قاعدة
اشتراك الأحكام
بين العالمين والجاهلين

من تقريرات البحوث الأصولية للأستاذ

العلامة الشيخ محمد العبيدان القطيفي (حفظه الله)

حسن الشيخ محمد آل سعيد

رجب الأصب 1445هـ

الفهرس الإجمالي

مقدمة التقرير 4

مقدمة البحث 6

تحرير إشكالية البحث 6

خطة البحث 7

المطلب التمهيدي: إطلاقات قاعدة الاشتراك، الاتجاهات الأساسية فيها، وأهمية البحث عنها... 8

الفرع الأوّل: إطلاقات قاعدة الاشتراك 9

الفرع الثاني: الاتجاهات الأساسيّة في المسألة 12

الفرع الثالث: أهميّة البحث عن قاعدة الاشتراك 14

المبحث الأوّل: ثمرة البحث (مسألة التخطئة والتصويب) 17

تمهيدٌ 18

المطلب الأول: الأقوال في المسألة 25

المطلب الثاني: أقسام التصويب 26

المطلب الثالث: التوجيهات المطروحة في تفسير التخطئة 31

المطلب الرابع: أدلة القول بالتصويب 45

المطلب الخامس: أدلة القول بالتخطئة 50

المبحث الثاني: أدلّة القول بالاشتراك ومناقشتها 53

الدليل الأول: الإجماع 54

الدليل الثاني: الاستحالة العقلية 56

أولًا: تقريباتُ الاستحالة العقلية لاختصاص الحكم بالعالمين به 56

ثانيًا: مناقشة الاستحالة العقلية بتقريباتها الأربعة 60

نتيجة الاستدلال بالاستحالة العقلية 80
الدليل الثالث: الروايات الشريفة..... 81
الدليل الثالث: إطلاقات أدلة الأحكام 97
المطلب الأول: النقاش في المقتضي..... 98
المطلب الثاني: النقاش في المانع.....100
المبحث الثالث: تطبيقات ادّعي استثناؤها من قاعدة الاشتراك.....158

مقدمة التقرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمةً للعالمين، سيدنا ونبينا محمد الطاهر الأمين، وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين الأكرمين، سيما قائمهم بقيّة الله في الأرض أجمعين، عجل الله في فرجه، وسهل مخرجه، وبلّغنا ظهوره، وجعلنا من أنصاره وأعوانه.

أما بعد، فهذه تقريراتٌ لبعض الدروس الأصولية للأستاذ العلامة الشيخ محمد العبيدان القطيفي (حفظه الله وأعزّه وأدام إفاداته)، والتي ألقاها ضمن دورته الأصوليّة التي اتخذت من ثالث حلقات سيدنا الشهيد الصدر (نور الله مرقده وبرد مضجعه) منهجًا تسير عليه، تناولَت قاعدةً كبرى تساهمُ في تشكيل ملامح النظريّة الأصولية-الفقهيّة للمجتهد، وهي قاعدةُ اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين؛ إذ تترتّبُ عليها آثار مهمّة متعلقة بنظرية التصويب والتخطئة وقبول أو رفض نظرية الأحكام الظاهريّة وغير ذلك من آثارٍ أُشيرَ لها ضمن طيّات البحث.

وهي قاعدةٌ قلّ التعرض لها بشكلٍ منظمٍ ومركَّز في الأبحاث العلمية، ومن ثمَّ فإنّ الشيخ الأستاذ (أثابه الله) توسّع في بحث هذه القاعدة وناقش أدلّتها وما يرتبط بها من مباحث نقاشًا واسعًا سيقف عليه القارئُ والباحث أثناء مطالعته لهذه التقريرات.

وقد أُلقِيَت هذه الدروس بين شهري ربيع الخير ورجب الأصب من العام الهجري الجاري، وحاولتُ تقريرَها فيما بينَ يديك بأسلوبٍ يجمعُ بين عمق الطرح الأصولي ووضوح العبارة، راجيًا من الله تعالى أن أكونَ قد وفقتُ لفهمِ المطالب أولًا وبلوغ ما ذكرتُ من أسلوب ثانيًا. على أنّه قد وقع في الدرس نوعٌ من التقديم والتأخير

في بيان المطالب حاولتُ تلافيه حين إعداد هذه التقريرات بعد استجازة الشيخ الأستاذ بذلك، فإن لاحظ القارئُ شيئًا من انعكاسات ذلِك فليغتفِره وينبهني عليه لتعديله.

وأسألُ من الله القدير أن يوفق لإخراج هذه التقريرات في صورتها النهائيّة بجانب تقريرات المسائل والبحوث الأخرى المتقدّمة واللاحقة على هذه المسألة، وأن يمدّ في عمر الشيخ الأستاذ (أدام الله بقاءه) في خيرٍ وعافيةٍ وإفادة للحركة العلميّة والدينية، وأن يحيطنا بعناية الصاحب الغائب (روحي له الفداء)، ويوفقنا للعلم والعمل الصالح، إنّه هو السميع المجيب.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وكتب راجي شفاعة أوليائه

حسن آل سعيد

25 رجب 1445هـ

6 فبراير 2024م

مقدمة البحث

إنّ قاعدة الاشتراك من أهم القواعد الدخيلة في عمليّة الاستنباط الشرعي، وتؤثر في جملة من المسائل الأصوليّة والفروعيّة، ومن ثمّ وجب أن يحدد الفقيهُ موقفه منها في طول تأصيلِه لمبانيه الأصولية واستنباطه للأحكام الفقهية.

تحرير إشكالية البحث

وإنّ محور البحث في هذه القاعدة الهامّة هو ما إذا كانت الأحكام الشرعيّة، سواء التكليفية منها أم الوضعية، مختصةً بالعالم بها فلا تشملُ الجاهل ويكونُ الحكم الواقعي بالنسبة للجاهل هو مؤدى الأمارة أو الأصل العملي؟ أمّ أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل بها على حد سواء؟

وليسَ البحث عن الاختصاص أو الاشتراك في مرحلة التنجز ووصول الحكم الفعلي للمكلف، فإنّ ذلك مما يرتبط بوصول الحكم والعلم به، وإنّما الحديثُ عن أصل الحكم ومبادئه، فهل أن مبادئ الحكم من ملاكٍ وإرادةٍ ثابتةٌ في حق الجاهل والعلم على حد سواء أم أنها مختصة بالعالم دون الجاهل؟

وهذه المسألة من المسائل الهامّة، ويترتبُ عليها تحديد الموقف فيما يتعلق بمسألة التخطئة والتصويب، كما ويترتب عليها قبول أو رفض انقسام الأحكام لواقعية وظاهريّة. وهي قاعدةٌ لا تحرر بشكل مستقل غالبًا، ومن ثمّ سنعمدُ لبحث ما يمكن إيراده من أدلتها ومناقشتها، كما وسنذكرُ بعض التطبيقات الفقهيّة المرتبطة بها في خاتمة البحث.

خطة البحث

ولتحرير هذه الإشكاليّة، سنقوم بتقسيم البحث إلى مطلب تمهيدي نتناول فيهِ إطلاقات قاعدة الاشتراك وأهميّة البحث والأقوال الأساسيّة في المسألة، ثم نشرع في المبحث الأوّل وهو في بيان ثمرة البحث بشكلٍ مفصل، ونلحقه بالمبحث الثاني وهو قلبُ البحث والمتعلق باستعراض أدلّة القاعدة ومناقشتها، ثمّ نستعرض في المبحث الثالث بعض التطبيقات الفقهيّة المرتبطة بالمسألة والتي ادُّعيَ أنها مستثناةٌ من قاعدة الاشتراك، ثم خلاصة مكثفة للبحث وأبرز نتائجه، ومن الله التوفيق وعليه التوكل.

المطلب التمهيدي: إطلاقات قاعدة الاشتراك، الاتجاهات الأساسية فيها، وأهمية البحث عنها

والحديث في هذا المطلب التمهيدي ينتظم في فروعٍ ثلاثة، الأوّل حول إطلاقات قاعدة الاشتراك، والثاني في أهمية البحث فيها، والثالث في الاتجاهات والأقوال الأساسيّة فيها.

الفرع الأوّل: إطلاقات قاعدة الاشتراك

توجد لـ (قاعدة الاشتراك) إطلاقات ثلاثة:

أما الأول، فهو الاشتراك بين المقصودين بالإفهام وغيرهم.

وأما الثاني، فهو الاشتراك بين الأفراد مع اختلاف الظروف والشروط.

وأما الثالث فهو الاشتراك بين العالم والجاهل.

ورغمَ أنّ محل كلامنا هو الإطلاق الثلاث لا غير، إلا أنّه يجدر التعرّض الإجمالي للإطلاقين الأول والثاني، فنقول:

الإطلاق الأوّل: الاشتراك بين المقصودين بالإفهام وغيرهم

أما الإطلاق الأوّل، وهو الاشتراك بين المقصودين بالإفهام وغيرهم، فهو ما قد يعبر عنه أيضًا بالاشتراك بين الحاضرين في مجلس الخطاب والغائبين عنه، فهل أن الحكم بوجوب الصوم – مثلًا – مختص بمن تليت عليه الآية في المسجد النبوي أم غيره؟ وهل الحكم مختص بخصوص من كان موجودًا أم يشمل حتى من لم يولدوا بعد؟

الإطلاق الثاني: الاشتراك بين الأفراد مع اختلاف الظروف والشروط

والمقصود به اشتراكُ الأفراد مع الاختلاف بينهم، كاختلاف الرجل والمرأة، أو اختلاف الأحكام من زمان لزمان، فهل أن للأدلة الدالة على الأحكام الشرعية

إطلاقًا بحيث تشمل كل زمان ومكان دون فارق بين رجل وامرأة أم يبنى على اختصاص ذلك ببعض الأزمنة دون بعض؟

فالأدلة الشرعية دلت – مثلا – على أن الطلاق بيد من أخذ بالساق، وكان ذلك في زمان كانت المرأةُ فيه غير متعلمة وغير فاعلة في مجتمعها وفاقدة للاستقلال المادي وشبه ذلك، بينما أصبحت المرأة اليوم كما تسمع وترى، فهل يبقى للحكم إطلاق مع تغير هذه الظروف أم لا؟

ومثلها ما قد يدعى من أن الربا ملائم لغير هذا الزمان، أو مسألة تحديد النسل، أو تحديد سن اليأس، أو اللعب بالشطرنج، بل قد يدعى تعميم ذلك حتى للقضايا العقديّة كمدى وجود موضوعية لكتابة الشعر في الحسين (ع) الموجب لاستحقاق الثواب في غير الزمان الذي يُخشى فيه من الشعر وقوة الكلمة، وهلم جرًا مما قد يثار من دعاوى هنا أو هناك.

وهذا ما يدخلُ تحت مسألتين مهمتين في هذا العصر، وهما مسألة تاريخانيّة النصوص الشرعيّة، ومسألة دخالة الزمان والمكان في عمليّة الاستنباط. والتعرضُ لهذه المسائل وحسم الموقف فيها له مكانٌ من الأهميّة والضرورة، لا لترويج الباطل وإظهاره والعياذ بالله، وإنّما لصد الشبهات عن الدين الحنيف، ولأنّ مقتضى الصناعة العلمية مناقشة الأطروحات المقدمة من هنا أو هناك وصولًا لاستقرارٍ علمي في أفق نفس الباحث يمنعه عن الانجرار وراء أي دعوى كانت ويقوّي من مبناه العلمي، وهكذا كانت ولا تزال وستبقى الحوزة العلميّة، دأبُها النقاش والبحث لا مجرد الإنكار والتغاضي.

الإطلاق الثالث: الاشتراك في الأحكام بين العالم والجاهل

وهو موردُ البحث، فهل أن الأحكام الشرعيّة حين إنشائها وجعلها قُيِّدَت بخصوص العالمين بها أم أنها تعم الجاهلين بها على حد سواء.

وينبغي الانتباه إلى أن هذه المسألة ليست مسألة أصوليةً بالدرجة الأولى، بل ولا فقهية، بل هي كلاميّة مبتنية على إشكالية أسبق منها وهي أن هل لله تعالى في كل واقعة حكمًا أم لا، وسيتضح ما يتعلق بذلك أكثر عند استعراض ثمرة البحث.

الفرع الثاني: الاتجاهات الأساسيّة في المسألة

توجد في المسألة اتجاهات أو أقوالٌ ثلاثة أساسيّة:

أما القول الأول، فهو الاشتراك، أي أن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل بها.

وهو القول المشهور بين علماء الأصول من الإمامية (أنار الله برهانهم)، فلو أمر المولى بالصوم – مثلا – فإنّ الخطاب الصادر منه موجه للعالم والجاهل على حد السواء، بمعنى أن المقتضي للحكم تام في حق العالم والجاهل. وغاية ما هناك أنّ الجاهل إن كان قاصرا جهلا قصوريا وترك امتثال التكليف المتوجه له فإنّه لا يعاقب، أي أن هناك معذريةً في حقه.

وأما القول الثاني، فهو ما التزم به جملة من علماء المسلمين ولم نقف على أحد قائل به من الطائفة المحقة، وهو أن الأحكام الواقعية مختصة بالعالم دون الجاهل، ومن ثمّ فإن الجاهل لا حكم في حقّه بمعنى معذوريّته في المخالفة، وهو ما عليه الأشاعرة القائلون بالتصويب كما سيأتي توضيحه قريبًا.

وأما القول الثالث، فهو ما يظهرُ من شيخ الحدائق (ره).

وحاصله التفصيل بين الأحكام فبعضها مشترك بين العالم والجاهل وبعضها مختص بالعالم دون الجاهل. وقد أشار لذلك في موارد متعددة من الحدائق منها مثلًا مسألة ثبوت النجاسة لشيء وأن اتصافه بالنجاسة عبارة عن ماذا، حيث صرّح بأنّ ثبوت النجاسة لشيءٍ ليس معناهُ ثبوتُها واقعًا بل ثبوتها في حق من يعلم بها، وأن الشارع

لم يجعل الحكم منوطا بالواقع، ومن ثم فإن الجاهل بها طاهرة في حقه، لا أنها نجسة ظاهرا وطاهرة واقعًا.

الفرع الثالث: أهميّة البحث عن قاعدة الاشتراك

أشرنا عند الحديث عن تحرير إشكاليّة البحث أنّ مقتضى القول بالاشتراك أنّ الأحكام الواقعية عند الشك فيها تبقى ثابتةً ولا تتنجز، ويقوم الحكم الظاهري بدور المنجزيّة. ولأن الحكمين الواقعي والظاهري يجتمعان، وقع الكلام بين العلماء في كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

ومنه يتبيّن أهميّة البحث في قاعدة الاشتراك، فإنّه على البناء عليها يجبُ معالجة إشكاليّة اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري، سواءً التزمنا بتعريف المشهور للحكم الظاهري أم تعريف السيد الشهيد (ره). وبيانُ ذلك ما يلي:

عرّف المشهور الحكم الظاهري بأنّه الحكم الذي أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي سابق عليه.

وقد قصدوا بذلك الشك في حكم شرعي واقعي سابق على الحكم الظاهري، بناءً على أن هناك وظيفة مقررة للمكلف لا نعلمُ بها فنشكُّ في ماهيتهما، ومن ثم وجد الحكم الظاهري بعد الشك في تحديد الوظيفة المتعينة على المكلف. والشاهد على أن المقصود بالشك ذلك ما ذكروه في ذيل حديث الرفع من أن الرفع المستفاد من الحديث الشريف أهو رفع ظاهري أم واقعي. فهذا التعريف مبتنٍ على القبول بقاعدة الاشتراك.

وعرّف السيد الشهيد (ره) الحكم الظاهري بأنّه عبارة عن خطابات تعين الأهم من الملاكات والمبادئ الواقعية حين يتطلب كل نوع منها الحفاظ عليه بنحوٍ يُضمن به الحفاظ على النوع الآخر.

وهذا التعريفُ أيضا مبتن على القبول بقاعدة الاشتراك، لأن المقصود من التعريف أن الحكم الظاهري يوجب تعميم الحكم المناسب للملاكات الأهم عند اختلاط

الملاكات الواقعية بعضها ببعض مع بقاء الأحكام الواقعيّة على ما هي عليه وإنما يأتي الحكم الظاهري على طبق ما هو أهم منها.

ويشهد لما ذكرنا – من أن السيد لا يقصد زوال الحكم الواقعي وارتفاعه بحكم جديد – أن السيد الشهيد (ره) صوّر في بعض الأحكام الواقعية تعميمَ حكمٍ على موارد الملاكات الواقعية المختلطة لضمان الحفاظ على ما هو أهم منها، مع الاعتراف بأن هذا الحكم الذي عممه المولى على تلك الموارد واقعي وليس ظاهريًا، وسماه بالاحتياط في مقام التشريع، وصرّح بإمكان ذلك في الحكم بوجوب الإنذار في آية النفر. وما ذلك إلا بسبب أنه في موارد الاحتياط في مقام التشريع لا يجتمع حكمان في متعلق واحد حتى يكون أحدهما واقعيا والآخر ظاهريًا، لب يكون الموجود عبارة عن الحكم الواقعي الواحد فيعمم على موارد الملاكات المختلفة المختلطة بعضها ببعض وترفع اليد عن الحكم المناسب للملاك الأقل أهمية ويتبدل عندها بحكم جديد، بخلاف ما إذا كان الحكم الذي يعمم حكما ظاهريا فإنه يجتمع مع الحكم الواقعي المناسب لكل ملاك من تلك الملاكات فلا يرتفع الأقل أهمية منها.

والحاصل أنه سواء عرفنا الحكم الظاهري بتعريف المشهور أم بتعريف السيد الشهيد (ره) فلا بد من الالتزام بأن الأحكام الواقعية ثابتة في موارد الأحكام الظاهريّة وإن كان الحكم الظاهري مخالفا للحكم الواقعي، وهذا قاضٍ بضرورة الالتزام باشتراك الأحكام الواقعية بين الجاهل والعالم بها.

ومنه يتضح أن قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل تشكل حجر أساسٍ في تفسير الأحكام الظاهرية، ومن ثم فلو لم يُلتزم بالاشتراك فلا معنى للحديث عن الأحكام الظاهريّة كما هو واضح.

***

وما تقدّم يمكن تحليله لدعويين أساسيتين:

الأولى: أن الأحكام الواقعية تقتضي بطبعها الشمول لحالة الجهل بها والشك فيها لولا مجيء مقيد أو مخصص أو ما شابه يمنع عن الشمول.

الثانية: أن الأحكام الواقعية لا يمكن تقييدها أو تخصيصها بحيث لا تكون شاملة لحالة الجهل والشك فيها.

فإن أثبتنا هاتين الدعويين ثبتت نظرية التخطئة من أنّ الأمارات والأصول لا تصيب الواقع دائمًا بل تارة تصيبه وأخرى تخطئه، وأما إن أُنكِرَت إحداهما وقيل بأنّ الأحكام مختصة بحالة العلم ولا تشمل الجهل أو الشك، إما لعدم وجود المقتضي أو لوجود المانع، فإنّ ذلك سينفي وجود الحكم الظاهري.

مثلًا: لو شككت في حرمة شرب هذا السائل أم لا، وأجريت أصالة البراة القاضية بحليّة الشرب، فإنّ مقتضى أصالة البراءة – وفقا لإنكار إحدى الدعويين - هو أن الحكم الواقعي هو الحليّة، ومقتضى ذلك أن الأصل أو الأمارة يكونان مصيبَين دائمًا، وهو أحد معنيي التصويب.

والحاصل أنّ ما يهمنا هو بحثُ مدى تمامية هاتين الدعويين الدالتين على الاشتراك، وذلك ما سنقوم به من خلال فحص ما يمكن الاستدلال به على قاعدة الاشتراك اقتضاءً ومنعًا، فإن تمّ المقتضي وفقد المانع كانت النتيجة القول بالاشتراك وما يترتب عليه من وجود الحكم الظاهري، وإلا لم نقبل بالقاعدة.

المبحث الأوّل: ثمرة البحث (مسألة التخطئة والتصويب)

ذكروا أنّه يترتب على البناء على اشتراك الأحكام الشرعية الواقعية بين الجاهلين والعالمين نظرية التخطئة التي عرفت بها الطائفة المحقة (أعلى الله كلمتها وأنار برهانها). والظاهِرُ أن القول بالتخطئة هو ما عليه علماء الإمامية قاطبة.

فالأمارات والأصول المجعولة من قبل الشارع المقدس عند الشك في الحكم الواقعي أو الموضوع الخارجي الذي يترتب عليه الحكم الواقعي المشتبه قد تصيب الواقع وقد تخطئه، سوى أنّ خطأ هذه الأمارات والأصول يكون خطأً مغتفراً؛ لأنّ جعلها حجة لا يغير الواقع ولا تمسه بوجهٍ من الوجوه، ومن هنا نشأت نظرية الأحكام الظاهرية في أصول الفقه، وقد برر المحقق النائيني (ره) تسمية الأحكام الظاهرية بهذا الاسم لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه.

وذلك كله في مقابل نظرية التصويب التي تبناها الأشاعرة والمعتزلة.

ولا بأس قبل عرض النظريتين وبيانهما أن نمهد بمقدمة مختصرة تحوي مجموعة من الأمور:

تمهيدٌ

يقع البحث عن التخطئة والتصويب في موارد متعددة من الفقه والأصول، فيبحث ذلك في بحث الاجتهاد والتقليد من الأصول، وبحث الاجتهاد والتقليد من الفقه، وبحث قاعدة الاشتراك، وبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية وموارد أخرى.

وعلى أي حال، فإنّا متعرضون لمجموعة من الأمور في هذا التمهيد:

الأمر الأول: مبنى الخلاف في المسألة

إن منشأ الخلاف في مسألة التصويب والتخطئة راجعٌ إلى الاختلاف حول الواقع التشريعي في الشريعة الإسلامية المقدسة: فهل أن الله تعالى جعل لكل واقعة وحالة حكما واقعياً مشتركا بين الجاهل والعالم على حد سواء، بحيث يجب عليهم جميعا الالتزام به ويجب على الجاهل الاجتهاد للوصول إليه؟ أم أنّه تعالى لم يجعل ذلك؟

وسيأتي في استعراض أدلة القول بالاشتراك الإشارة إلى طائفة من النصوص الدالة على أن لله تعالى في كل واقعة حكمًا ومناقشتها.

وعلى أي حال، فإن لازم القول بأن هناك حكما واقعيا لكل حالات وأحوال البشر هو القول بالتخطئة؛ فالمجتهد في بحثه الفقهي ساعٍ للوصول للحكم الإلهي الواقعي، وقد يصيب في سعيه واجتهاده فينال هدفه، وقد يخطئ فيكون معذورًا.

وأمّا القول بعدم وجود حكم واقعي لكل الأحوال البشريّة فإنّ لازمَه التصويب؛ لأنّ حكم الله تعالى – بناء على هذا المبنى – هو ما يراه المجتهد، بل ليس لله تعالى حكمٌ في المسألة، ومن ثم يكون المجتهد مصيبا دائما في أحكامه.

ومنه يتضح أن مبنى الخلاف في المسألة راجعٌ إلى البحث في قاعدة (أن لله تعالى في كل واقعة حكما)، وهي قاعدة جديرة بتنقيحها وبحثها.

الأمر الثاني: تحديد المقصود من التصويب والتخطئة

وتحقيق المطلوب يستدعي تحديد المقصود من التصويب بشكل أكبر، ولأجل بيانه نمهد بذكر مقدمة، وحاصلها: إنّ الصواب والخطأ حالتان ملازمتان لسلوك الإنسان وآرائه ومواقفه، سواء في مجال المادة أم في مجال الفكر، فالإنسان باحث بشكل دائم عن الصوب وقد يقع في الخطأ والاشتباه، وذلك سارٍ في كافة القضايا التي يتعاطى معها الإنسان.

وهكذا في الشريعة، فالشريعة الإسلامية من الحقائق الموضوعية الثابتة في عالم الواقع، واشتملت على أحكام لحياة الإنسان في جميع وجوهها وتقلباتها، ومهمة المجتهد هي البحث عن هذه الأحكام واستنباطها من أدلتها.

فهل يمكن للمجتهد أن يخطئ في استنباطه للحكم الشرعي ويكون ما توصل له من حكم غيرَ ما شرعه الله تعالى؟ أم أن المجتهد يكون مصيبا دائمًا ويكون حكمه هو الحكم الإلهي الواقعي؟

الأمر الثالث: خلفية النزاع في التصويب والتخطئة

أشار بعض المعاصرين (قدس الله تربته) إلى أنّ هناك أسبابا وراء ظهور هذا البحث في الوسط الفقهي، وذكرَ لذلِك سببين:

السبب الأول: الخلفية السياسية الاجتماعية

وحاصلُ ذلِك أنّ من المحتمل جدا كون الخلاف قد بني على خلفية سياسية اجتماعية كانت حاكمة على الفقيه السنّي ثمّ حكمت على حركة الاجتهاد والاستنباط ودور الفقيه عند فقهاء المذاهب الأربعة.

فلما كان الفقيه السني جزءً من تركيبة الحكم السياسي في الدولة وكان على رأس الهيكل التنظيمي للمجتمع الأهلي فإنه كان مسئولا عن ضمان واستقرار الصياغة المجتمعية والسياسية القائمة، ولذلك فإن فتاواه وأحكامه يجب أن تكون مصيبة للواقع التشريعي عند الله تعالى تلافيًا للتشكيك في صوابها وصدقها.

فانضباط الأمور الاجتماعية والسياسية يتوقف على البناء على أن الفتوى الصادرة عن الفقيه واقعيةً تمثل حكم الله تعالى، وإلا انفتح باب النقاش والتردد والاعتراض مما يخل بانضباط المجتمع.

وفي مقابل هذه الخلفية كانت هناك خلفية أخرى حاكمة على الفقه الشيعي الإمامي: فلما كان الفقيه الشيعي خارج المنظومة السياسية بل كان موضع الشك والمطاردة، فإنّه لم يحتج لتبرير نظام سياسي أو واقع مجتمعي يتوقف انضباطُه على القول بالتصويب، فلا يوجد ما يلزم هذا الفقيه بأن يكون الصادر عنه يمثل الواقع التشريعي، ولأجل ذلك ذهب فقهاء الإمامية للتخطئة في موارد والأمر بالاحتياط في موارد أخرى حرصا على تحري الدقة والأمانة في نسبة الحكم لله تعالى.

والحاصل: إن هناك نزعة سياسية أدت لوجود تياري التصويب والتخطئة، وهو أمر جدير بدراسته دراسة موضوعية مستقلة، فإن كثيرا من الخلافات الموجودة بين المسلمين قد تنطلق من دوافع سياسية أولًا وبالذات، ونظير ذلك – مثلا – ما يذكر في بحث الجبر والتفويض وبحث خلق القرآن وغير ذلك.

السبب الثاني: ارتباط البحث الفقهي للتصويب والتخطئة بالبحث الكلامي

وحاصل ذلك: أن من قال بأن الله تعالى لا يعلم بالأعدام والمعدومات – كالأشاعرة – فإنّه سيقول بالتصويب، فإن أفعال العباد الحادثة بعد انقضاء عهد النبي (ص) معدومة ومن ثم فلا تكون لها أحكام مجعولة في الشريعة المقدسة على هذا المبنى، فإنّ بناءه على أن جعل الحكم للموضوعات متوقف على وجودها، والفرض أنها معدومة. ومن ثم يتسق هذا المبنى منطقيًا مع القول بالتصويب، فإنّ الحكم لم يوجَد في الواقع حتى يُخطأ الطريق إليه بل يكون الاجتهاد مصيبا دائمًا.

وأما من يقول بأن الله تعالى يعلم ما وجِد وما سيوجد فإنّ مبناه لا يتسق مع القول بالتصويب كما هو واضح، لأن الفرض أنه تعالى عليم بالمعدوم أيضًا وأن لله تعالى في كل واقعة حكما كليا على نحو القضية الحقيقية.

الأمر الرابع: هل المسألة أصولية أم كلامية؟

الذي يظهرُ هو أنّ هذه المسألة لا تنطبق عليها ضابطة المسألة الأصوليّة على ما مرّ بيانه عند بحث تعريف علم الأصول:

فعلى تعريف السيد الشهيد (ره) مثلًا من أنّ موضوع علم الأصول هو البحث عن العنصر المشترك في استنباط الحكم، لا يمكن القول بأنّ مسألة التخطئة والتصويب تمثل عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط.

وهكذا على مختار المحقق النائيني (ره) أو السيد الخوئي (ره) وهو أن تكون المسألة كبرى في قياس الاستنباط، فإنّ التخطئة والتصويب لا تقع كبرى في قياس الاستنباط.

والنتيجة أنّ هذه المسألة لا ينطبق عليها الضابط المذكور في كلماتهم للمسألة الأصولية، خصوصا وأنّها تبتني على خلاف كلامي هو جعل الأحكام من قبل الله

تعالى وأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد وقضية الحسن والقبح العقليين، ومن الواضح أن هذه الأمور تستدعي كون المسألة كلامية لا أصولية.

الأمر الخامس: مورد البحث

وبعبارة ثانية: ما الذي يجري فيه البحث من الأحكام وما الذي يجري فيه؟

والجواب: إن مورد البحث يمكن أن يتصور في أمور هي: (1) الأحكام والموضوعات، (2) الأحكام العقلية والشرعية، (3) ما فيه نص وما لا نص فيه، وتفصيلها كما يلي:

أولًا: جريان البحث في الأحكام والموضوعات.

أمّا الأحكام، فلا إشكال في كونها محلا للبحث والخلاف في المسألة.

وأما الموضوعات الخارجية، فقد اتفق العلماء على التخطئة فيها، ومن ثم فلا تكون محلًا للبحث بحكم العقل، ويبدو أن ذلك من البداهة بمكان. مثلًا: لو أن المجتهد شخص مائعًا بأنه خمرٌ وهو في الحقيقة خل، فلا مجال لتوهُّم أنّ هذا الاجتهاد مغير للواقع.

ثانيًا: جريان البحث في الأحكام العقلية والشرعية.

اتفق علماء المسلمين إلا من شذّ على أن محل الخلاف إنما هو الأحكام الشرعية، وأما العقلية فإن التخطئة جاريةٌ فيها دون إشكال إلا ما ينقل عن عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، فقد نقلت عنه الكتب الكلامية قوله إن الحق غير متعين في الواقع

حتى في العقائد، وأن الواقع متعدد بتعدد آراء المجتهدين، فكل مجتهد مصيب وإن كان الاجتهاد في الأمور العقلية[1].

والصحيح أن العقل يدرك بالبداهة التخطئة في الأحكام العقلية من دون فرق بين تلك المتعلقة بالدين والشريعة أم المتعلقة بغير ذلك، فأحكام العقل ما هي إلا إدراكاته ووعيه للحقائق الموضوعية، ووجود الحقائق وجود موضوعي مستقل عن إدراك العاقل وبصرف النظر عن إدراك العقل أو حتى وجود إنسان واع مدرك، فالعقل ليس مشرعا لأحكام بل كاشفٌ عنها حسب.

والنتيجة أن البحث يختص بالأحكام العقلية دون الشرعية.

ثالثًا: جريان البحث فيما فيه نص وما لا نص فيه.

إن الأحكام الشرعية من حيث الدليل الدال عليها تنقسم لقسمين: ما ورد فيه نص صريح وغير ذلك.

فأما ما ورد فيه نص صريح فلا ينبغي أن يكون موضعا للخلاف والالتباس، كما في آية الأمر بالوضوء مثلًا فإنّها نص في وجوب غسل الوجه واليدين، ومن ثم لا

(1) المقرّر: وقع الخلاف في مقصود ابن العنبري، ويذهبُ جملةٌ إلى أنّ مقصودَه ليس صحة جميع الأقوال لكون ذلك سفسطة ظاهرة ينزه عنها ابن العنبري قاضي البصرة المعروف، ومن ثمّ وُجِّهَ قولُه بأنّ الجميع معذورٌ فيما يصل إليه من نتيجة اجتهاد أو أنه لا يأثم. وذلك صريح فيما نقله الجصاص عنه من استدلال على الإصابة من أنّ «كل قائل إنما اعتقد ما صار إليه من جهة تأويل الكتاب والسنة، فجميعهم مصيبون؛ لأن كل واحد منهم كلف أن يقول فيه بما غلب في ظنه واستولى على رأيه ولم يكلف فيه علم المغيب عند الله تعالى». انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج13، ص125، والفصول في الأصول لابن الجصاص، ج4، ص375.

يتصور كون هذا الحكم من صغريات بحث التخطئة والتصويب إلا على القول بجواز الاجتهاد في مقابل النص الصريح.

وأما ما لم يكن فيه نص صريح، وهو يشمل ما لا نص فيه أو ما كان مشتملا على نص لكنه معارض بآخر أو أن النص فيه مجمل، فإنّه مما يدخل تحت مورد النزاع. ومثالُ ذلك: اليد في آية قطع يد السارق فإنها مجملةٌ من حيث حدودها، أو حكم القدمين في آية الوضوء من حيث المسح والغسل وغير ذلِك من الموارد المتعددة.

***

إذا اتضح ذلك، فيقعُ الكلام في صلب المسألة، وذلك ضمن مطالب خمسة، يتناول الأول الأقوال في المسألة، والثاني أقسام التصويب، والثالث العناصر المشتركة بين اتجاهات التصويب، والرابع أدلة القول بالتصويب، والخامس أدلة القول بالتخطئة.

المطلب الأول: الأقوال في المسألة

قد اتضح مما تقدم أن المسألة ذات قولين:

الأول هو التصويب، وقد ذهبت له الأشاعرة والمعتزلة.

والثاني هو التخطئة، وهو مذهب علماء الشيعة الإماميّة، على ما مرّ من بيان لما يدخل في مورد البحث وما يخرج عنه. ولم ينحصر القول بالتصويب في الإمامية بل قال به غيرهم أيضًا.

ويستفاد من مقطع من أحد خطب الأمير (ع) أن القول بالتصويب كان موجودا في زمنه، قال (ع) في الخطبة الثامنة عشرة من النهج المعنونة بذم اختلاف العلماء في الفتيا: «ترد على أحدهم القضية في حكم من الاحكام، فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره، فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم، فيصوب آراءهم جميعا وإلههم واحد، ونبيهم واحد، وكتابهم واحد الحديث»، فإنّ اجتماعهم عند الإمام وتصويبهم لجميع آرائهم مع اختلاف حكمها بعينها بينهم هو أحد صغريات القول بالتصويب كما هو واضح. وعليه فإنه يمكن القول بأن مذهب التصويب كان موجودا قبل نشأة المذاهب الفقهية والكلامية بعد منتصف القرن الأول الهجري.

المطلب الثاني: أقسام التصويب

المعروف أن في التصويب مذهبين أساسيين هما التصويب الأشعري والتصويب المعتزلي، وقد أضيف في المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة مذهبٌ ثالث. ونتعرض لهذه المذاهب ثمّ تحليلها فيما يلي:

الفرع الأول: النظريات المطروحة في تفسير التصويب

وهي نظريات ثلاث:

أولًا: التصويب الأشعري:

يلتزم الأشاعرة بأنّه لا يوجد لكل واقعة حكم عند الله سابقٌ في وجوده لظن المجتهد، وبعبارة أخرى: ليست في الواقع أحكام ثابتة للأشياء والأفعال والتروك من حيث هي وبعناوينها الذاتية، بل إن صفحة الواقع خالية من أي حكم، وإنما الأحكام تابعة عند الله تعالى لما يؤدي له اجتهاد المجتهد في حكم الشي والواقع.

وبناء على ذلك: فلو اختلف المجتهدون في حكم شيء أو فعل، ولنأخذ الغناء مثالًا، فهذب جانب لحرمة الاستماع وذهب آخر للحلية وثالث للكراهة، فهذه الأحكام الثلاثة كلها مصيبة عند المذهب الأشعري، بمعنى أنّها جميعها أحكام لله تعالى في الغناء، وليس في اجتهاد أي فريق منهم خطأ؛ لأنّ الخطأ إنما هو مخالفة الواقع الموضوعي المستقل في وجوده وتحققه عن إدراك الإنسان، والفرضُ عدم وجود واقع موضوعي سابق على الظنون الاجتهادية للمجتهدين، ومن ثمّ فالجميع مصيب.

ومن خلال ما ذكرنا يتضح أن مهمة المجتهد وفق التصويب الأشعري ليست الكشف عن الحكم الشرعي بل هي تشريع الحكم وإيجاده بعد أن لم يكن موجودا، فالمجتهد مُشرِّع.

ثانيًا: التصويب المعتزلي:

وقد ذُكِرَ له في كلمات الأصوليين تقريبان:

التقريب الأول: تقريب صاحب الكفاية وتبعه عليه المحقق الأصفهاني.

وحاصلُ ذلِك: ان الله تعالى أنشأ أحكامًا واقعية للأشياء والأفعال على نحو القضية الحقيقية قبل حدوث اجتهاد المجتهدين، ولكن هذه الأحكام الواقعية متعددة بتعدد اجتهادات المجتهدين: فما يستنبطه المجتهد يكون حكما واقعيا مجعولا من الباري تعالى في الواقعة، وتكون هذه الأحكام واقعية من حيث جعلها الله تعالى في الواقع وظاهريةً من حيث توصّل الظن الاجتهادي لها.

ففي مثال حرمة الغناء المتقدم وفرض وجود أقوال ثلاثة فيه هي الحرمة والإباحة والكراهة، فإنّها بناء على هذا التقريب ليست أحكاما حادثة بإنشاء المجتهد لها بل هي أحكام مجعولة من الله تعالى قبل حدوث الظن الاجتهادي بنحو القضية الحقيقية التقديرية، أي هناك أحكام ثلاثة بهذا النحو: (إذا ظن المجتهد بالحرمة فالحكم الحرمة) وهكذا في الإباحة والكراهة.

التقريب الثاني: ما ذكره الغزالي.

وحاصله: أنّ لله تعالى حكما واحدا في التشريع لكل شيء وواقعة، بخلاف ما تقدم من عدم الحكم لدى الأشاعرة أو تعدد الحكم في التقريب الأول للتصويب المعتزلي.

ويتميز هذا التقريب بأنّ الحكم الواحد ليس ثابتا ونهائيا في حق من العالم والجاهل له، بل هو قابل للتبدل والانقلاب: فهو ثابت في حق العالم به والمصيب له فقط، وأمّا من أخطأه باجتهاده فإن الحكم الواقعي ينقلبُ بالنسبة له ليكون هو مؤدى اجتهاده. فلو اجتهد الفقيه وأدى اجتهاد لحكم مخالف للحكم المجعول عند الله فإنه يكون مصيباً أيضًا لكن لا للحكم المجعول أولًا بل مصيبٌ بمعنى أن الحكم الذي توصل له ينقلب ليكون واقعيا بالنسبة له.

ويشترك تقريبا المعتزلة في أن الفقيه مصيب دائمًا كما هو واضح.

ثالثًا: التصويب في بعض كلمات المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة.

جاء في بعض كلمات المدرسة الأصولية الحديثة تصويرٌ للتصويب بصورة الاحتمال للتصويب.

وحاصل ذلك: أن المراد من الأحكام عند القائلين بالتصويب هو الأحكام الفعلية التي يتعين على المكلف امتثالها والتي تكون موافقة لأحكام الله تعالى وقد تكون مخالفة لها: فالمجتهد يفحص عن طريق الأدلة عن حكم الله المجعول في الواقعة التي يراد معرفة حكم الله تعالى فيها، فإن أدى اجتهاده لحكم كان هو حكمه الفعلي عند الله تعالى في الحقيقة على كل حال، فإن أصاب الحكم الواقعي كان مصيباً، وإن لم يصب حكم الله الواقعي فإنه مصيبٌ أيضًا لأن ما أدى له نظره هو الحكم الفعلي واجب الامتثال على المكلفين ويبقى الحكم الواقعي في مرحلة الإنشاء دون أن يصل لمرحلة الفعلية.

فيتفق التصوير الثالث مع التصوير الثاني للمعتزلة في أن لوح الواقع ليس خاليًا من الأحكام وأن لله تعالى حكما في كل واقعة، وغاية ما هنالك أن الحكم يختلف

باختلاف آراء المجتهدين فتكون لله تعالى أحكاما فعلية متعددة تختلف في القضية الواحدة بحسب تعدد آراء المجتهدين مع وجود حكم إلهي واحد بحسب الجعل الأولي.

الفرع الثاني: العناصر المشتركة بين اتجاهات التصويب

من خلال ما تقدم استعراضُه من اتجاهات ثلاثة للتصويب، يمكن استنتاج أربعة عناصر مشتركة بينها:

العنصر الأول:

أن المجتهد مصيب دائمًا، بمعنى ان ما يؤدي له نظره هو حكم الله الواقعي وفقًا لمذهب الأشاعرة والمعتزلة، أو أنه حكم الله تعالى الفعلي بناء على بعض كلمات المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة.

العنصر الثاني:

وحاصله أنه لا يوجد في الإسلام حكم واقد للقضية بحيث يشترك فيه العالم والجاهل، بل يختص الحكم بالعالم به فقط بناء على التصويبين المعتزليَّين وتصوير بعض كلمات المدرسة الإمامية الحديثة، ولا حكم للعالم أو الجاهل قبل حدوث ظن المجتهد.

العنصر الثالث:

وهو أنّ التقريبات الثلاثة تشترك في أن الفقيه يشرع الحكم ولا يكتشفه، فوجود الحكم في الشريعة منوط بالمجتهدين.

نعم، لا يستقيم هذا العنصر مع تقريب المدرسة الأصولية الحديثة من الإمامية لاعترافه ببقاء الحكم الإلهي الواقعي في مرحلة الإنشاء وعدم انقلابه لما يوافق ظن المجتهد، ولكن هذا الاتجاه يسبغ على المجتهد وصف المشرع بنحوٍ أو بآخر نظراً لكون ظنون المجتهد أحكاما فعلية عنده.

كذلك لا يستقيم هذا العنصر مع التصوير الثاني للتصويب المعتزلي.

العنصر الرابع:

وهو أن مقتضى التقريبات الثلاثة المتقدم ذكرها للتصويب أن الفقيه لا يحتاج لاعتماد مبدأ الاحتياط في بعض الموارد، لانتفاء موضوع الاحتياط: فإن الاحتياط إنما هو لإحراز امتثال الحكم الإلهي الواقعي المنجز على المكلف بالعلم الإجمالي، وطالما كان مؤدي ظن المجتهد هو الحكم الواقعي أو الحكم الفعلي فلا حاجة للاحتياط:

فأما على اتجاهي الأشاعرة والمعتزلة فالأمر واضح. وأما على الاتجاه الثالث فلأن كون الظن الاجتهادي هو الحكم الفعلي فلا يوجد علم بالتكليف الفعلي المنجّز زائداً أو مغايرا لما أدى له ظن المجتهد، ومن ثم فلا موضوع للاحتياط.

***

ويقع الكلام بعد ذلِك حول أقسام التخطئة أو التوجيهات المطروحة للتخطئة لدى الإمامية.

***

المطلب الثالث: التوجيهات المطروحة في تفسير التخطئة

تقدم أن الإماميّة قاطبة قائلون بالتخطئة وبطلان التصويب بجميع تصويراته، فلم يُعرف عن فقيه من فقهاء الطائفة أنه ذهب للقول بالتصويب، بل عُدّ القول بالتخطئة من سمات الإمامية في مجالات الفقه وأصوله فضلا عن الكلام.

وما قد يتصور من قول السيد المرتضى (ره) بالتصويب محمولٌ على إرادة الإجزاء في مقام الامتثال واختلاف أحوال المكلفين في وجدانهم لشرائط تعلق التكليف.

وعلى أي حال، فإن أصوليي الشيعة ونتيجة لبنائهم على القول بالتخطئة قد واجهوا مشكلة تتعلق بطبيعة ونتيجة عملية الاستنباط عند المجتهد، وهي مشكلة ذات بعدين:

البعد الأول: طبيعة ما يتوصل إليه المجتهد:

فهل هو حكم ظاهري في مقابل الحكم الواقعي؟ فلو أصاب المجتهد فإن الحكم الواقعي يكون فعليًا في حق المكلف المقلد له ولو أخطأ فغاية ما وقع هو أن المجتهد توصل لحكم ظاهري هو صورة أو شبح حكم ولا يكون امتثالُه مؤديا لامتثال الحكم الواقعي؟

أو أنّ ما يتوصل له المجتهد ويستنبطه هو شيء آخر غير الحكم؟

البعد الثاني: تصوير فوات المصلحة بخطأ المجتهد:

فإنه لا ريب في أن الأحكام الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد، ولو أخطأ المجتهد فإنه سيقع في محذور مخالفة التشريع الإلهي الواقعي، وبالتالي تفوت المصلحة عليه، وإن كان المكلف معذورا من الناحية التكليفية لجهله بالواقع فلا إثم عليه، إلا أنه سيكون مفوتا للمصلحة بعدم امتثاله للتكليف وهي خسارةٌ وضعية.

وانطلاقًا من هذين البعدين بعد الفراغ عن البناء على مسلك التخطئة، وجِدت توجيهات أربعة بين الأعلام في سبيل حل هذه الإشكالية. ونحن وإن كنا سنتعرض لها بالتفصيل حين البحث عن علاقة الحكم الظاهري بالحكم الواقعي، ولكن لا بأس بالإشارة إليها ههنا ولو على سبيل الإجمال، إكمالًا لمقتضيات البحث وإجلاءً لثمرته.

والتوجيهات الأربعة هي ما يلي: (1) مذهب الخطأ المفوت للملاك، و(2) مذهب المصلحة السلوكية أو الخطأ المشترك، و(3) مذهب جعل الحكم المماثل، و(4) مذهب المنجزية والمعذرية.

وبالتدقيق في هذه التوجيهات - وكما سيتضح - نجد أنها تشترك في أساس كلامي واحد هو ثبوت الحكم الواقعي المشترك بين العالمين والجاهلين وأن المجتهد قد يصيب وقد يخطئ. نعم، تختلف هذه التوجيهات فيما بينها في طبيعة رأي المجتهد حين الخطأ كما سيتضح.

التوجيه الأوّل: مذهب الخطأ المفوِّت للمِلاك

ويتضح هذا الاتجاه من خلال تقرير نقاط خمس:

1. لا إشكال في أن الشريعة أكملها الله تعالى بالوحي لنبيه (ص) الذي بلغها للأمة بالكتاب والسنة والإرشاد لحكم العقل، وشرحها الأئمة المعصومون (ع)، ولا يخلو فعل من حكم واقعي لله تعالى فيه.

2. إن مهمة الفقيه هي اكتشاف الحكم الإلهي المجعول في أصل الشريعة، وذلك عبر استعمال آلة الاستنباط وأدواته بالطرق والمناهج المقررة.

3. إن المجتهد: إن أصاب في اجتهاده لحكم الله الواقعي، فإن الحكم يصبح فعليا منجزا في حق المكلفين يجب عليهم امتثاله ويستحقون العقاب على تركه. وإن أخطأ: فإن الحكم الإلهي الواقعي يظل ثابتا على حاله ولا يتغير بسبب خطأ المجتهد، غايته أنه لا يكون فعليًا ومنجزًا، ومن ثم لا يؤاخذ المكلف على مخالفته؛ لأن فعلية التكليف وتنجيزه مشروطان بوصول التكليف كما هو واضح.

4. إن النتيجة الخاطئة التي توصل لها المجتهد ليست حكمًا شرعيًا إلهيًا، فلو توصل بالخطأ لحلية الغناء فإن الحكم الواقعي - وليكن حرمة الغناء مثلا - لا يتبدل بمجرد الخطأ، فلم يتبدل الحكم عما هو عليه في الواقع، ولا يعقل أن يحكم الشارع بحكمين في موضوع واحد هما الحلية والحرمة.

5. وبناء على ما تقدم من نقاط أربع، ذهب الأصوليّون إلى أن طبيعة الرأي الخاطئ من الناحية التشريعية هو حكم ظاهري شرعي:

أ. أما كونه حكمًا ظاهريا: فلكونه مستفادا من أدلةٍ قطعيةِ الصدور ظنية الدلالة، أو من أدلة ظنية الدلالة والصدور، وفي الحالتين لا يمكن نفي احتمال خطأ المجتهد وعدم مطابقة رأيه المستفاد من هذه الأدلة للواقع؛ إما لمشكلة دلاليّة أو لمشكلة في الصدور، ومع هذا الاحتمال يبقى رأي المجتهد مجرّد رأي ظاهري للحكم الشرعي وليس واقعيا بالضرورة.

ب. وأما كونه حكمًا شرعيًا: فلأنه مستفاد من الأدلة الموضوعة والممضاة من قبل الشارع المقدس للدلالة على الأحكام الشرعية الواقعية.

هذا هو المذهب المشهور لأعلام الطائفة المحقة (رضي الله عنهم) حتى زمان شيخنا الأعظم الأنصاري (رضي الله عنه)، حيث أشكل على هذا التوجيه وتبنى مذهب المصلحة السلوكية.

التوجيه الثاني: المصلحة السلوكية أو الخطأ المتدارك

أشكل الشيخ الأعظم (ره) على المذهب المشهور - مذهب الخطأ المفوت للملاك المتقدم بيانه - بأنه يتعارض مع قضية أساسية في التشريع، وهي أنّ إجماع المسلمين قائم على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وإن اختلفت مباني المسلمين الكلامية فيما يتعلق بهذا الإجماع، ولا إشكال في أن المصالح والمفاسد ثابتة في الواقع وإن لم تُعلم بل وإن قامت أمارة على خلاف الحكم الذي تقتضيه المصلحة والمفسدة:

فلو أخطأ المجتهد بإباحة الحرام أو تحريم الواجب وما أشبه، فإن المكلف المقلد يقع في المفسدة بفعل ما هو حرامٌ واقعا أو ترك ما هو واجب، وهذا يلزمُ منهُ تفويت المصلحة والوقوع في المفسدة.

ولما كان الآمر باتباع الأدلّة التي استند عليها المجتهد هو الله تعالى، فبالمآلِ يُسند إيقاع المكلف في المفسدة وتفويت المصلحة لله تعالى أيضًا، وهذه النسبة مستحيلة عقلًا.

ومن ناحيةٍ ثانية، لا يمكن القول بأن الحكم الشرعي ليس تابعا للمصالح والمفاسد، لبطلان ذلك.

ومن ناحية ثالثة، لا يمكن القول بالتصويب، لبطلان ذلك أيضًا كما سيأتي في الاستدلال على بطلان التصويب.

بل يستقر الإشكال بغض النظر عن التبعية للمصالح والمفاسد وبطلان التصويب، فإنّ مقتضى الأمر بامتثال مؤدى الأمارة وهو الوجوب مثلا، مع كون الحكم الواقعي هو الوجوب، هو جعل الحكمين المتماثلين، وهو مستحيل. وكذلك فإنه يلزم اجتماع الضدين في حال مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي مع أن كليهما مأمور به، وهو ما لا يمكن الالتزام به.

وبعبارة جامعة: يُشكل على التوجيه المشهور بأنه يلزم منه اجتماع المثلين، أو طلب الضدين، أو تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة من قبل الله، وكل ذلك مما لا يمكن الالتزام به.

ومن ثم لا بد من إيجاد حل عملي للإشكال يحافظ على مبدأ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ولا يلزم منه التصويب أو اجتماع المثلين والضدين.

وحاصل التوجيه الذي تقدم به الشيخ الأنصاري (ره) هو أن ملاك اعتبار وحجية الأمارات الشرعيّة إنما يقوم على الموضوعية لا الطريقية المحضة، والبناء – نتيجة لذلك – على وجود المصلحة السلوكية في الأمارة.

وبيان ذلك ما يلي:

إن المبنى المشهور في ملاك وعلة اعتبار الطرق والأمارات الشرعية عند الشارع المقدس هو أنّها جُعِلَت حجة شرعا على نحو الطريقية المحضة، أي أن وظيفتها مجرد الكشف عن مدلولها دون أن يكون لها أي أثر آخر سواء في مدلولها نفسه أم في غيره، ومن ثم فإن كانت الأمارة صادقة مطابقة للواقع فإنها تكشف عن الواقع الموضوعي وهو الحكم الشرعي الواقعي، وإن كانت كاذبة فإنها لا تكشف عن شيء ويبقى الواقع الموضوع مجهولا ويتعذر على المكلف امتثاله والعمل على طبقه فتفوق عليه مصلحة الحكم الواقعي أو يقع في مفسدة مخالفته.

بينما يذهب الشيخ الأنصاري (ره) إلى انّ ملاك وعلة اعتبار الطرق والأمارات عند الشارع المقدس هو أنها قد جُعِلت من لدن الشارع على نحو الموضوعية والسببية، بمعنى: أن وظيفتها تتعدى مجرد الكشف عن مدلولها الذي يفترض أنه الواقع الموضوعي الخارجي، بل تتسبب هذه الطرق والأمارات في حصول مصلحة زائدة على مصلحة الواقع التي اقتضت جعل حكم واقعي إلهي لأجل التوصل لتحقيقها بامتثالها.

وبعبارة أخرى: إن المراد من جعل الأمارات على نحو الموضوعية والسببية هو تضمنها بعدا تشريعيا زائدًا على التشريع الإلهي الأولي، ينبثق من مصلحة أخرى غير المصلحة الواقعية الموضوعية التي انبثق التكليف الإلهي الأولي عنها، وهذه المصلحة إنما توجد في نفس سلوك المكلف وعمله على طبق مؤدى الأمارة.

فهناك مصلحتان: الأولى هي مصلحة الحكم الواقعي، والثانية هي مصلحة السلوك والجري في مقام العمل والامتثال على طبق الأمارة التي نصبها الشارع لمعرفة أحكامه.

فقد قال الشيخ (ره) بهذا الأمر في كتابه الرسائل عند الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، وذلك في محاولة حل إشكال أن المجتهد في حال الخطأ يلتزم إما بتفويت المصلحة والإيقاع بالمفسدة بسبب الشارع أو أنه يلتزم بالتصويب.

فعولج هذا الإشكال - كما اتضح - بحيث لا يستلزم التصويب بأن المصلحة الواقعية موجودة قبل اجتهاد المجتهد. وأما علاجه بحيث لا يستلزم الإيقاع في المفسدة فبأنّه عند الخطأ تحدث مصلحة في نفس سلوك المكلف بالعمل بفتوى المجتهد المستندة للأمارة، فالملاك الواقعي الذي فات عل المكلف بسبب خطأ المجتهد المستند للأمارة قد عُوِّضَ بالمصلحة الحادثة في العمل والسلوك على طبق الأمارة.

ولأجل ذلك سمي هذا المسلك بالمصلحة السلوكية.

وقد اشتهر أنّ المصلحة السلوكية قد تكون مصلحة التسهيل على المكلفين بالتوصل لامتثال الأحكام الشرعية عن طريق الأمارات الظنية التي قد تخطئ الواقع.

وبعبارة ثانية يمكن أن يقال في بيان الجواب ما يلي:

إن حجية الأمارة عند الأشاعرة والمعتزلة وكذا عند الشيخ (ره) مجعولة من باب السببية، إلا أن السببية تختلف عند كل واحد منهم:

فالسببية عند الأشاعرة والمعتزلة مر بيانُها عند بيان التصويب لديهما. وأما السببية لدى الشيخ (ره) فحاصلها ما يلي:

إن الأمارات التي ثبتت حجيتها كما أنها قد تصيب الواقع فإنها قد تخالفه، كما لو كان الواقع حراما وقامت الأمارة على الوجوب أو الإباحة وهكذا. ولا يخفى أنّه في مثل كون الأمارة مبيحة والواقع حراما فإنّ سلوك الأمارة يؤدي بالمكلف للوقوع بالمفسدة، وكذا في العكس يؤدي سلوكها لتفويت المصلح، وذلك قبيح عقلًا، فلا بد من إيجاد العلاج.

والعلاج المقدم من الشيخ (ره) هو الالتزام بوجود مبرر في الالتزام بمؤدى الأمارة في هذه الحالات، وهو أن يكون في سلوك الأمارة والعمل بها مصلحةٌ يُتدارك بها مفسدة الواقع أو المصلحة الفائتة، وهذه المصلحة قامة في سلوك الأمارة، ومن ثم قد تختلف باختلاف سلوك الأمارة طولًا من حيث الزمان: فإن كان السلوك في تمام العمر فالمصلحة الموجودة في الأمارة قائمة طوال العمر، وإن كان في تمام الوقت فهي كذلك، وإن كان في أول الوقت فهي تتدارك أول الوقت وهكذا.

ولما كان الالتزام بهذا النحو من المصلحة لا يؤدي لتغير الواقع، فيندفع إشكال التصويب، ولما كانت لا تفوت المصلحة الواقعية أو تنافيها بل تتداركُها، اندفع الإشكال الثاني كما هو واضح.

وقد اختار هذا الرأي المحقق النائيني (ره) تبعًا للشيخ الأعظم.

التعقيب على هذا التوجيه

وسيأتي منّا في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي تعقيب على هذا التوجيه، ولكنّا سنقتصرُ ههنا على ما يناسب المقام، فندفع هذا التوجيه بثلاثة دفوع:

الدفع الأوّل:

إن سلوك الأمارة إنما هو العمل بمؤداها، فلا واقع لسلوك الأمارة إلا الإتيان بما احتوت عليه من تكليف. ومن ثمّ فالمصلحة السلوكية هي نفس المصلحة التي تقوم بمؤدّاها ولكن بعنوانٍ ثانوي هو عنوان سلوك الأمارة، وأمّا نفسُ السلوك فلا يعقل قيام المصلحة به لأنّه لا واقع له إلا الإتيان بالمؤدى كما هو واضح.

وعليه، فلو قامت الأمارة مثلا على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة وكان الواجب واقعًا هو صلاة الظهر، فإنّ المصلحة السلوكية في الأمارة تكمن في نفس إتيان صلاة الجمعة في يومها، ومن ثم تكون صلاة الظهر واجبة بالعنوان الأولي – الذي هو المصلحة الواقعية – وصلاة الجمعة واجبة بالعنوان الثانوي – الذي هو المصلحة السلوكيّة – ولا مضادّة بين الوجوبين من حيث المبادئ.

ولكن لمّا كان المعلوم من الخارج أن الواجب في كل يوم خمس صلوات، ومن ثم نعلم بأن صلاة الجمعة لا يمكن أن تكون واجبة واقعا على من قامت الأمارة عنده على وجوبِها بالعنوان الثانوي، وإلا لزم أن تكون كلا الصلاتين واجبة عليه واقعا في يوم الجمعة وهو خلاف الضرورة.

وبناءً عليه: يبقى إشكال التصويب قائمًا، لأن اشتمال صلاة على مصلحة ملزمة بعنوان ثانوي يؤدي لا محالة لانقلاب الوجوب التعييني لصلاة الظهر بحدها الشخصي للوجوب التعييني لصلاة الجمعة بعنوان ثانوي.

لما كان المعروف عند علمائنا اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين فلا يمكن أن يكون للعالم حكم وللجاهل حكم آخر، ومن ثمّ قرروا بطلان هذا النحو من التصويب الذي أشير له في كلمات شيخنا الأنصاري (ره)، على أنّه قد تقدم منا عدم تمامية الدليل على قاعدة الاشتراك.

الدفع الثاني:

وهو أنّه قد يلزم من هذا التوجيه اجتماع المصلحة والمفسدة في متعلق واحد.

فلو قامت الأمارة على إباحة العصير العنبي المغلي قبل ذهاب الثلث، وكان الواقع أنّه حرام، فحينئذ يكون العصير العنبي نفسه مشتملا على مصلحة بعنوان ثانوي وهو سلوك الأمارة وهي تتطلب إباحته، بينما يكون بالعنوان الأولي مشتملا على مفسدة ملزمة تتطلب حرمته، ومن الواضح عدم إمكان اجتماع مصلحة ومفسد في شيء واحد وجودا في الخارج هو هذا العصير الخارجي. ورغم أنّ الملاكين أحدهما أولي والآخر ثانوي، إلا أنّهما عنوان ومرآة لواقع العصير الموجود خارجا، ولا يمكن الجمع بين هذه المبادئ في شيء واحد ولو بعنوانين مختلفين إن كان المعنون واحدًا وجودًا.

الدفع الثالث:

لو رفعنا اليد عن جميع ما تقدم، فيكفي لرد هذا المبنى أنه قائم على جعل الحجية للأمارات من باب السببية، والصحيح أنها مجعولة من باب الطريقية المحضة للكشف عن المراد، لأن عمدة الدليل الدال على حجية الأمارة هو بناء العقلاء.

والنتيجة: أن اتجاه المصلحة السلوكية قد عرفت ما فيه، وللبحث تتمة عند الحديث عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

التوجيه الثالث: مذهب جعل الحكم المماثل

وحاصل هذا التوجيه: أن الظاهر من أدلة الحجية الآمرة باتباع الأمارات الشرعية هو جعل أحكام شرعية على طبقها مماثلة لما تدل عليه. وفي معنى جعل الحكم المماثل لما أفتى به المجتهد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون حجية الأمارات من باب الموضوعية. ومقتضى ذلك جعل الحكم المماثل لما أفتى به المجتهد سواء كان مطابقا للواقع أم لا، فتكون فتاوى المجتهد معبرة عن أحكام حقيقية فعلية متيقنة يتحقق الإجزاء بامتثالها ولا يجب إعادة أو قضاء ما فات على طبقها. وهو يقترب جدا من التصويب المعتزلي بالبيان الثاني المتقدم له.

الاحتمال الثاني: أن حجية الأمارات تكون من باب الطريقية. ومقتضى ذلك أن الحكم المماثل جُعِلَ من باب الكاشف للحكم الإلهي ومن باب الإيصال للمكلفين، فيكون الجعل مقصورا على صورة موافقة الأمارة للواقع، وأما في حالة خطئها فلا واقع لمؤداها حتى تكشف عنه. وبناء على ذلك، لن يتم اليقين بالحكم الشرعي الواقعي لا واقعا ولا تعبدا على أي تقدير، بل غاية ما هناك هو احتمال ثبوته عند قيام الأمارات

على تقدير موافقتها، ولكن يتحقق الإجزاء به ظاهرا وتترتب عليه الآثار الوضعية ما دام رأي المجتهد قائما على ذلك.

وأما إن تبدل رأي المجتهد أو زال فقد وقع البحث في إجزاء ما وقع على طبق الرأي السابق من حيث وجوب الإعادة أو القضاء ونقض الآثار الوضعية وما شابه، ويأتي التفصيل فيه في بحث الإجزاء.

التوجيه الرابع: مذهب المنجزية والمعذريّة

وهو ما ذكره صاحب الكفاية (ره)، حيث ذكر في بيانه أن حجية الأمارات عبارة عن المنجزية والمعذرية، بمعنى أنها تنجز الحكم الواقعي إن كانت صادقة ووافقت الواقع، وتعذّر المكلف إن أخطأت ولم تطابق الحكم الواقعي.

ويرى هذا المسلك أن مجرد تفويت مصلحة الواقع أو إلقاء المكلف في المفسدة لا محذور فيه إذا كان في التعبد بالطريق مصلحة تغلب مفسدة التفويت أو الإلقاء في المفسدة.

وبناء عليه، فالأمارة لا تتضمن حكما، أي أنها ليست سببا في حصول أي حكم ظاهري أو فعلي، وليس في الواقع أو الظاهر حكم غير الحكم الواقعي المذكور، بل إن الحكم الواقعي الأولي ينجز ويكون فعليا إن قطع به المكلف أو ظن به ظنا معتبرا، ويكون غير فعلي إن لم تدل عليه حجة شرعية من قطع أو ظن معتبر.

وفي الحقيقة فإن هذا الكلام من الآخوند (ره) يعود لمسلك الشيخ الأعظم (ره) وهو الالتزام بالمصلحة السلوكية؛ لأن مصلحة التعبد بالطريق من قبل المولى هي نفس مصلحة سلوك الطريق من قبل العبد المكلف، والفارق بينهما إنما هو فارق لفظي، خصوصا مع الالتفات إلى أن المحقق الخراساني (ره) يسلم بوجود شيء زائد على الطريقية المحضة في حال خطأ الأمارة وهو مصلحة الطريق على طبق تعبد المولى.

***

وقد انتهينا بذلك من استعراض الاتجاهات الموجودة في كلمات الأعلام في بحث التخطئة.

توجيه خامس مقترح

ويمكن أن يضاف جوابٌ آخر لمعالجة إشكالية فوات المصلحة ووقوع المكلف في المفسدة بناءً على مسلك التخطئة، وحاصله ما يلي:

إن الأحكام الشرعيّة تارة تلاحظ بنحو تجزيئي، بأن يُلحظ كل حكم شرعي مستقلا ومنفصلا عما عداه من الأحكام وبصرف النظر عن كونه جزءً من الشريعة الإسلامية. وتارة أخرى تُلاحظ الأحكام الشرعية بما هي جزءٌ من كلٍ هو الشريعة الإسلامية الكاملة. وكذلك المكلف يلاحظ شخصا جزئيًا مستقلا عن جسد الأمة. وتارة أخرى يُلاحظ بما هو فردٌ من أفراد الأمة والجماعة.

فلو لوحِظ الحكم الشرعي بلحاظ التجزئة فلا إشكال في أن المصلحة تفوت بسبب خطأ المجتهد، لأن خطأ المجتهد في اكتشاف الحكم يؤدي لوقوع المكلف في المفسدة أو تفويته للمصلحة.

وأما لو لوحظت الأحكام والمكلفين بنحو المنظومة والأمة فلا وجود لمشكلة فوات المصلحة، لأنّ لحاظ الأحكام بهذا النحو يوجِدُ مصلحتين أساسيتين: الأولى هي المصلحة الجزئية الفردية للمكلف الخاص في امتثال الحكم الخاص، والثانية هي المصلحة العامة الكلية للأمة باعتبارها كلًا يتبع الشريعة الإسلاميّة. فلو أخطأ المجتهد في اكتشاف حكم واقعي فإن الخطأ سيؤدي لوقوع بعض المكلفين في مفسدة مخالفة الواقع، ولكن هذه المفسدة الجزئية تندك وتضمحل في المصلحة العامة الكلية التي تتحقق بتطبيق

الأمة للشريعة، أي أن ما يتحقق من مفسدة للمكلف العامل بفتوى المجتهد المخطئ يُتدارك بمصلحة عمل الأمة للشريعة، فلا يُتصور وجود الخطأ أو الفوات للمصلحة.

والذي يبدو – والله العالم – أن الأحكام الشرعيّة إنما وضعت على النحو الثاني، وهو لحاظ الأحكام بنحو الكل والمنظومة دون التجزئة، أي أن المطلوب للشارع ليس مجرد تعبد كل مكلف مكلف بالحكم، بل المطلوب تعبد الأمة بالشريعة بما هي كل واحد، وهو ما يتحقق بتعبد كل مكلف بالحكم.

ومما يساعد على ذلك مجموعة أدلّة، منها آية النفر الصريحة في أن مطلوب الشارع المقدس هو الأمّة، فالتعبير بـ (القوم) في الآية ا لكريمة إشارة للأمة لا الأفراد.

ومنها بعض الآيات الواردة في بعث النبي (ص) مع رفع خصوصيته (ص)، كقوله تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم»، فالآية تتحدث عن مجتمع وأمة لا فرد دون فرد.

ومنها قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»، سواءٌ كان المقصود بالخطاب خصوص المؤمنين أم مطلق الناس.

فالشارع في جميع خطاباتها التي أشرنا لشيء منها لم يلحظ الأحكام الجزئية والأفراد الجزئيين بقدر ما لحظ كلي الشريعة وكلي الأمة. نعم، الأفراد والأحكام الجزئية ملحوظة في ضمن الكلي في مقام الامتثال.

إذا تقرّر ذلك، فإنّ تحقق كلي الشريعة والأمة لا يمكن أن يقع إلا بالاجتهاد المستمر وبأدواته المعتمدة من قبل الشارع. والمجتهدون الذين يعتمدون في استنباطهم على هذه الأدوات بشرٌ معرضون للخطأ، والله تعالى يعلم ذلك منهم، ورغم ذلك فقد كلف الله تعالى الأمة أن تعمل بالشريعة وتجتهد في استنباط الأحكام بأدوات الاجتهاد، فيُعلم من ذلك اغتفار الشارع لما قد يقع فيه بعض المجتهدين في بعض الأزمان

من أخطاء في بعض الأحكام التي يصيب مجتهدون آخرون، لاندكاك ما يسببه هذا الخطأ من مفسدة وتفويت للمصلحة الواقعية لدى بعض آحاد المكلفين في المصلحة العامة المتحققة بعمل الأمة بالشريعة.

ولا يبعد أن علماء الطائفة قد لاحظوا هذا المعنى والتفتوا له، فنحتمل احتمالا قويا أن الشيخ الأنصاري والمحقق الآخوند (رحمهما الله) كانا ناظرين لهذا المعنى، فمسلك المصلحة السلوكية يبدو أنه ناظر لملاحظة المجموع والمنظومة كأمة وشريعة، وتفصيل كل ذلك يأتي في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري إن شاء الله.

المطلب الرابع: أدلة القول بالتصويب

استدلّ القائلون بالتصويب على دليلين أساسيين هما الكتاب الكريم (زاده الله شرفا) والسنة المطهرة (على صاحبها وآله أفضل الصلاة والسلام)، ونتعرّض لذلك فيما يلي:

الدليل الأول: الكتاب الكريم

وهو الاستدلال بمجموعة من الآيات الكريمة الدالة على أن من لم يحكم بما أنزل الله تعالى فهو فاسق وكافر وظالم، وذلك في قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، وقوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون»، وقوله تعالى «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون».

وتقريب دلالة الآيات على المدّعى أن يقال: لا إشكال في وقوع الاختلاف بين المجتهدين في الفتوى، وبناءً على القول بالتخطئة فلا ريب في مخالفة بعضهم لحكم الله الواقعي، فيصدق على أحد من يختلف أنه حكم بغير ما أنزل الله، فيكون كافرا وظالما وفاسقا. والحال أن هذه النتيجة معلومة البطلان، لأن المجتهد إنما يعمل بقصد رضا الله تعالى عبر البحث عن الحكم الإلهي، وكيف يوصف من هذا شأنه بالكفر. والنتيجة من ذلك: بطلان مبنى التخطئة وتعيّن القول بالتصويب.

ولا يخفى ما في هذا الاستدلال، فإنّ الخطأ عذر عقلي مانع من مؤاخذة المكلف، وإلى هذا الحكم أرشد الكتاب الكريم والسنة المطهرة. ومن ثم فلا بد من فهم الآيات المتقدمة بأنها واردة في حال العمد بالحكم بغير ما انزل الله دون حال الخطأ.

الدليل الثاني: السنة المطهرة

وقد تمسك القائلون بالتصويب بالنبوي المروي في طريق المسلمين: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[2].

وتقريب دلالته على المدعى أن يقال: إن المستفاد من الحديث صلوح كل واحد من الصحابة للاهتداء به ولاتباعه، مع أن الخلاف وقع بينهم في أحكام كثيرة، وبناء على مذهب المخطئة فلا ريب في خطئ بعضهم أو كثير منهم، وهذا ينافي ما ثبت بالحديث من صلوحهم جميعا للاهتداء بهم. فلما كان الحديث دالا على أنهم جميعهم صالحون للاقتداء بهم، دل على أنهم جميعهم على صواب وإن كان ذلك في موارد الاختلاف، فتتم دلالة الحديث على المطلوب.

إلا أن هذا الاستدلال يلاحظ عليه جملة من الأمور:

1. إنّ الخبر ضعيف السند بل من الموضوعات.

2. إن الحديث مطلق لا يفرق بين عوام الصحابة الجهلاء وعلماء الصحابة، في حين أن من المعلوم عقلا وشرعا عدم استواء الجاهل والعالم في مقام تبليغ الأحكام، ومحل البحث إنما هو في العالم الذي يدعي القائلون بالتصويب عدم خطئه في

(2) المقرر: ورد هذا الحديث متنًا ومضمونًا في روايات ست بطرق مرفوعة ومختلفة تشترك في الضعف على مباني العامّة، وقد ردّها العامة مضمونًا أيضًا ببيانات متعددة منها ما أفاده الأستاذ (حفظه الله). انظر في ذلك مفصلًا: نظرات في حديث أصحابي كالنجوم، لصالح بن سعيد بن هلابي، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1390هـ - 1970م. وممن استقصى الأقوال بشكل واسع ومفصل: السيد علي الميلاني (حفظه الله) في رسالة مستقلة عنوانها (رسالة في حديث أصحابي كالنجوم) ضمن سلسلة رسائل في الأحاديث الموضوعة في كتب السنة.

الشرعيات لا في الجاهل، فلم يدع أحد أن الجاهل إن أفتى فكل ما يفتي به صواب.

ويمكن توجيه الحديث على أحد معنيين:

الأول: أن المراد هو صنف خاص من الصحابة، وهم الصفوة مثلًا أو الخاصة وإن كان الخطاب موجها للعامة.

الثاني: أن المراد ما أجمعت عليه الصحابة لا مستقل به كل واحد منهم، وذلك بقرينية التشبيه بالنجوم؛ فإنه يمكن حمل التشبيه على أن المقصود مجموع كل النجوم لا كل نجمين بمفردهما، بل المراد أن لكل نجم مجموعة دلالات معينة في الأوقات والاتجاهات تتكامل في دلالتها ولا تتناقض.

وعلى أي حال، فالحديث بعد غض النظر عن إشكاله السندي فإنه لا يستقيم دلاليًا.

***

ويمكن أن يضاف للمنع من القول بالتصويب الأشعري أنه يلزم منه اجتماع النقيضين؛ فإنّ من يعتقد بأنه لا حكم للواقعة قبل اعتقاده بها فكيف يعقل منه اعتقادُ وجود الحكم؟

وببيان أوضح: إذا فُرِضَ أن لوح الواقع خالٍ من الحكم للمسألة، فعن أي حكم يبحث المجتهد؟ وعن أي شيء يحتاط؟ ومِمَّ يحذر؟ فإنَّ اجتهاد المجتهد في الحقيقة بحثٌ عن المعدوم، والبحث عن المعدوم عبثٌ ومحال.

وأما التصويب المعتزلي فالمعروف بين أعلامنا الأصوليين عدم استحالته وإمكانه الذاتي إلا لو قام الدليل الخاص على خلافه، وهو ما ينبغي من أجله بحث مدى تمامية أدلة المخطّئة كما سيأتي.

والنتيجة مما تقدم أن الدليلين المستند لهما في كلمات القائلين بالتصويب مما لا يُساعد عليهما، مضافًا لعدم نهوض دليل من الكتاب والسنة على إثبات صحة التصويب: فإن التصويب الأشعري مستحيل في ذاته عقلا لاستلزامه اجتماع النقيضين كما مر بيانه[3].

---

(3) المُقرر:
للمصوبة في الفقهيات الظنيّة أدلة أخرى أيضًا لا تخلو من المناقشة من علماء العامة أيضًا:
منها: قوله تعالى «ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما»، بتقريب أنّ وصف داود وسليمان بالحكمة جاء في سياق المدح رغم حكمهما بحكمين متضادين "المستصفى للغزالي، ج2، ص425". ولكن رُدَّ ذلِك بأن المقصود من العلم والحكم تعلم طرق الاستنباط والاجتهاد، والمصيبُ فيهما واحدٌ هو سليمان عليه السلام "الإحكام للآمدي، ج4، ص235".
ومنها: قوله تعالى «ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين»، بتقريب أنهم كانوا مجتهدين واختلفوا في القطع أو الترك ثم أخبر تعالى بأن الوجهين جميعا حكم الله، وهو دال على التصويب "أصول الجصاص، ج2، ص383". ورُدَّ ذلك بأن القطع والترك حكم تخييري كالتخيير في الكفارات "عدة الأصول لأبي يعلى، ج5، ص1565" وبغير ذلك.
ومنها من السُّنّة الاستدلال بحديث تولية معاذ في القضاء في اليمن، ورُدّ بضعفه كما في "الإحكام، ج2، ص211".
ومنها من السنة: قصة الصلاة في بني قريظة وعدم إنكار النبي (ص) على أحدهم رغم اختلافهم، ورُدّ بأنّه دال على الاجتهاد دون الدلالة على تصويب آراء المجتهدين "الإحكام أيضًا، ج2، ص70".
ومنها الحديث الذي ذكره الأستاذ (حفظه الله)، وعقب عليه ابن حزم قائلًا: "تشبيه المشبه للمصيبين بالنجوم تشبيه فاسد وكذب ظاهر، لأن من أراد جهة مطلع الجدي فقام جهة مطلع السرطان لم يهتد بل ضل ضلالا بعيدا وأخطأ خطأ فاحشًا وخسر خسرانًا مبينا، وليس كل النجوم يهتدى بها في كل طريق، فبطل التشبيه المذكور، ووضح كذل ذلك الحديث وسقوطه" الإحكام ج2 ص62.

والصحيح ما يقوله مشهور علماء الطائفة من القول بالتخطئة، وإن كان لنا على ذلك نحو تحفظ كما يأتي.

ومنها أدلة إجماعية وعقلية ذكروها في محلها، وقد نوقشت نقاشا وافيًا. انظر للاستزادة: التصويب والتخطئة وأثرهما في مسائل أصول الفقه ومنهج المدرسة العقلية الحديثة، د. يحيى بن حسين الظلمي، نشر دار التدمُرِيّة بالرياض، ط1، 2014م.

المطلب الخامس: أدلة القول بالتخطئة

تعرّضنا عند الحديث عن أصل المسألة أنّ الأحكام الشرعيّة إما أن يوجد فيها نصٌّ أو أن لا يوجد فيها نص:

فأما ما كان فيه نص فإنه خارج عن حريم البحث؛ لاتفاق الجميع على وجود الحكم الإلهي الواحد فيه في لوح الواقع.

وإنما يقع البحث فيما لا يوجد فيه نصٌّ - بمعنى الدلالة النصيّة دون المجملة أو الظاهرة -، ومثله ما وجد فيه نصوص متعارضة أوجبت التساقط، فهو الذي يقع فيه الحديث عن التصويب أو التخطئة.

وقد تقدم استعراض أدلة المصوبة ونفيها، وأمّا المخطّئة، فقد تقدم في أول الحديث حول قاعدة الاشتراك أنّ علماء الطائفة المحقة قالوا بأن المتيقن من النصوص الصريحة من الكتاب الكريم والسنة الشريفة أن الله تعالى جعل لكل واقعة حكمًا، وهو ما يعني أن لكل واقعة حكما في لوح الواقع يصيبه المجتهد أو يخطئه.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: «اليومَ أكملتُ لكم دينَكُم وأتممتُ عليكُمْ نِعْمَتِيْ وَرَضِيْتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دينًا»، فإن ظاهر الآية القرآنية الكريمة أن لله في كل واقعة حكما سابقا على الاجتهاد، وإلا فإنّ كون أكثر الوقائع مما لا حكم له متنافٍ مع إكمال الدين.

ومن ذلك قوله تعالى: «ما فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»، فإنّ الآيتين بإطلاقهما تقتضيان أن ما من شيء إلا وهو في القرآن الكريم، ومقتضى ذلك الالتزام بشمولية الشريعة ومن ثم الالتزام بأن لله تعالى في كل واقعة حكمًا. وقد استعرضنا ما يتعلق بهذه الآيات الكريمة حين حديثنا عن الولاية التشريعية فليُراجَعْ.

ويساعد على ذلك مجموعة نصوص شريفة:

منها ما عن مولانا الباقر (ع) قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكل شيء حدا، وجعل عليه دليلا يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حدًا»، فإنّ مقتضى قوله (ع): «لم يدع شيئا تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله» يشمل بإطلاقه كل الوقائع في الحياة البشرية.

ومنها ما عن رئيس المذهب (ع) قال: «إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئا يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبدٌ يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله»، ودلالة الخبر جلية على استيعاب الشريعة لكل الأحكام.

ومنها قوله (ص) كما في البحار: «يا أيها الناس: ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد نهيتكم عنه وأمرتكم به»، فكل عمل وحكم إما أن يقرب للجنة أو يباعد عن النار وقد صدر به البيان الشرعي.

ومقتضى هذه الآيات الكريمة والروايات أن الأحكام التشريعية قد صدرت عنه تعالى في كل واقعة وحكم، فتكون الأحكام موجودة في الخارج كوجود الحقائق الموضوعية في عالم المادّة، فلا يكون دور الفقيه إلا استكشاف الحكم، فقد يصيبه وقد يخطئه.

وقد تعرضنا فيما مضى عند استعراض نصوص قاعدة الاشتراك للبحث حول مدى وجودو إطلاق لهذه النصوص لتكون شاملة للعالم والجاهل على حدٍ واحد، ولا يخفى أنّ الاستدلال بها للتخطئة مبتنٍ على وجود الإطلاق فيها دون ما إذا كانت مختصة بالعالم.

***

مضافًا لما تقدّم، فقد يُنقض على القول بالتصويب الأشعري والمعتزلي بعدم وجود أي دليل يدل على كون المجتهد مشرعًا: فإنّ مقتضى التصويب سواء الأشعري أم المعتزلي كون الفقيه مشرعًا وجاعلا للحكم باجتهاده، وغاية ما هناك من أدلّة في شأن الرجوع للعالم والفقيه إنما دلّ على أنه يستكشف ما في لوح الواقع لا أنه ينشئ ويشرّع.

***

وبناء على القول بالتخطئة يبحثُ الفقهاء عن مناشئ خطأ المجتهد، ويذكرونَ فيها أمورًا: منها الخطأ في فهم الدليل، أو الغفلة عن وجود المخصص للعام أو المقيد للمطلق، أو عدم الالتفات لوجود المعارض، أو عدم الوقوف على القرينة الصارفة، أو الاعتماد على الخبر المكذوب، والبحث فقهي يطلب من محله.

***

وقد اتّضح للآن أن تمامية دليل التخطئة تتوقف على البناء على أن لله تعالى في كل واقعة حكمًا، فإن بُنيَ عليها فلا مناص من القول بالتخطئة[4]، وإلّا فيُلتزم بالتصويب المعتزلي غير المستحيل عقلًا والذي يمكن حمل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من علمائنا عليه، بل يمكن عد القول بالحكم الظاهري في كلام بعضهم مصداقا من مصاديق التصويب المعتزلي.

(4) المقرر: وقد تعرض الشيخ (دام بقاؤه) إلى مناقشة هذه القاعدة كبرويا وصغرويًا في بحوث الحكم الشرعي في دروسه الأصولية للعام الماضي (1444هـ).

المبحث الثاني: أدلّة القول بالاشتراك ومناقشتها

والأدلّة التي يمكن الاستناد إليها لإثبات أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالمين والجاهلين بها أربعةٌ: الإجماع، والاستحالة العقليّة، والأخبار، وإطلاقات أدلّة الأحكام الأوليّة.

وفيما يلي عرضُها ونقاشُها دليلًا دليلًا:

الدليل الأول: الإجماع

قد يُدّعى الإجماع عند علماء الإمامية (رضي الله عنهم) على شمول الأحكام الواقعية للعالم والجاهل معًا، إما إجماعًا مباشرًا، أو من خلال إجماعهم على بطلان نظرية التصويب النافية لاشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل بها.

إلا أنّ هذا الدليل قابل للنقاش بمناقشات ثلاث:

أولًا: لو ثبت تحقق الإجماع، فإنّه مدركي قائم على الأدلة الآتية، ولا أقل من احتماله للمدركيّة، وهو كافٍ في سقوط الإجماع عن الاعتبار.

ثانيًا: التشكيك في تحقق هذا الإجماع، فإن رأي قدماء الطائفة ليس واضحًا في هذه المسألة؛ فإن كثيرا منهم كان يبني على حجية الأخبار لا من باب التعبد الظاهري بها وإنما من باب توريثها القطع بالحكم الواقعي. بل حتى المرحوم ابن قبة (ره) الذي اشتهر عنه القول بعدم حجية الأخبار الظنيّة للتنافي بينها وبين الأحكام الواقعيّة لا يمكنُ اعتبار رأيه داعما للقول بالاشتراك بالمعنى المشهور بين علمائنا؛ فإنَّ ابن قبة يبني على التنافي بين الحكم الواقعي وحجية الخبر الظني، مما يعني أنّه لو ثبتت الحجية كان ذلك دليلا عنده على تبدل الحكم الواقعي بحكم جديدٍ، وهذا ما يخالف رأي المتأخرين من علمائنا.

ثالثًا: إن رأي بعض علمائنا المتأخرين ليس واضحًا في القول بشمول الحكم الواقعي للإنسان الجاهل حتى مع مخالفة الحكم الواقعي، فصاحب الكفاية (ره) مثلًا ذكر في أحد الوجهين اللذين حاول بهما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري أن الحكمين في موارد الشك يختلفان في الرتبة: فالحكم الواقعي إن شُكَّ فيه يكون في رتبة الإنشاء فقط ولا يبلغ رتبة الفعليّة ويكون الحكم الظاهري في رتبة الفعليّة، ولا تضادّ بين حكم إنشائي وآخر فعلي، مما يعني أن الحكم الإنشائي يفقد فعليّته عند الشك به.

والمتحصل من جميع ذلك أن الإجماع المدعى على اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين غير واضح.

الدليل الثاني: الاستحالة العقلية

وذلك بأن يُدّعى استحالة اختصاص الحكم بالعالمين به عقلًا. ولو تمّ هذا الوجه فإن قاعدة اشتراك الحكم بين العالم والجاهل تكون تامّة وثابتة؛ لأنّ استحالة كل شيء تساوق لزوم تحقق نقيضه، فإذا استحال اختصاص الحكم بالعالم به لزم من ذلك شموله لغير العالم به.

ويمكن أن تُصوَّرَ الاستحالةُ بتقريبات أربعة، نستعرِضُها ثمّ نستعرض أبرز ما يمكنُ الجواب به عنها.

أولًا: تقريباتُ الاستحالة العقلية لاختصاص الحكم بالعالمين به

التقريب الأول: الدور الصريح

هو ما ذكره السيد الشهيد (أعلى الله مقامه)، وهو تقريب بدائي للدور نسبه الشهيد (ره) للعلامة الحلي (ره) في مقام رده المصوبة من العامة.

وحاصله أن يقال: إن العلم بالحكم يتوقف على الحكم، وذلك من باب توقف كل علم على معلومه، فإنَّ العلم بالحكم متوقف على الحكم، والحكم متوقف على العلم به أيضًا، وهذا دور مصرح وباطل.

ونوقِش هذا البيان بالتفريق بين الحكم والعلم المأخوذ في موضوعه، وذلك بتقريب أنّ العلم بالحكم إنما يتوقف على معلومه بالذات وهو ما يقع في أفق ذهن العالِم، وما

يتوقف على هذا العلم هو واقع ذلك الحكم، فالمتوقف غير المتوقف عليه، وبذلك ينتفي الدور.

التقريب الثاني: استحالة أن يولد العلمُ معلومَه

وهو ما نسبه الشيد الشهيد (ره) في تقريرات بحثه للمحقق النائيني (ره). وحاصله: إنّ دور العلم بكل شيء إنما هو دور الإراءة والكشف عن الشيء بعد الفراغ عن وجود ذلك الشيء، وليس العلمُ موجدًا لمعلومِه. ويترتب على ذلك استحالةُ أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم؛ لأنّ مقتضاه أنّ العلم بالحكم يصبحُ مولدًا لمعلومه.

ونلاحظ أن هذا التقريب للاستحالة يتم بغض النظر عن فكرة الدور.

وهذا الوجه صحيحٌ في ذاته مطابقٌ للوجدان، وسيأتي إمكان التخلص عنه فيما يلي من الأجوبة عند التعرض لإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

التقريب الثالث: استلزام الدور أو اللغوية

وهو ما ذكره السيد الشهيد (ره) في مباحث الأصول.

وحاصلُه: إنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم يستلزم إما الدور أو اللغوية: فإنّ غرض الشارع المقدّس من جعل الحكم المقيد بقيد العلم به لا يخلو من أحد أمرين وكلاهما باطل:

إما أن يكون الغرضُ هو أن يصبح الحكم دخيلا في سلسلة علل حصول العلم به ويحرك العبد نحو الامتثال. وهو مستحيلٌ عقلًا لاستلزامه الدور، لأنه يعني توقف العلم بالحكم على ذات الحكم.

وإما أن يكون الغرضُ الاكتفاء بحصول العلم بالحكم صدفةً ولا يُراد جعل الحكم في سلسلة أسباب حصول العلم به. وهذا يستلزم لغويّة صدور الحكم، لأنّ من علم صدفةً بهذا الحكم تحرك نحو امتثاله سواء أكان الحكم ثابتا في الواقع أم لا، ولا جدوى لحصول هذا الحكم ولا دورَ له في محركية العبد نحو الامتثال.

والإنصافُ أنّ هذا البيان حسنٌ في حدّ نفسه. ولكن يمكن أن يقال: إنه على اختيار الوجه الأوّل وهو أن يكون غرض المولى من إصدار الحكم إدخاله في سلسلة علل حصول العلم به لدى المكلّف، فلا وجهَ لتعليق الدور على غرض المولى أو ربطه به، فإنّ الدورَ منوطٌ في الحقيقة بوقوع الحكم في سلسلة علل حصول العلم به سواء جعله المولى أم لم يجعله، فمجرد الوقوع في هذه السلسة كافٍ في حصول الدور.

ومن ثمّ فإنّا سنحاول إعادة صياغة البيان المذكور بنحو يكون أكثر أتقانًا، فنقول:

إن الحكم الشرعي المقيد بقيد العلم به:

(أ) إن كان يقع في سلسلة علل حصول العلم به ولو في بعض الحالات، فهذا وإن لم يكن لغوًا لإمكانِ تعلق غرض المولى به، إلا أنّه دورٌ كما أفاد السيد الشهيد (ره).

(ب) وإن كان لا يقع في سلسلة علل حصول العلم به فإنّه سيُبتلى بمحذور اللغويّة، فلا فائدة في صدور حكم لا يقع في طريق حصول العلم به أصلًا.

ويرِدُ على هذا التقريب عين ما أشرنا له وسيأتي من تلافي الدور بفكرة الجعل والمجعول.

التقريب الرابع: استحالة وصول الحكم للمكلف

وهو ما ذكره السيد الشهيد (ره) أيضًا، فإن أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم الشرعي يقتضي استحالة وصول الحكم للمكلف. ويمكن تصوير الاستحالة بالنحو التالي:

(1) لا ريب في أن وصول الحكم للمكلف إنما يتحقق بالعلم بموضوع ذلك الحكم، فالعلم بالحكم متوقف على العلم بتمام أجزاء موضوعِه وتصورها ثم تصور الحكم كما هو واضح، نظيرَ تصوّر أي موضوع تمهيدًا لتصوّر المحمول.

(2) وبتطبيق ذلِك على حالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم الشرعي، فإنّ العلم بالحكم يتوقفُ على العلم بتمام أجزاء موضوعِه والتي منها العلمُ بذات الحكم.

(3) ولمّا كان كل علم حاضرًا في النفس بالعلم الحضوري الذي يستحيلُ أن يتعلق به علم حصولي، فلا معنى للعلم بالعلم بهذا الحكم إلا نفس العلم به.

(4) فينتهي الأمر لتوقف العلم بالحكم على العلم بالحكم، وهو من توقف الشيء على نفسه، وهو مستحيل.

ويمكنُ تقريبُ الاستحالة بوجهٍ آخر ، وهو أن يقال إن العلم بالعلم بالحكم متوقفٌ على العلم بالحكم. والعلم بالحكم المتوقف عليه متوقفٌ على العلم بموضوع الحكم، والعلم بموضوع الحكم متوقفٌ على العلم بتمام الأجزاء التي منها العلم بالحكم، فيكون العلم بالعلم بالحكم متوقفا على العلم بالحكم وهكذا.

فالنتيجةُ لزوم الدور: إمّا بالقول بأن العلم إن أخذ في موضوعه العلم به استحال وصوله للمكلف لأن وصوله للمكلف يستلزم توقف الشيء على نفسه بوضوح كما بيّناه في المراحل المذكورة لتقريب هذه الاستحالة، وهذا دورٌ مصرّح. أو القول بأنّ العلم بالعلم بالحكم يتوقفُ على العلم بالحكم بطريقة الدور المضمر المبين ثانيًا ضمن هذا التقريب.

ثانيًا: مناقشة الاستحالة العقلية بتقريباتها الأربعة

يُلاحظ بدايةً أن جميع التقريبات الأربعة للاستحالة العقلية مبنيّة على فرض اتّحاد الحكم المأخوذ في موضوعه العلم مع الحكم الذي يتعلق به هذا الحكم. فمجرّدُ افتراض المغايرة بين العلمين ينفي الاستحالة بتقريباتِها، ومن ثمّ فيجب لنفي الاستحالة إثبات المغايرة بين العلمين.

ويمكن ذكر إجابات أربع في المقام، نتعرض لها ولما يرتبط بها من مناقشات، ونختم بالإشارة لبحث جريان هذه الاستحالة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة.

الجواب الأول: التفريق بين العلمين بالجعل والمجعول

وذلك بأن يصوّرَ أخذُ العلم بالحكم في موضوع الحكم بأن يكون العلم بالجعلِ قد أخذ في موضوع المجعول، وهو ما ينفي الاستحالة بتقريباتها الأربعة المتقدمة.

وتوضيح الفرق بينهما تارة يتم تارة على مختار المحقق النائيني (ره) في التفريق بين الجعل والمجعول، وأخرى على مختار السيد الشهيد الصدر (ره) في ذلك، وهو ما نتعرض له:

أولًا: الجعل والمجعول بناء على مبنى المحقق النائيني

فسر المحقق النائيني (ره) الفرق بين الجعل والمجعول بأن الحكم الشرعي المجعول على نحو القضية الحقيقية له وجودان أحدهما وجود جعلي والآخر مجعولي. وبيانُ ذلِك أنّ الله تعالى عندما يفرض وجوب الصوم على المكلف فإنّ ذلك يكون مفروضا على نحو القضيّة الحقيقية، أي ما كان موضوعها مقدر الوجود، وهو الوجود الجعلي أو مرحلة الجعل، ثمّ بعد وجود المكلف الجامع للشرائط خارجًا ودخول شهر الصيام يصبحُ هذا الوجوبُ مفروضا على المكلف الجزئي على نحو القضية الخارجيّة، وهو الوجود المجعولي أو مرحلة المجعول.

فالحكم الشرعي له وجودان: وجود جعلي، هو وجود موضوعه تقديرًا، وجود مجعولي، وهو وجود موضوعه فعلا.

وبناءً على ذلِك يمكن رفع الاستحالة العقليّة، فالشارع حينما يجعل وجوب الصوم على المكلف يمكنه أن يأخذ قيد العلم بالجعل في موضوع الجعل مقدر الوجود بنحوٍ ما لم يتحقق العلم لا يتحقق وجوب الصلاة، ومتى تحقق العلم بالجعل تحقق الوجود الفعلي وهو المسمى بالمجعول.

فمتعلق العلم المأخوذ في موضوع الحكم إنما هو الوجود الجعلي للحكم، وما يترتب على هذا العلم إنما هو الوجود المجعولي له.

وبناءً على هذا البيان تزول الاستحالة بوجهها الأول وهو الدور؛ لاختلاف العِلمَين.

وبناء عليه تزول الاستحالة بتقريبها الثاني وهو أن العلم لا يولد معلومه؛ لاختلاف العلمين.

وبناء عليه تزول الاستحالة بوجهها الثالث الذي ذكره السيد الشهيد (ره) من لزوم الدور أو اللغويّة، فيبيّن السيد الشهيد (ره) بأنّه بناء على التمييز بين الجعل والمجعول يمكن حل إشكالي الدور واللغويّة وذلك بافتراض أن الوجود المجعولي للحكم لا يقع في سلسلة العلم به حتى يستلزم الدور ويمكن افتراض الوجود الجعلي للحكم واقعا في سلسلة العلم به فلا تلزم اللغويّة.

وبناء عليه أيضًا تزول الاستحالة بوجهها الرابع وهو استحالة وصول العلم للمكلف؛ لأنّ وصول الحكم للمكلف لا يخلو من أحد وجهين:

إما أن يقصد به وصول وجوده الجعلي، ومن ثم فهو غير متوقف على العلم بتحقق موضوعه حتى يلزم توقف العلم بالحكم على العلم بالعلم به.

وإما أن يقصد به وصول وجودوه المجعولي، وهو وإن توقف على العلم بتحقق جميع أجزاء الموضوع ومنها العلم، إلا أنه إنما يؤدي لتوقف العلم بالوجود المجعولي على العلم بالوجود الجعلي وهذا مما لا دور فيه.

ومع فرض أن العلم معلوم بالذات ولا يتعلق به العلم الحصولي، فإنّ العلم بالمجعول سيترتب على العلم بالجعل وهو مما لا استحالة فيه.

***

والنتيجة من جميع ما تقدم أنه وفقا للتفريق بين الجعل والمجعول باختلافهما في الوجود على مبنى المحقق النائيني (ره) تزول الاستحالات العقلية الأربع.

إشكال السيد الخوئي (ره) على المحقق النائيني

أشكل سيدنا الخوئي (ره) في مصباح الأصول على مختار المحقق النائيني (ره) بأنّ البناء على كون فعلية الحكم مقيدةً بالعلم بالجعل تستدعي تحديد المقصود من ذلك العلم بالجعل أهوَ شخص من أصبح الحكم فعليا في حقه أم غيره. مثلًا: إذا قال المولى لزيدٍ: يجب عليك الحجُّ عند استطاعتك وعلمك بالجعل، فإنّ فعليّة الحكم بناءً على مختار المحقق النائيني يصح أن تكون متوقفة بالعلم لاختلاف الجعل والمجعول، ولكن من هو المقصود بكون العلم بالجعل فعليا في حقه؟

فلو كان المقصود بالجعل هو غير زيدٍ، فلا معنى لكون الجعل في حق إنسان موجبا لفعلية حكم في حق إنسان آخر.

ولو كان المقصود هو زيد نفسه، فيشكل على ذلك بأن الجعل في حق زيد ليس هو إلا الفعليّة، فالفعليّة تعني نسبة الجعل لشخص بخصوصه.

فالفرق بين الجعل والمجعول هو أن الجعل لا ينسب لمكلف خاص والمجعول يعني انتساب الجعل نفسه لمكلف خاص، فالجعل إذا انتسل لزيد بخصوصه كان ذلك عبارة عن الفعلية، فيكون ثبوت الفعليّة متوقفا على العلم بالفعلية، فيعود محذور الدور من جديد.

إلا أن تمامية الإشكال تبتني على الالتزام بعدم وجود شق ثالث، فإنه (ره) بنى على أنه إما أن يكون الحكم فعليا في حق زيد أو أن يكون الحكم فعليا في حق شخص آخر فيدور الأمر بين هذين الاحتمالين والمفروض أن المتعين هو وجود الحكم فعليا في حق زيد فيلزم الدور.

والصحيح وجود شق ثلاث وهو أن يلتزم بأن الجعل لا يؤخذ منسوبا لزيد أو لعمر بل يؤخذ على كليته، وهو أن يكون المقصود العلم بأصل التشريع في الإسلام،

فمتى علمت بالشريعة الإسلامية من أن هناك وجوب جهر في صلاة المغرب مثلا صار الوجوب فعليا عليك، فالعليّة منوطة بأصل التشريع لا بالتشريع في حق زيد أو عمرو، وكذا إن علمت بأن الله تعالى قد شرع وجوب الحج في حق المستطيع واستطعت صار وجوب الحج في حقك فعليًا.

والنتيجةُ أنّه لا يتم الإشكال ويبقى جواب الاستحالة على مبنى المحقق النائيني (ره) تامًا.

ثانيًا: الجعل والمجعول بناء على مبنى السيد الشهيد

أنكر السيد الشهيد (ره) في غير موضع من تقريراته الأُصوليّة التفسير المتقدم للجعل والمجعول ولم يقبل تعدد وجود الحكم الإنشائي بأن يكون موضوعه مقدر الوجود تارة وفعليا أخرى، بل أصر على أن الحكم الإنشائي ليس له إلا وجود واحد يحصل بالجعل التشريعي له. وقد أشار لذلك في مواضع منها مناقشته لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية وغيره من الموارد.

ولكن يمكن معالجة الاستحالة بما بيّنه (ره) في موارد أخرى من تفسيره للفرق بين الجعل والمجعول ويأتي بيانُه بشكل مفصل في محله، وذلِك بالتالي:

إن هذا الوجود الواحد للحكم وإن كان يمكن تسميته بالجعل تارة وبالمجعول أخرى بلحاظ انتسابه للفاعل تارة وللقابل أخرى، كالفرق بين الوجود والإيجاد، إلا أنه يكفي في تحققه الوجودُ التقديري الحاصل في ذهن المولى لهذا العلم عند التشريع كما هو شأن جميع أجزاء الموضوع في القضايا الحقيقية التي يكون موضوعها مقدر الوجود.

فعلي سبيل المثال حينما يقول المولى: الحج واجب، فإنّه افترض موضوع الوجوب وهو المكلف المستطيع مقدرَ الوجود، وهذا التقدير لوجود الموضوع كافٍ. ولا يتوقف تحقق هذا الوجوب على تحقق العلم بالحكم خارجا لدى المكلف حتى يستلزم توليد العلم لمعلومه، فإن المحقق النائيني إنما لجأ لاعتبار وجودين أحدهما تقديري والآخر فعلي حذرا من هذا الإشكال، وأمّا بناء على مختار السيد الشهيد لا يلزم توليد العلم لمعلومه، فيكفي في تحقق الموضوع مجرد تقديره.

وأما تحقق أجزاء الموضوع بما فيها حصول العلم للمكلف خارجا فيوجد في المقام احتمالان:

إما أن يُلتزم بأنه لا يتولد منه شيء أصلا حتى يُبحث عن أن الذي يتولد منه هل هو متعلق هذا العلم لتأتي وجوه الاستحالة الأربعة المتقدمة أو هو شيء جديد مغاير لمتعلقه، وهو ما يعني أن أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم راجع إلى أن العلم بالجعل صار شرطا في القضية الشرطية التي جعلها الشارع، ومع تحقق هذا الشرط لا يتحقق شيء جديدٌ أصلًا باسم المجعول أو باسم الفعليّة، وغايتُه أنه يترتب التنجيز العقلي على تحقق أجزاء الموضوع ومنها هذا العلم دون توسط شيء بينها وبينه، وهذا مما لا استحالة فيه.

وإما أن يلتزم بأنه يتولد منه شيء ولكن هذا الشيء ليس عبارة عن نفس متعلق هذا العلم ولا عبارة عن فعلية المجعول بوصفها وجودا جديدا للحكم كما تخيله المحقق النائيني (ره) ، بل هو عبارة عن فاعلية الحكم بمعنى صحة انتسابه للمكلف، أو هو صدق طرفية المكلف لذلك الحكم، وقد أوضحه السيد (ره) بما لا مزيد عليه عند حديثه عن البراءة الواقعية أو الظاهرية المستفادة من حديث الرفع وسيأتي التعرض له مفصلًا.

المناقشة فيما ذكره (ره)

إلا أنّ ما أفاده السيد (ره) من رفع للاستحالة غير تام؛ لأنّه لو كان مجرد التعدد الاعتباري الذهني والوهمي كافيا لرفع محذور الدور الحقيقي لزم إمكان دفع أي دورٍ بتوسط التعدد الاعتباري.

وإن قلت بأن الدور في المقام ليس دورًا حقيقيًا بل هو دور اعتباري، كان ذلِك خروجًا عن المبنى والمسلك في أمثال هذه المسائل فإن الفرض أن الدور حقيقي لا اعتباري.

ولا يمكن القول بأنّ العلم بالجعل يؤخذ في موضوع فاعليّة الجعل ومن ثم تنتفي الاستحالة، فإنّ فاعلية الحكم إدراكٌ عقلي لا علاقة للشارع المقدس به من قريب أو بعيد، وإنما البحث في أخذ العلم بالحكم المجعول من قبل الشارع لا من قبل العقل.

إشكالٌ وجواب:

انتهينا إلى أن هذا الوجه تامٌ بناءً على مختار المحقق النائيني (ره) في التفريق بين الجعل والمجعول وينفع لنفي الاستحالة العقلية بتقريباتها الأربعة المتقدمة. ولكن يردُ بعد ذلك إشكالٌ أهم من التقريبات الأربعة المتقدمة:

وحاصله: قد ثبت لحد الآن إمكان أخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول، ففي كل مورد يُشك فيه بأخذ العلم بالجعل في فعلية المجعول أو عدم أخذه فإنه يمكن نفي ذلك بإطلاق الخطاب. أما لو شُكَّ بأن العلم بفعلية المجعول هل أخذ في موضوع فعلية الجعل فلا يمكن جريان الإطلاق؛ للزوم الدور والتهافت.

وعليه فإن جواب المحقق النائيني (ره) لا يكون صالحاً في هذا المقام. نعم، يصلح جواباً لذلك جواب السيد الشهيد (ره) في مورد الشك في العلم بالجعل، ولكن كيف يتم ذلك لو كان عند المولى حكم قد أخذ فيه فعليّة المجعول قيدا في موضوع الفعلية؟ وكيف يتوصل المولى لبيان هذا الملاك المقيَّد؟

فجواب المحقق النائيني (ره) أخص من المدعى فلا يصلح في جميع الحالات، وجواب السيد الشهيد (ره) وإن صلح لكنه مبتلى بشيء آخر.

إلا أن هذا الإشكال يمكن الإجابة عنه بأن هذه الحالة، وهي الشك في أن العلم بفعلية المجعول هل أخذ في موضوع فعلية الجعل، هي عينُها وفي جوهرها التصويب المستحيل، لأن فعلية الحكم أخذت في موضوع الحكم، ومع عدم العلم بذلك فلا حكم في الواقع.

وتظهر الثمرة في أنه لو قبلنا بجريان الوجوه السابقة للاستحالة في المقام ففي كل مورد يشك فيه بأن العلم بفعلية المجعول أخذ في موضوع الحكم أم لا فإنه يمكن التمسك بإطلاق الدليل على جميع الأقوال في التقابل بين الإطلاق والتقييد، لأن الإطلاق سيكون مفروضا على المولى ولا يمكن أن يكون كاشفا عن الإطلاق في مبادئ الحكم، ومن ثمّ فلا يبقى بأيدينا إلا خصوص الأدلة اللبية على قاعدة الاشتراك كالإجماع والتسالم أو الضرورة، وهي على فرض تماميتها سيقتصر فيها على خصوص القدر المتيقن من الاشتراك.

ومن ثم فلا بد من استئناف جواب جديد في هذه المسألة غير جواب المحقق النائيني (ره) المرتبط بمراتب الحكم.

ويمكن أن يقال في الجواب عن الاستحالة العقليّة هو ما يلي: إنّه لا ريب في أن أخذ العلم في موضوع الحكم بالنحو المذكور غير معقول لاستلزام الدور أو الخلف، سوى أن المولى يمكنه تحقيق ذلِك بطريق آخر.

وحاصله أنه قد تقدم أن الحكم لا يكون فعليا في حق المكلف إلا مع تحقق العلم بكبرى الجعل وصغرى المجعول، فالعلم بالجعل له مدخلية في تحقق فعلية المجعول بالنحو الذي إذا انعدم فيه العلم بالجعل فلا يمكن أن يتحقق علم بالمجعول حتى يكون الحكم فعليًا.

وفي المقام يمكن للمولى أن يأخذ القيد من خلال ذكر علته لا معلوله، أو ملزومه لا لازمه، لأن فعليّة المجعول تتحقق عند تحقق العلم بالجعل، فلو كان المولى بصدد تقييد موضوع الحكم بفعلية المجعول فلا يأخذ العلم بالجعل، فإنه وإن كان صحيحا تعذرُ أخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم المجعول مباشرة، إلا أن هذا العلم بالحكم الفعلي يتحقق عند العلم بالجعل، فلو أراد التوصل لهذا القيد فإنه يستطيع ذلك من خلال ذلك العلة أو اللازم، خصوصا وأن العلم بفعلية المجعول لا يتحقق إلا مع العلم بالجعل.

وعليه: فلو شككنا في أن العلم بفعلية المجعول هل أخذ في موضوع الحكم، سوف ننظر إلى أن المولى هل أخذ العلم بالجعل في الموضوع؟ فإن أخذه استكشفنا من ذلك أن العلم بفعلية لا مجعول أخذ أيضا وإلا فالحكم مطلق.

ولا يخفى أن هذا الكلام لا يتم إلا على مبنى المحقق النائيني من الالتزام بتعدد الجعل والمجعول.

نتيجة الجواب الأول.

والنتيجة أن الوجه الأول إنما يتم وفق بيان المحقق النائيني (ره) ولا نجد إشكالًا فيه، دون جواب السيد الشهيد (ره).

الجواب الثاني: أن المأخوذ في الموضوع هو العلم بإبراز الحكم

وهو ما ذكره السيد الشهيد (ره) أيضًا. وحاصله أنّ المأخوذ في موضوع الحكم هو العلم بإبراز الحكم، فيؤخذ العلم بإبراز الحكم موضوعا لشخص الحكم المبرز، ومن المعلوم أن الإبراز لا يتوقف على وجود الحُكم بل يتوقف على وجود المُبرِز.

وهو نظير ما لو قال المولى لعبيده: من سمع منكم كلامي فليأتني بالماء. فالفعليّة تكون في خصوص من سمع الخطاب وأُبرِزَ له.

فالعلم المأخوذ في موضوع الحكم هو العلم بإبراز الحكم من قِبَل المولى لا العلم بذات الحكم، وما يترتب على تحقق هذا العلم هو الحكم ذاته. ولا حاجة ههنا للالتفات للفرق بين الجعل والمجعول.

والإنصاف أنّ هذا الجواب غير تامٍ وذلك من ناحيتين:

الأولى: إن العلم بالإبراز – والذي يمكن أن يكون دخيلا في غرض المولى – عادةً ما يكون هو العلم بالإبراز المعبّر عن الحكم، لا الإبراز اللفظي على مستوى إنشاء اللفظ، بمعنى أن المولى إنما يأخذ العلم بالإبراز المعبر عن الحكم في موضوع ذلك الحكم، وهذا يتضمن أخذ العلم في الحكم في موضوع ذلك الحكم، ومن ثمّ ترجع وجوه الاستحالة السابقة.

الثانية: سلمنا، ولكنّ الجواب أخصّ من المدعى، فإنّه لا يجري في جميع الموارد؛ إذ أن جملة من الموارد ظاهرة في أن المأخوذ هو العلم بالحكم لا إبراز الحكم. مثلًا: سيأتي أنّ مما ادعي استثناؤه من قاعدة الاشتراك من قصر في موضع التمام، وفي الرواية: «إن كانت قُرِأَت عليه آيةُ السفر أعاد»، فالمأخوذُ في موضوع الحكم بالإعادة هو قيد العلم بالحكم وليس العلم بإبراز الحكم.

الجواب الثالث: التمسك بحصة التوأمة.

وهو ما ذكره المحقق العراقي (ره) في بحث التوصلي والتعبدي من تقريرات الآملي (ره) من الاعتماد على حصة التوأمة، ونحاول بيانها بقدر ما تسنى لنا فهمها من كلامه (ره):

إنّ الذات التي يطرأ عليها القيد تكونُ متضيقة في نفسها ولا تنطبق على ذات لم يطرأ عليها القيد. مثلاً: إن المعلول يتضيق بالعلة، فالحرارة الصادرة عن النار وإن لم تصدر من النار بوصف صدورها عن النار بل الصادرُ عن النار هو ذات الحرار، إلا أن الحرارة متضيّقة بأنها صادرة عن النار ولا تنطبق على مثل الحرارة الصادرة عن الشمس.

والمقام من هذا القبيل، فالمكلف في قولنا: (المكلف العالم بوجوب الصلاة) متضيق ولا ينطبق على المكلف الجاهل بالوجوب، فيمكن للمولى الإشارة لهذه الذات على وزان القضيّة الحينية، أي المكلف حين علمه بالقيد بالحكم، فيقول: أوجبت الصلاة على هذا المكلف، من دون أخذ وصف العالم بالحكم في الموضوع لا قيدا ولا تقيدًا.

وبعبارة أخرى، فإن المولى إذا كان يريد تخصيص الحكم بالعالم به، وقال مثلا: يجب الجهر على المكلف، من دون تحديد المكلف، فإن كان المقصود به المكلف العالم بالحكم فسيلزم الدور، وإن كان المقصود منه المكلف المطلق من حيث العلم والجهل فسيلزم منه خلف ما يريده وهو التوصل لاختصاص الحكم بالعالم. وإنما يمكن للمولى تخصيص الحكم بالعالم بأن يجعل الحكم بوجوب الجهر على المكلف التوأم مع العلم بوجوب الجهر، أي المكلف المقارِن للعمل بوجوب الجهر.

فيضعُ المولى الوجوب على هذا المكلف بنحو تكون هذه التوأمية مرآة لواقع وذات المكلف المقارِن، وليست مرآةً للمكلف المقيد بالعلم أو المطلق، بل واقع المكلف المقارن للعلم حسب.

هذه المرآتية قضية مألوفة عند العقلاء، مثلًا حينما يقال: علي بن أبي طالب (ع) خاصف النعل، فإن (خاص النعل) لم يجعل قيدا في ذات عليه بل أخذ مرآة لذاته المقدسة. فالتقييد ليس تقييدا حقيقة بل هو من قبيل المقارن الاتفاقي، وهذا لا يلزم فيه محذور الدور أو الخلف أو غير ذلك.

إلا أنّ هذا مما يمكن الخدشة فيه من ناحيتين:

الأولى: إن العلم إذا لم يلحظ بنحو القيدية في متعلق الحكم أو بنحو التقييد للزم أن يكون الوجوب موضوعا لمطلق المكلف حتمًا، فإنّ الضيق والتقييد يحصل بملاحظة العلم إما بنحو القيدية أو التقيّد، وإذا فرض عدم ملاحظتهما فإنّ الجعل يكون منصبا على المطلق، فتعود المشكلة من جديد.

الثانية: إن المفهوم الكلي لا يمكن تضييقه إلا بلحاظ تقييده بمفهوم آخر، فكيف يمكن أن يتضيق مفهوم المكلف بنحو لا ينطبق على المكلف الجاهل بمجرد لحاظ مفهوم المكلف غير الملحوظ فيه التقيد بالعالم؟

فليس لمبنى حصة التوأمة أساس صحيح في عالم المفاهيم الكلية. نعم، إن كلامه (ره) مقبول في العين الخارجيّة مع ملاحظة ذاتها دون أوصافها، فيشار لإنسان معين مثلًا ويؤمر بإكرامه مع فرض أن هذا المكلف متصف بأوصاف أخذت قهرا فيها دون لحاظها في الأمر بالإكرام، وأين هذا من المفهوم الكلي الذي لا يمكن تضييقه إلا بلحاظ تقيده بمفهوم آخر؟

والنتيجة: أن ما أفاده (ره) لا يصحح رفع الاستحالة.

الجواب الرابع: التمسك بمتمم الجعل

وهو ما بيّنه وأوضحه المحقق النائيني (ره) في فوائد الأصول ونسبت إليه، وإن كان في كلمات الآخوند الخراساني (ره) نوعُ إشارةٍ لها[5].

ونستعرضُ هذه النظريّة أولًا بشرحها وبيان ما تقوم عليه، ثمّ نتعرض لذكر المناقشات التي وردت عليها.

أولًا: بيان نظرية متمم الجعل

يقوم فهم نظرية متمم الجعل، والتي طرحها المحقق النائيني (ره) في موارد متعددة منها بحث التعبدي والتوصلي، على أمور ثلاثة تقومُ عليها:

الأمر الأول: إن مورد النظرية هو الانقسامات الثانوية للحكم لا الأولية، أي الانقسامات التي لا تتصور إلا بعد تحقق الحكم، كأخذ قصد القربة في الصلاة أو قصد الأمر فيها أو أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم وما أشبه، وأما الانقسامات الأوليّة للحكم – كانقسام الرقبة لمؤمنة وغير مؤمنة – فلا تتصور فيه هذه النظرية.

الأمر الثاني: إن النظرية تقوم على أن الإهمال غير معقول في الواقع، فملاك الحكم واقعا إما أن يكون مطلقا أو مقيدًا، وهكذا فالحكم إما أن يكون مطلقا شاملا

(5) أشار الشيخ (حفظه الله) هنا لفائدة علمية هامة، وهي أنه ليس القصدُ من القول بأن في كلمات الآخوند (ره) نوع إشارة وجذور لنظرية متمم الجعل الاستنقاص من أعيان الطائفة والعياذ بالله، بل الغرض هو الإشارة لضرورة التأمل والتدقيق في كلمات الأعلام، فإنّ كثيرا منها ينطوي على درر وفوائد يتسنى للإنسان استخراجها وتقديمها بحلة قشيبة وصورة أوضح.

للجاهل والعالم أو مقيدًا. نعم، إن الإهمال ممكنٌ في مقام الإبراز والإثبات دون مقام الثبوت.

الأمر الثالث: إن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو من تقابل الملكة والعدم، ومن ثم فكلما استحال التقييد في موردٍ استحال الإطلاق فيه أيضًا. وبناءً عليه فإذا ثبت استحالةُ أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص الحكم استحال تقييد الحكم بالعالم به في ذات هذا الحكم

وإذا اتّضحت هذه الأمور، فقد قال (ره) في بيان هذه النظريّة في بحث التوصلي والتعبدي من فوائد الأصول ما يلي:

«إنه ينحصر كيفية الاعتبار بمتمم الجعل، ولا علاج له سوى ذلك، فلا بد للمولى الذي لا يحصل غرضه إلا بقصد الامتثال من تعدد الأمر بعدَ ما لا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد، فيحتالُ في الوصول إلى غرضه. وليس هذان الأمران عن ملاك واحد يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل واجب في واجب، بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمر واحد، ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمم الجعل، فإن معناه هو تتميم الجعل الأول الذي لم يستوفِ تمام غرض المولى، فليس للأمرين إلا امتثال واحد وعقاب واحد».

وشرحُ ذلِك أن يقال:

إن حاصل فكرة متمم الجعل أن يُصدر المولى خطابين أو تكليفين يكون الأول منهما مهملا من حيث التقييد بالعالم ومن حيث الإطلاق، فيقول مثلًا: (قصر في صلاتك إن كانت مسافرا) من دون تقييد ذلك بالعلم بالسفر أو الجهل به، ثم يصدر خطاب آخر يقول فيه: (قصر في صلاتك أيها المسافر إن كنت عالمًا) ويكون هذا الخطاب مقيدا للخطاب الأول، والنتيجة من الخطابين أن وجوب التقصير منحصر بمن يكون عالمًا.

فالخطاب الثاني متمم للجعل في الخطاب الأوّل. ووجه أنه (متمم للجعل) أن المولى لا يمكنه الوصول للتقييد إلا من خلال أن يجعل الخطاب الأول مهملًا ثم يتممه بخطاب آخر يتم الغرض والهدف المتوخى من الجعل الأوّل الذي لا يمكن أن يُجعل إلا مهملًا.

وببركة فكرة متمم الجعل يلتزم بانتفاء الاستحالة؛ لأنّ المولى يصدر خطابا مهملًا، ثم يصدر خطابًا آخر يقيّده، فلا يلزم الدور أو الاستحالة بكامل وجوهها.

والنقاش واقعٌ في كلا الجعلين اللذين ذكرهما المحقق النائيني (ره):

النقاش في الجعل الأول:

وقد ذكر السيد الخوئي (ره) له مناقشتين:

المناقشة الأولى للسيد الخوئي (ره)

ولم يرتض سيدنا الخوئي (ره) كلام المحقق النائيني (ره)، فأشكل عليه في المحاضرات نقضًا وحلًا:

أما النقض، فبأنه لا إشكال في أنّ الممكن يستحيل أن يحيط بالواجب، فالإنسان يستحيل عليه الإحاطة بذات الباري تعالى. فإذا كان علم الإنسان بذات الله مستحيلا، فسيكون جهله بالذات الإلهيّة ضروريًا. والحال أنّ التقابل بين استحالة العلم واستحالة الجهل من تقابل الملكة والعدم، ولو كان استحالة أحدهما تستلزم استحالة الآخر للزم استحالة الجهل في مفروض المقام، والحال أنه ضروري.

وأما الحل، فبأنّ قابليّة المحل المعتبرة في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصية في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعية أو جنسيّة، ومن هنا ذكر الفلاسفةُ أن القابلية المعتبرة بين الأعدام والملكات ليست القابلية الشخصية بخصوصها

في كل مورد، بل الأعم منها ومن القابلية الصنفية والنوعية والجنسية حسب اختلاف المقامات.

فلو فرضنا أن إنسانا فقد حسًا وهو البصر مثلا، فلا يمكن له العلم من خلال ذلك الحس؛ لأن من فقد حسا فقد علمًا، لكن يبقى مصداقًا للجاهل بالسمع مع أن شخص المورد لا توجد فيه قابليّة العلم بالسمع، وما ذلك إلا لأنّ نوعه – وهو الإنسان – يمكن فيه القابليّة.

وفي المقام فإن الحكم المذكور يمكن تقييده بقيدٍ آخر غير العلم بالحكم؛ إذ الانتفاء في مورد خاص لا في النوع والجنس حتى يقال بالاستحالة. والنتيجة أنه لا ملازمة بين الأعدام والملكات في الإمكان والاستحالة.

جواب السيد الشهيد (ره)

والسيد الشهيد (ره) لم يرتض كلام السيد الخوئي (ره)، فأجاب عن النقض والحل:

فأما عن النقض بأن انتفاء شيء لا يستلزم انتفاء مقابله، فبأن النقض في غير محله؛ لأن النقض في كلام المحقق النائيني (ره) موجه للتقابل بين الملكة والعدم، والتقابل بين الجهل والعلم ليس تقابل ملكة وعدم بل هو تقابل نقيضين. نعم، يمكن أن يقال عرفًا إن الجهل والعلم ملكة وعدم، ولكن في عالم التقرر الثبوتي هما نقيضان.

وأما عن الحل، فبأن القول بأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العد والملكة ليس ناتجا عن دليل لفظي من آية أو رواية حتى نُحاكم بالاصطلاح الفلسفي للعدم والملكة، وغاية ما هناك أن الأصوليين حينما أرادوا إجراء مقدمات الحكم في بحث المطلق والمقيد قرروا أن المحل لا بد وأن يكون قابلا للتقييد حتى يكون قابلا

للإطلاق ومن ثم وقع الكلام بينهم في تحديد نوع التقابل. فليس البحث دائرا مدار الملكة والعدم، بل يدور مدار أن جريان الإطلاق هل يشترط فيه قابلية المحل للتقييد أم لا؟ والمحقق النائيني (ره) ذهب للاشتراط. هذا كل ما في المقام.

والإنصافُ تمامية إيرادي السيد الشهيد (ره).

المناقشة الثانية للسيد الخوئي (ره)

وهي ما أوردها في المحاضرات أيضًا، وحاصلها أن استحالة التقييد تستلزم الإطلاق بالضرورة وإن كان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم؛ لإن الإهمال في الجعل غير معقول في مقام الثبوت.

وفي الحقيقة فإن هذا الإشكال إكمال للنقض الوارد في المناقشة الأولى؛ فإنّه في مقام النقض ذكر أن استحالة ا علم تستدعي ثبوت الجهل بالضرورة، وهنا أيضا استحالة التقييد تستدعي ضرورة الإطلاق.

وقد أجاب عن ذلك السيد الشهيد (ره) بما حاصله أن تمامية الإشكال تقوم على أن يكون المحقق النائيني (ره) قد ادعى الإهمال في الملاك والغرض المولوي، وهو غير حاصل؛ فإنه (ره) صرح بأن الملاك لا يخلو من الإطلاق أو التقييد، غايته أن المولى في مقام الجعل تعذر عليه تقييد الحكم بالعلم به للزوم المحذور المذكور.

هذا كله مع أن السيد الخوئي (ره) صرّح في غير هذه المسألة بضرورة استحالة الإطلاق عند استحالة التقييد.

النقاش في الجعل الثاني:

وهو المعبر عنه بمتمم الجعل.

وتارة يراد منه أن العلم بالجعل الأول أخذ في فعلية الجعل الثاني ومن ثم يكون الجعل الأول مهملا والثاني متمما. وهذا في الحقيقة تطويل للمسافة دون طائل، فإن محذور الاستحالة العقلية يمكن دفعه بنفس مختاره (ره) في أخذ العلم بالجعل في موضوع فعلية المجعول دون حاجة لهذا التطويل أو التطوير للدليل.

وتارة يراد منه أخذ العلم بفعلية المجعول الأول في موضوع فعلية المجعول الثاني، وهنا وإن لم يلزم التهافت أو الدور، إلا أنّ الجعل الأول لكي يكون فعليا لا بد من أن يتحقق موضوع الجعل الثاني، وهو - أي تحقق موضوع الجعل الثاني - لا يمكن أن يكون إلا في حالتين:

الأولى: أن يكون موضوع الجعل الثاني مقيدًا بالخصوصية للفرد.

الثانية: أن يكون موضوع الجعل الثاني مطلقا ويشمل الفرد بإطلاقه.

والمفروض أن الجعل الأول ليس مطلقا ولا مقيدًا، بل مهمل، ومن ثمّ فلا ينطبق على فرد في الخارج.

فالجعل الثاني إما إن يكون لغوا حسب الفرض الأول، أو غير معقول على الفرض الثاني.

ويضاف لذلك أن تمام فكرة متمم الجعل مبنية على ما التزم به (ره) من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، أما لو بني على ما هو الصحيح من أن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب فمتى ما استحال أحدهما صار الآخر ضروريًا فلا يتم ما أفاده (ره).

والحاصل: أن التمسك بفكرة متمم الجعل لا ينفع لنفي الاستحالة العقليّة.

نتيجة المناقشات والوجه المختار

وقد تبيّن أن ما يصلح ردًا على الاستحالة العقلية هو الوجه الأولى بالتفريق بين الجعل والمجعول بالنحو الذي بينّاه.

ويمكن أن يقال: إن قواعد استحالة الدور والتسلسل واجتماع النقيضين لا تجري في الأحكام الشرعية؛ فإنما هي أمور اعتباريّة، والقواعد المذكورة ترتبط بالوجود والحقائق التكوينية. فلا موجب للإشكال أساسًا ولا محذور في التقييد ولا استحالة عقليّة.

الاستحالة العقليّة والشبهة الموضوعية

إن جميع العلاجات لوجوه الاستحالة العقليّة إنما تمت من خلال افتراض المغايرة بين الحكم المأخوذ في موضوع العلم والمتعلق الذي فرض لذلك العلم أيا كان الوجه، وذلك كله إنما يتم في الشبهات الحكمية التي يكون الإنسان فيها جاهلا بالجعل والإبراز. وأما الشبهات الموضوعية فقد يقال باستحكام شبهة استحالة اختصاص الأحكام بالعالمين بها وعدم شمولها للشاك فيها على نحو الشبهة الموضوعية.

والوجه في ذلك أن من يشك في الحكم بنحو الشبهة الموضوعيّة فإنه لا يجعل أصل الجعل والإبراز حتى ترد الوجوه المتقدم، بل المجهول عنده هو نفس فعلية الحكم، فإن كان جهله بفعلية الحكم يرفع عنه فعلية الحكم كان ذلك مفاد أخذ العلم بالفعلية في موضوع الفعليّة فترجع الاستحالة المذكورة.

مثلًا: إذا كان الحكم بوجوب الحج ثابتًا عندي، وأشك في الاستطاعة من عدمها، فالمجهول عندي هو فعلية الحكم. والمفترض أن الجهل بفعليّة الحكم يرفع فعليّة الحكم بمقتضى البراءة، وهذا يعني أنّا أخذنا العلم بالفعليّة في موضوع الفعليّة، فتكون الفعلية متوقفة على الفعليّة فيرجع الإشكال.

ولكن ذلك يمكن الإجابة عنه بأحد جوابين:

أما الجواب الأول، فهو أن يكون المقصود من اختصاص الحكم بالعالم به اختصاصه بمن يعلم تمامية الملاك المقتضي للحكم مع افتراض أن هذا العلم ليس دخيلا في تمامية الملاك وإن كان دخيلا في فعلية الحكم.

بمعنى أن الشارع المقدس أخذ هذا العلم قيدا في الحكم لا لأنه دخيل في الملاك الذي يقتضي الحكم، بل لدخالته في رفع المانع أمام ذلك المقتضي، فلولا هذا العلم لكن يبتلى بملاك التزاحم مع مصلحة أخرى كمصلحة إطلاق العنان أو غيرها مما يختص في رأي المولى بحال الشك، فيكون هذا العلم رافعا للمانع أمام ذلك المقتضي وليس دخيلا في أصل الاقتضاء، فتحصل المغايرة وتنتفي الاستحالة.

وأما المقتضي فيتم بتحقق جميع الأجزاء والقيود الدخيلة في موضوع الحكم عند هذا العلم، فالعلم بتماميّة الملاك المقتضي للحكم أخذ في موضوع فعلية الحكم، فمن علم بتمامية الملاك صار الحكم فعليها بشأنه، فيتم التغاير بين الحكم المأخوذ في موضوعه العلم والمتعلق المفروض لذلك العلم: فالأول هو فعلية الحكم والثاني هو تمامية الملاك المقتضي للحكم.

وأما الجواب الثاني، فهو أن نعمد لعلاج الاستحالة حتى على فرض كون العلم المأخوذ في موضوع العلم كحال باقي أجزاء الموضوع، وذلك بأن يقال التالي:

إن المراد من اختصاص الحكم بالعالم وعدم شموله للشاك على نحو الشبهة الموضوعية عبارة عن اختصاصه بمن يعلم بتحقق كل ما له دخل في فعلية هذا الحكم

عدا نفس هذا العلم، فبتحقق هذا العلم تصبح الفعلية تامة. وهذا يعني أن العلم بباقي أجزاء الموضوع أخذ في موضوع الفعلية التامة للحكم، فليس الحكم بالفعلية التامة مأخوذا في موضوع الفعلية التامة حتى يتحد الحكم المأخوذ في موضوعه العلم مع متعلق ذلك العلم ويؤدي للاستحالة، بل العلم بباقي أجزاء الموضوع أخذ في موضوع الفعلية التامة.

وهذا المقدار من المغايرة بين الحكم المأخوذ في موضوع العلم والمتعلقّ الذي فرض ذلك العلم يكفي لدفع الاستحالة، فتصبح حرمة شرب الخمر مثلا غير فعلية بشأن من لا يعلم بخمرية هذا المائع على نحو الشبهة الموضوعية وإن كان خمرا في الواقع.

نتيجة الاستدلال بالاستحالة العقلية

وقد انتهينا إلى عدم تماميّة الاستدلال بالاستحالة العقلية على اختصاص الأحكام بالعالمين بها دون الجاهلين، سواءً بالمناقشة الأولى التي ذكرها المحقق النائيني (ره) من التفريق بين الجعل والمجعول فإنها تامة، أم بالمناقشة التي ارتضيناها وهي أن الحكم أمر اعتباري ولا ترد فيه إشكالات الدور والاستحالة وما أشبه مما يتعلق بالأمور التكوينيّة لا الاعتباريّة.

الدليل الثالث: الروايات الشريفة

وقد ادعى الشيخ الأعظم (ره) ومثله الآخوند (ره) تواتر النصوص على الاشتراك. أما المحقق النائيني (ره) فقد منع من هذا التواتر كما في الفوائد. وأما الشهيد الصدر (ره) فقد عبر عنها بالاستفاضة كما في الحلقة الثالثة، وهو الصحيح.

والوجه في ذلك أن النصوص المذكورة لا تتوفر فيها الشروط المعتبرة في حصول التواتر عند المشهور، فإنّ المشهور أن التواتر يشترط فيه اجتماع شروط أولها أن يبلغ رواة الخبر في كل طبقة من الكثرة ما يمتنع معه اتفاقهم على الكذب، وحددوا ذلك بمثل اثني عشر راوٍ. وفي الروايات محل البحث لا يتحقق فيها هذا التواتر، فإن مصدرها كتاب الكافي أو المحاسن للبرقي أو الفصول المهمة وما أشبهها من مصادر حديثية معدودة غير متعددة. فالروايات أخبار آحاد، وأقصى ما يتصور فيها الاستفاضة.

إلا لو ادّعي بأن التواتر ليس لفظيا وليس معنويًا بل هو تواتر إجمالي، فإنه وإن كان الصحيح عدم وجود هذا النوع من التواتر فهو الآخر يشترط فيه التعدد في الطبقات.

فالنتيجةُ أنّ الروايات ليست متواترة في المقام.

والظاهرُ أنّ الروايات المدعى الاستناد إليها هي روايات الاحتياط اتي ذكر أغلبها صاحب الوسائل (ره) في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي، وأخبار التعلّم، وأخبار شمول الأحكام للكفار، ويمكن أن يضاف لها ما دل على أن لله تعالى في كل واقعة حكمًا. وسوف نقسم النصوص على طوائف خمس كما يلي:

الطائفة الأولى: ما دل على أن لله تعالى في كل واقعة حكما

وهي مجموعة روايات نكتفي بنقل عشرة منها، ولن نعقب عليها بالتعقيب السندي المفصّل بل سنكتفي في الجواب بما سنذكره أخيرًا:

فمنها: ما رواه الشيخ الكليني (ره) عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي اَلْقُرْآنِ تِبْيَانَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لاَ يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أُنْزِلَ فِي اَلْقُرْآنِ إِلاَّ وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ».

وهذه الرواية تشير لقاعدة كلامية ذات بعد مهم في الفكر الإسلامي عموما والإمامي خصوصا، وهي شمولية الشريعة المقدسة، ولم نجد من أفرد لها بحثا مفصلا ومستقلًا. وقد تعرضنا لشيء من ذلك عند الحديث عن الولاية التشريعية وتبيانيّة القرآن لكل شيء وذلك في بحث الحكم الشرعي وتقسيماته.

ومنها ما رواه (ره) بإسناده عن علي بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ عَنْ عُمَرَ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلاَّ أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَهُ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدّاً وَ جَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدّاً».

ومنها ما رواه (ره) عن عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ هَارُونَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ يَقُولُ: «مَا خَلَقَ اللَّهُ حَلاَلاً وَلاَ حَرَاماً إِلاَّ وَلَهُ حَدٌّ كَحَدِّ الدَّارِ فَمَا كَانَ مِنَ الطَّرِيقِ فَهُوَ مِنَ الطَّرِيقِ وَمَا كَانَ مِنَ الدَّارِ فَهُوَ مِنَ الدَّارِ حَتَّى أَرْشُ الْخَدْشِ فَمَا سِوَاهُ وَالْجَلْدَةِ وَنِصْفِ الْجَلْدَةِ».

وما رواه (ره) عن عَلِيّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ».

وما رواه (ره) عن عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: «إِذَا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ فِي بَعْضِ حَدِيثِهِ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى عَنِ الْقِيلِ وَالْقَالِ وَفَسَادِ الْمَالِ وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ».

وما رواه (ره) بإسناده عن محمد بن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَمَّنْ حَدَّثَهُ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلاَّ وَلَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنْ لاَ تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ».

ومنها ما رواه (ره) بإسناده عن مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا مَضَى وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ».

ومنها ما رواه (ره) بإسناده عن محمد بن يحيى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلاَمُ يَقُولُ: «قَدْ وَلَدَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَأَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَفِيهِ بَدْءُ الْخَلْقِ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ فِيهِ خَبَرُ السَّمَاءِ وَخَبَرُ الْأَرْضِ وَخَبَرُ الْجَنَّةِ وَخَبَرُ النَّارِ وَخَبَرُ مَا كَانَ وَخَبَرُ مَا هُوَ كَائِنٌ، أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظُرُ إِلَى كَفِّي، إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ».

ومنها ما رواه (ره) عن عِدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَفَصْلُ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ».

ومنها ما رواه (ره) عن عدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: أَكُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَوْ تَقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ».

***

وتقريب دلالة هذه الروايات على المدعى يتوقف على تمامية أمرين:

أما الأول، فهو التسليم بكبرى أن لله تعالى في كل واقعة حكما، فما من حادثة إلى يوم القيامة أو عمل من أعمال المكلفين إلا ولله تعالى فيه حكم من الأحكام الشرعيّة.

وأما الثاني، فهو دلالة النصوص المذكورة على اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين بأن تكون الأحكام الثابتة مشتركة بين الجميع وفي كل الأحوال ولا تختص بمن علم بها دون الجاهل بها.

فلو خدشت إحدى المقدمتين كان ذلك موجبا لرفع اليد عن الاستدلال المذكور.

وسنكتفي بنقض المقدمة الأولى، فإنّ ملاحظة النصوص المتقدمة يصعب من خلالها البناء على صلاحيتها للدلالة على أن لله تعالى في كل واقعة حكما، فإنّ أغلب النصوص المذكورة ضعيفة السند، مضافًا إلى أنها على فرض سلامتها السنديّة أخبارُ

آحاد، والمفروض أنّ هذه المسألة - أي كبرى أن لله تعالى في كل واقعة حكما - من المسائل الكلامية الأساسية والمحورية في الدين وتقوم عليها مجموعة من أبحاث علوم الكلام والفقه والأصول، ومثل هذه المسائل إنما تثبت بالتواتر أو بالنصوص القطعيّة دون أخبار الآحاد.

ويمكن التخلص من التعقيب السندي بالبناء كبرويًا على مسلك السيد الشهيد (ره) من تطبيق أسس حساب الاحتِمال في إثبات التواتر، ومن شأن ذلك إيجاد زيادة ملحوظة في عدد الأحاديث المتواترة. كما ويمكن ملاحظة مثل المبنى الذي يطبقه الفاضل المعاصر السيد محمد رضا السيستاني (حفظه الله) من التعويل في المضامين على ما ورد في مصادر الجمهور ومن ثم تقوية احتمال الصدور وصولا للتواتر. وفي الحقيقة فإنّ التعقيب السندي هو المانع الأبرز، فإن تمَّ ما ذُكِرَ آنفًا من رد عليه فإنّ روايات الطائفة الأولى تكون تامة من حيث المقتضى.

وهذا كله بغضّ النظر عما مرّ عند البحث عن الحكم الشرعي وأقسامه والولاية عليه من النقاش في معنى قوله تعالى: «تبيانًا لكل شيء».

ويضاف لذلك إشكالٌ آخر في الدلالة، فإنّ مقتضى صحة أن لله تعالى في كل واقعةٍ حكمًا شمولُها للأحكام المباحة، مع أنّ جعل الأحكام المباحة إما لغوٌ أو تحصيل للحاصل وإن قلنا بمحاولة السيد الشهيد (ره) من تقسيم الإباحة لاقتضائية ولا اقتضائيّة، على النحو الذي مرّ في بحث الحكم الشرعي وتفصيلاته. ولكن مرّ أن هذا التعقيب لا يرِد، حيث إنّا أكثر ميلًا للبناء على أن الأحكام التكليفية أربعة لا تشمل المباح، وكما ونبني - تبعا لذلك - على أن باب العبادات ليس تابعا للمصالح الأمريّة بل ملاكها التقرب لله تعالى، بل يشمل ذلك حتى المعاملات على تفصيلٍ مرّ بيانه في محله.

الطائفة الثانية: الروايات المتضمنة للزوم السؤال والتعلم

وهي مجموعة من الأخبار:

الرواية الأولى: معتبرة مسعدة بن زياد عن الصادق (ع):

وهي ما رواه الشيخ المفيد (ره) في الأمالي قال: أَخْبَرَنِي أَبُو اَلْقَاسِمِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ قُولَوَيْهِ رَحِمَهُ اَللَّهُ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اَللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ اَلْحِمْيَرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنِي هَارُونُ بْنُ مُسْلِمٍ: قَالَ حَدَّثَنِي مَسْعَدَةُ بْنُ زِيَادٍ قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ وَقَدْ سُئِلَ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى (فَلِلَّهِ اَلْحُجَّةُ اَلْبَالِغَةُ) فَقَالَ: «إِذَا كَانَ يَوْمُ اَلْقِيَامَةِ قَالَ اَللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ أَكُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ لَهُ: أَفَلاَ عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟ وَإِنْ قَالَ: كُنْتُ جَاهِلاً، قَالَ لَهُ: أَفَلاَ تَعَلَّمْتَ؟ فَيَخْصِمُهُ، فَتِلْكَ اَلْحُجَّةُ اَلْبَالِغَةُ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَلْقِهِ».

وتدل الرواية على أن الجاهل ليس معذورًا من خلال قوله (ع): «أفلا تعلمت» جوابًا على التمسك بكون العبد جاهلًا، فلو كان الجاهل معذورًا لاكتُفِيَ منه التمسك بادعاء الجهل، ولكن الإجابة عنه بـ «أفلا تعلمت» يثبت أن الجاهل مطالب بالأحكام ومكلف بها، ومن ثم يجب عليه السؤال حتى يعلم ويعمل، وهو معنى استحقاق الجاهل المخالف للواقع العقاب. والنتيجة أنّ الرواية دالة على شمول الأحكام للعالمين والجاهلين بها على السواء.

والرواية معتبرة سندًا.

الرواية الثانية: مرسلة يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه:

وهي ما رواه الشيخ الكليني (ره) بسنده عن عليّ بن إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ اَلرَّحْمَنِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو اَلْحَسَنِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ هَلْ يَسَعُ اَلنَّاسَ تَرْكُ اَلْمَسْأَلَةِ عَمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ؟ فَقَالَ: لاَ».

ودلالة الرواية واضحة، فإنّها تفيد أن الإنسان مطالب بالسؤال عما لا يعلمه ولا عذرَ له في ترك السؤال، ومفاد ذلك أنه مكلفٌ بما ترك السؤال عنه ومطالبٌ به.

إلا أنّ الرواية ساقطة من حيثُ السند للإرسال بين يونس وبعض أصحابه، إلا أن يُدَّعى التسوية بين مراسيله (ره) ومسانيده إمّا تمسكًا بعبارة الشيخ الطوسي (ره) من أنّ الطائفة سوّت بين مراسيل محمد بن أبي عمير والبزنطي وصفوان وغيرهم من الثقات بدخول يونس تحت (غيرهم)، أو أنّ يُلتزم بكبرى أصحاب الإجماع الداخل فيها يونُس بشهادة الكشي (ره).

الرواية الثالثة: ما رواه يونس عن أبي جعفر الأحول:

وهي ما رواها الشيخ البرقي (ره) في المحاسن بسنده عن أحمد عن أبيه عن يُونُسَ بْنِ عَبْدِ اَلرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ اَلْأَحْوَلِ وَاِسْمُهُ مُحَمَّدُ بْنُ اَلنُّعْمَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: «لاَ يَسَعُ اَلنَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا أَوْ يَتَفَقَّهُوا».

وتقريب الدلالة بالرواية كسابقتها.

الرواية الرابعة: خبر الفضلاء الثلاثة:

وهي ما رواه الشيخ الكليني (ره) بسنده عن محمد بن يحيى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَبُرَيْدٍ اَلْعِجْلِيِّ قَالُوا:

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ لِحُمْرَانَ بْنِ أَعْيَنَ فِي شَيْءٍ سَأَلَهُ إِنَّمَا يَهْلِكُ اَلنَّاسُ لِأَنَّهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ».

وتدل الروايات الثلاث الأخيرة على المدعى من حيث العموم؛ فإنَّ الجاهل داخلٌ في الناس الذين يهلكون لعدم السؤال ولا يسعهم ترك المسألة والتفقه، فالحكم ثابتٌ في حقهم إن تركوا السؤال، وما ذلك إلا لكونهم مشمولين بالتكاليف ومشتركين فيها مع العالم، وهو المطلوب.

***

والطائفة الثانية تامّة الدلالة وإن لم يثبت سند بعضها؛ فإنّه يكفي فيها وجود رواية واحدة معتبرة سندًا للدلالة على المطلوب. وستأتي المناقشة الإجماليّة على روايات هذه الطائفة وما يليها.

الطائفة الثالثة: الروايات المتضمنة للأمر بالتفقه في الدين

ونذكر منها روايتين:

منها خبر المفضل بن عمر، وهو ما رواه الشيخ الكليني (ره) بسنده عن الحسين بن محمد عن اَلْقَاسِمِ بْنِ اَلرَّبِيعِ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ يَقُولُ: «عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اَللَّهِ، وَلاَ تَكُونُوا أَعْرَابًا، فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اَللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اَللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ اَلْقِيَامَةِ وَلَمْ يُزَكِّ لَهُ عَمَلًا».

وتدل الرواية بقوله (ع) «فإنه من لم يتفقه» على أن الجاهل غير معذور، ومن ثم فإنه مطالب بأن يتفقه في دين الله، فلو لم يتفقه فيه لم ينظر الله له ولم يزك له عمله،

ومن ثم فهي دالة على وجوب السؤال والاستفهام، وهو كاشف عن كون الجاهل مطالبا ومكلفا فلو لم يكن كذلك ما كان ليطالب بمثل هذا الأمر.

ومنها: خبر أبان بن تغلب، وهو ما رواه الشيخ الكليني (ره) بسنده عن محمد بن إسماعيل عن اَلْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ اِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ قَالَ: «لَوَدِدْتُ أَنَّ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُءُوسُهُمْ بِالسِّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا» .

ودلالتها على الرواية واضحة أيضًا، فإنه لو كان معذورا فلا وجه لضربه بالسياط فإنما يضرب بالسياط العالم لا الجاهل.

والنتيجة أن دلالة الطائفة الثالثة على المطلوب واضحة.

***

الطائفتان الرابعة والخامسة: ما تضمن سؤال أهل الذكر والأمر بالاحتياط

فمن الطائفة الرابعة ما رواه الشيخ الكليني (ره) بسند إلى حمزةَ بن الطيار «أَنَّهُ عَرَضَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ بَعْضَ خُطَبِ أَبِيهِ، حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَوْضِعا مِنْهَا قَالَ لَهُ: كُفَّ وَاُسْكُتْ، ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اَللَّهِ عَلَيْهِ اَلسَّلاَمُ: إِنَّهُ لاَ يَسَعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لاَ تَعْلَمُونَ إِلاَّ اَلْكَفُّ عَنْهُ وَاَلتَّثَبُّتُ وَاَلرَّدُّ إِلَى أَئِمَّةِ اَلْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى اَلْقَصْدِ وَيَجْلُوَ عَنْكُمْ فِيهِ اَلْعَمَى وَيُعَرِّفُوكُمْ فِيهِ اَلْحَقَّ، قَالَ اَللَّهُ تَعَالَى: فَسْئَلُوا أَهْلَ اَلذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ».

ومن الخامسة: ما تضمن الأمر بالاحتياط وعُبِّرَ فيها بمثل (أخوك دينك فاحتط لدينك) و(دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) و(الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) وأضرابها من الروايات.

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات أنّها دالة على وجوب الاحتياط عند الشك، مما يكشف على مطلوبية الاحتياط ورجحانه، ومن ثم تدل بالدلالة الالتزامية على أن التكليف المحتمل على فرض الشك فيه داخل في الاحتياط أيضًا، فالشاكُّ في تكليفٍ مطالبٌ بالاحتياطِ به، وإلا لم يكن هناك وجه لأن يتصدى المولى للأمر بالاحتياط.

وبعبارة أخرى: إن تصدي المولى لأمر الشاك بالاحتياط كاشف عن أن الشاك – وهو من مصاديق الجاهل بالحكم – مكلف به أيضًا، وهذا بخلاف الحسن العقلي للاحتياط حال الشك الذي لا يستلزم شمول التكليف له، فإنّه بناءً على تصدي الشارع للأمر بالاحتياط فإنّ الحسن العقلي لا يستلزم شمول التكليف في الواقع على فرض ثبوته للإنسان الشاك بخلاف الثاني.

ولا يخفى أنّ هذا الاستدلال متوقف على استظهار أن الشارع تصدى بما هو شارع للأمر بالاحتياط عند الشك حتى تتم الدلالة الالتزامية المذكورة.

ولو تمت دلالة النصوص المذكورة على الاشتراك فسوف تكون شاملة لكلا الدعويين المذكورتين في بداية البحث عند بيان المقصود من القاعدة، وهي أنّها تشمل ما يكون على مستوى الاقتضاء وما يكون على مستوى نفي المانع، فتكون النصوص دالة على أن الأحكام الواقعية تقتضي الشمول للإنسان الشاك ولا تكون الأمارات والأصول الجارية عند الشك مانعة عن ذلك وإن كانت على خلافها، فيكون شمول الأحكام الواقعية للإنسان الشاك فعليا بحسب دلالة هذه النصوص، فلو دل دليل آخر على مانعية الأمارات والأصول عن شمول الحكم الواقعي للشاك فإن الدليل يكون معارضا لهذه النصوص، بخلافه لو كانت دلالة النصوص على مجرد الاقتضاء فقط فإن التعارض حينئذ يقع بينها وبين ما قد يدعى دلالته على المانعية عن الشمول للإنسان الشاك كما لا يخفى.

مناقشة الاستدلال بالطوائف الأربع الأخيرة (نصوص الاحتياط)

يمكن إيراد مجموعة من الأجوبة على الاستدلال بالطوائف الأربع الأخيرة على قاعدة الاشتراك، ومن الأجوبة ما يلي:

الجواب الأول: الاستفادة من المناقشات الواردة في بحث البراءة

فإنّ الإشكالات التي أوردها الأصوليون في بحث البراءة لمنع دلالة النصوص المذكورة على وجوب الاحتياط يمكن توظيفها ههنا لمنع دلالة ذات النصوص على قاعدة الاشتراك، ويتّضح ذلك بعرض بعض المناقشات المذكورة ههناك وبيان كيفية انطباقها هنا:

1) فمن المناقشات: الإشكال بأنّ جملةً من هذه النصوص ظاهر في الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط دون الظهور في الأمر بالتكليف الشرعي بالاحتياط. ومتى تمّ ذلِك فإنّه مانعٌ من دلالتها على الاشتراك بين العالم والجاهل؛ إذ أنّ الاستدلال بها للاشتراك بين العالم والجاهل في الحكم معتمدٌ أساسًا على دلالة النص على الاحتياط كمأمور به شرعي والحاصل عدم دلالته على ذلك ابتداءً فينتفي ما تفرع عليه من استدلال في المقام.

2) ومنها: الإشكال بأنّه على فرض التسليم بدلالة النصوص المذكورة على وجوب الاحتياط كمأمور به شرعي، إلا أنّها أخص من المدّعى: فإنّها مخصصة بخصوص حالتي الشك قبل الفحص والشك المقرون بالعلم الإجمالي، وذلك إما على أساس قصور نفس دلالة هذه الأخبار عن أكثر من هذا المعنى أو الجمع بينها وبين روايات البراءة بالجمع العرفي. والنتيجة عدم دلالة هذه الطوائف من الروايات على الاشتراك مطلقًا.

3) ومنها: أن نصوص التعلم والسؤال لا يستفاد منها أكثر من ضرورة التعلم بمعنى بذل الجهد للفحص عن الحكم الشرعي، وعليه فلو بذل المكلف جهده ولم يجد الحكم فإنّها غير دالّة على وجوب الاحتياط بل ساكتة عن ذلك، ومن ثمّ فلن تصلح هذه النصوص للاستناد عليها لإثبات المدّعى من شمول الأحكام الواقعية للشاك بعد الفحص وعدم الوجود. وكذلك في النصوص الأخرى من نصوص الاحتياط الواردة في الدرس الماضي.

وخلاصة المناقشة أنّ عين ما ذكره أعيان الطائفة من مناقشة في بحث البراءة سارٍ ههنا أيضًا، ويكفي في المناقشة التقريبان الأول والثاني المذكوران.

الجواب الثاني: النصوص أخص من المدعى

فعلى فرض التسليم بتمامية النصوص المتقدمة دلالةً وسندًا، إلا أنّها أخصّ من المدعى.

وبيان ذلك: أن المدعى عبارة عن أن الحكم الواقعي سواء كان إلزاميًا أم ترخيصيًا يشمل حالة الشك، في حين أن النصوص المائلة لو تمت دلالتها على الشمول لحالة الشك فإنها إنما مختصة بدلالتها بفرض كون الحكم الواقعي إلزاميًا، وأما في فرض كون الحكم الواقعي ترخيصيًا فلا تدلّ هذه النصوص على الاحتياط في حالة الشك فيه أيضًا، فإنّ الاحتياط المطروح فيها إنما يستدعي مراعاة الحكم الإلزامي المحتمل دون الترخيصي.

فعلى سبيل المثال، قوله (ع) «أخوك دينُك فاحتط لدينك» لا شك في أنه يستدعي مراعاة الحكم الإلزامي في جانب الفعل، فحين الشك في الوجوب وعدم لا بد من الاحتياط بالوجوب أو بالحرمة في حال الشك في الحرمة من عدمها، وأما الأحكام

الترخيصية من استحباب وكراهة فإنّ النصوص غير دالّة على وجوب مراعاتها أيضًا، وهو خلاف المدعى من اشتراك جميع الأحكام.

بل وإن قيلَ بأن النصوص تشمل الاحتياط في الأحكام الترخيصيّة فعلا وتركًا فإنّها ستبقى أخص من المدعى أيضًا؛ لأنها لن تكون شاملة للإباحة وفقًا للرأي المشهور، إلا أنّ يُلتزم بما ذكرناه مكررا من أن الإباحة ليست أحد الأحكام الشرعية أو ما ذكره السيد الإمام الخميني (ره) من أن الإباحة حكم وضعي.

الجواب الثالث: دلالة الروايات على مجرّد شمول ملاكات الأحكام الواقعية للشاك

لو بنينا على أن دائرة روايات الطوائف الأربع تشمل الأمور غير الإلزاميّة فيجب الاحتياط فيها عند الشك، فإنّ غاية ما يدل عليه ذلِك بالدلالة الالتزاميّة هو شمول ملاكات الأحكام الواقعية للإنسان الشاك دون شمول نفس تلك الأحكام؛ إذ أنّ مطلوبية الاحتياط يكفي فيها في حالة الشك ثبوت تلك الملاكات بحث الإنسان وإن رفِعَت اليد عن ذات الأحكام في حالات الشك مراعاة لمصلحة إطلاق العنان وما أشبه.

وهذا - أي كفاية ثبوت الملاكات دون الأحكام - خلاف المطلوب؛ لأنّ المطلوب إثبات شمولية الأحكام للعالم والجاهل والحال كفاية ثبوت الملاكات، يكون الجواب أخص من المدعى أيضًا.

الجواب الرابع: عدم تواتر النصوص

فلو أُشكِلَ بأنّ ما ذكرناه من أن نصوص الطوائف الأربع أخص من المدّعى إنما يجري في بعض الطوائف دون غيرها أو في بعض آحاد بعض الطوائف دون غيرِها، لكان الجواب أنّه مع التسليم بسلامة بعض طوائف النصوص المتقدمة من الإشكالات الثلاثة إلا أنّها لا تكفي لتشكيل التواتر، والمفروض أنّا في مقام البحث عمّا يفيد العلم والتواتر، ولذا ابتدأنا البحث بنقل عبائر الشيخ الأعظم والشيخ الآخوند (رحمهما الله) من أنّ النصوص متواترة على القاعدة.

فالنصوص الموجودة قليلة ولا تكفي لتشكيل التواتر، بل هي أخبار آحاد غاية ما تفيده وجود أمارات تعبديّة على ما تدلّ عليه.

***

مضافًا لذلك، فإن المفروض أنّ ما تدل عليه الأمارة حسب دعوى المستدل أن الأحكام الواقعية تشمل الإنسان وإن كانت الأمارة الجارية في حقه بخلافها، وحينئذٍ فلا يخلو الحال من علاقة مدلول الأمارة بموردِها من أحد احتمالات ثلاثة:

فتارةً نفترض أن مدلول الأمارة يشمل نفس مورد الأمارة،

وثانيةً أنه على خلاف مورد الأمارة فيشمل الإنسان الشاك فيه،

وثالثةً أنه لا يشمل مورد نفس الأمارة بمعنى أنها إنما تدل على أن الحكم الواقعي الثابت في موارد الأمارات الأخرى يشمل الإنسان الشاك فيه وإن كانت على خلاف مدلول تلك الأمارات.

ويختلف الحال بناءً على كل احتمال:

فأما على فرض أن مدلول الأمارة يشمل نفس مورد الأمارة فإن دلالة الأمارة على المطلوب تبقى ناقصة؛ إذ يبقى من المحتمل أن الواقع المعلوم عند الله في مورد هذه الأمارة عبارة عن عدم شمول الأحكام الواقعية للإنسان الشاك فيها على خلاف ما تدل عليه هذه الأمارة، ومسألة شمول هذا الواقع المعلوم عند الله للإنسان الشاك فيه من عدم لا يمكن معرفته بدلالة نفس الأمارة، فلا يترتب الأثر.

وأما فرض أنّ مدلول الأمارة يخالف مورد الأمارة فيشمل الإنسان الشاك فيه، فلا دلالة في الأمارات على تعيين ذلك.

وأما على فرض شموله لمورد نفس الأمارة، فإنّ الأمارة ستكون مكذبة لنفسها، فهي تدل على أن الواقع المعلوم عند الله في مورد هذه الأمارة لو كان عبارة عن عدم شمول الأحكام الواقعية للإنسان الشاك فيها بخلاف ما تدل عليه هذه الأمارة فسوف يكون الواقع المعلوم عند الله شاملا للإنسان الشاكّ فيه، وهو تكذيب لذات مدلول الأمارة، فإنّها دالة على عدم الشمول حسب الفرض والمفروض أيضا دلالتها على الشمول، وهذا تدافع لا يمكن البناء على حجيّته.

والنتيجة من جميع ذلك أنّ النصوص لو سلمنا دلالة بعضها فسوف نبتلى إما بعدم شموليتها أو تكذيب الأمارة لنفسها، والنتيجة من ذلك عدم صلاحيتها على الدلالة.

***

هل يمكن الاستدلال على الاشتراك بأخبار تكليف الكفار بالفروع؟

وذلك بتقريب أنَّ الروايات الدالة على أن الكفار تشملهم الأحكام الفرعية كما تشمل المسلمين يمكن الاستدلال بها لإثبات شمول الأحكام للجاهل كشموله للعالم، فإنّ الكافر عادة يكون جاهلا بالأحكام الشرعية الصادرة عن الشارع المقدس ومع

ذلك فقد دلت النصوص على شمول الأحكام له. ولا يرى العرف خصوصية للكافر فتدل بالالتزام على كون المسلم الجاهل مشمولًا لتلك الروايات أيضًا.

ويكفي في الجواب عن هذه النصوص أن المستدل به على تكليف الكافر بالفروع هو غيرُ الروايات من إطلاقات الكتاب الكريم والأدلّة الأخرى، ومع التسليم بوجود روايات تدل على هذا المعنى فأقصى ما تدل عليه أن الكافر الجاهل لا يميزه كفره عن المسلم الجاهل بالحكم، وأمّا تفاصيل الحكم وماهيته فلا دلالة في النصوص المدعاة على ذلِك، فلا تتم دلالة هذه النصوص على قاعدة الاشتراك وتخرج عن محل البحث.

***

وبذلك ينتهي الاستدلال بالأخبار على قاعدة الاشتراك، والنتيجة من جميع ذلِك تمامية الطائفة الأولى إن بنيَ على مسلك السيد الشهيد (ره) في التواتر، وإلّا فلا، وأما بقية الطوائف فلم تتم دلالتها.

الدليل الثالث: إطلاقات أدلة الأحكام

وذلك عبر التمسك بالأدلّة التي دلّت على وجوب العبادة والصلاة والزكاة وما أشبه، كقوله تعالى «يا أيها الناسُ اعبدوا ربكم الذي خلقكم»، وقوله تعالى «أقيموا الصلاة»، وقوله تعالى «آتوا الزكاة»، وغير ذلك من الأدلّة الكتابية أو الروائيّة.

وتقريب الاستدلال بهذه المجموعة من الأدلّة بأنّها خالية عن أي قيد يدل على اختصاصها بالعالم بها دون الجاهل، ومع ضميمة مقدّمات الحكمة أو التمسك بالعموم فإنّه ينتُجُ أنَّ الأحكام الشرعية مطلقة وعامة للعالمين بها والجاهلين.

وبعبارة مختصرة: إن إطلاقات الأدلة وعموماتها غير مقيدة بقيد الاختصاص بالعالم دون الجاهل، ومن ثمّ تكون دالة على الشمول.

ويقع النقاش في هذا الدليل تارةً على مستوى المقتضي، وأخرى على مستوى المانع، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: النقاش في المقتضي

إنّ الدليل من حيث المقتضي غير تامٍّ من جهتين:

أما الجهة الأولى: فإنّه إنما يختص بالشبهات الموضوعية التي وصل فيها الدليل على أصل الحكم وشُكَّ في تحقق الموضوع، فحينها يمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات شمول الحكم بحال العلم بالموضوع والشك فيه معًا على تقدير ثبوته في الواقع. وأما في موارد الشبهات الحكميّة فلا يمكن التمسك به كما هو واضح.

نعم، قد يدعى شمول الدليل للشبهات الحكمية في تفاصيل الحكم مع وصول الدليل في أصلِه، كالشك في بعض خصوصيات وجوب الجمعة ويتمسك بإطلاق الدليل لشمول وجوب الجمعة لعصر الغيبة مثلا للعالم والجاهل، ولكن ذلِك لا يخرِجُ التمسك بالدليل عن كونه أخص من المدعى فإنه يسري في بعض أفراد الشبهات الحكمية دون جميعها.

وربما يقال أيضا بإن إطلاقات الأدلة الواصلة لنا شاهد على إطلاقات الأدلة غير الواصلة أيضًا، لكن هذا الدليل لا يعتمد عليه ما لم يورث القطع، وتوريثه القطع دعوى عهدتها على مدعيها.

وأما الجهة الثانية: فلأخصية الدليل عن المدعى، فإنه يختص بما وصل لنا من الأدلة المثبتة للتكليف، وأما الأدلة النافية للتكليف كأدلة الإباحة مثلا فإنه لا دليل فيها لنفي التكليف في حال الشك، وذلك لاحتمال كون الشك عنوانا ثانويا موجبا لسقوط حكم الإباحة.

وتوضيح ذلك: أنّ الدليل الدال على إباحة كل عنوان إنما يدل على إباحته وعدم الإلزام بفعله أو تركه من جهة ذلك العنوان، وهو لا ينافي طروء الإلزام عليه فعلا أو تركا بصدق عنوان ثاني عليه. فالدليل الذي دل على إباحة الجبن إنما دل على إباحته

بعنوان كونه جبنا، وهو لا ينافي حرمته بصدق عنوان آخر عليه كعنوان المتنجس أو الغصب، فإذا احتملنا أن عنوان الشك في الحرمة والإباحة من العناوين الثانوية التي تورث الإلزام بالفعل والترك لم يمكن التنسك بإطلاق دليل الإباحة لنفي هذا الاحتمال.

فإطلاق دليل الإباحة لا ينفي احتمال الحرمة عند الشك حتى يُتمسك به لنفي احتمال الحرمة عند الشك.

والنتيجة من ذلك أن إطلاق أدلة الأحكام الواقعيّة أخص من المدعى من هذه الجنبة أيضًا، ويتضح من ملاحظة الجنبتين المذكورتين أنّ التمسك بالإطلاق على نحو الموجبة الكلية في غير محله.

هذا كلُّه من حيث الاقتضاء.

المطلب الثاني: النقاش في المانع

قد عرفت منا فيما تقدّم أن إطلاقات الأدلّة لا تكفي لإثبات الاشتراك على نحو الموجبة الكلية، كما أن صلاحيتها لإثبات ذلك على نحو الموجبة الجزئية يتوقف عدم صلاحية أدلة حجية الأمارات والأصول الجارية في حال الجهل بالأحكام الواقعية لتقييد إطلاقات تلك الأحكام. فإن أدلة الأمارات والأصول لو كانت صالحة للتقييد فسوف يثبت بذلك اختصاص الأحكام الواقعية الأولية بحالة عدم قيام أمارة أو أصلٍ على خلافها عند الجهل بها وبالتالي تبطل قاعدة اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين.

لهذا لا بد من البحث في أدلة حجية الأمارات والأصول وملاحظة مدى صلاحيّتها لتقييد إطلاقات الأحكام الواقعية الأولية وحكومتها عليها أم أنها لا تصلح لا للتقييد ولا للحكومة، وعندها لا بد من الرجوع لأدلة حجية جميع الأمارات والأصول الجارية حال الجهل بالأحكام الواقعيّة.

ومن العلوم كثرة وسعة الأمارات والأصول الجارية في الأحكام الشرعية وأن كل واحد منها له مجاله الخاص به سواء في الفقه أم في الأصول، وهو ما يعني أن الأمر من الكثرة بمكان، ولو أردنا التعرض لكل واحد لطال المقام، ولذلك سوف نقتصر على بعض النماذج في هذا البحث، فسنأخذ نموذجا من الأمارات، وهو خبر الواحد الثقة، وآخر من الأصول العملية وهو البراءة الشرعية في ضوء حديث الرفع.

فالبحث سينصب حول ملاحظة أدلة حجية الأمارة والأصل العملي ومدى صلاحيتها لتقييد أدلة الأحكام الواقعيّة وجعلها خاصةً بحال عدم قيام خبر الثقة أو الأصل على خلافها في فرض الشك، بحيث لو قام خبر الثقة على خلاف حكم من الأحكام الواقعية عند الشك فيه لزال ذلك الحكم وتبدل بالحكم الذي دل عليه ذلك الخبر، وهكذا الكلام في الأصل العملي كما قررنا في مطلع الحديث.

وينبغي الانتباه إلى البحث كله بناء على صلاحية أدلة الأمارات والأصول على التقييد، أما لو بنينا على خلاف ذلك وقلنا إن أدلة حجية الأمارة والأصل العملي لا تصلح لتقييد الإطلاقات وإن كانت دالة على حجية مدلول الخبر مثلا على مستوى التنجيز والتعذير الظاهريين تجاه الحكم الواقعي المشكوك الذي قامت الأمارة والأصل على خلافه، فحينها يبقى الحكم الواقعي ثابتا لجنب الحكم الظاهري مجردا عن التنجيز والتعذير، وهو ما بنى عليه أعلامنا المتأخرون رضي الله عنهم بل هو المشهور بينهم، ولذا جاءت شبهة ابن قبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وسينقسم الحديث في المطلب إلى ثلاثة فروع، يتناول الأول أدلة خبر الثقة، والثاني دليل الرفع، والثالث في تنبيهات في المقام.

الفرع الأول: خبر الثقة

استدلوا لحجية خبر الثقة بأدلة ثلاثة:

الأول: وهو العمدة، سيرة العقلاء الممضاة من المعصوم عليه السلام جراء سكوته عنها.

الثاني: سيرة المتشرعة المعاصرة لزمان المعصوم ع فتكون كاشفة عن رأيه.

الثالث: الأدلة اللفظية التي يدعى دلالتها على حجية خبر الثقة، كآية النفر وغيرها.

ونحن لسنا بصدد الحديث تماما عن صلاحية الأدلة المذكورة للدلالة ومدى دلالتها على الحجية فإن ذلك مما يأتي التعرض له عند بحث خبر الثقة، وإنما سنلتزم الآن بتمامية هذه الأدلة المذكورة وإمكانية التمسك بها لإثبات حجية خبر الثقة إجمالا، وإنما بحثنا في أن الحجية المستفادة من هذه الأدلة هل تبقي مجالا للتمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية بحيث تشمل من قام له خبر ثقة على خلافها ومن لم يقم عنده ذلك؟ أم أنها تمنع من التمسك بهذا الإطلاق ومن ثم يُفقد الدليل على شمول الأحكام الواقعية لمن قام له خبر ثقة على خلاف هذه الأمارة فيصبح خبر الثقة حالًّا محل الحكم الواقعي حال مخالفته له؟

فسنتعرض لهذه الأدلّة واحدا واحدا ونبحث مدى دلالتها على تقييد الأحكام الواقعية.

أولًا: الاستدلال بسيرة العقلاء

إن مقتضى السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع عدم بقاء إطلاقات الأحكام الواقعية على حالها حال قيام خبر الثقة عند شخص ما، فلا تكون الأحكام الواقعية شاملة له، وذلك لأن الحجية التي يبني عليها العقلاء لخبر الثقة بوصفهم العقلائي تعني أن المولى يرفع يده عن حكمه الواقعي الأولي عند قيام خبر الثقة على خلافه ويتعامل المكلف على أساس مدلول خبر الثقة وهو ما يعني أن الحكم الواقعي الأولي بحسب الفهم العقلائي لحجية خبر الثقة خاصٌ بمن لم يقم عنده خبر الثقة على خلافه، فإن قام خبر الثقة على خلافه أصبح مدلول هذا الخبر هو الحكم المطلوب منه وزال الحكم الذي هو على خلافه.

ومن هنا فإننا نجد العرف العقلائي لا يفهمُ أبدا ما يقوله المتأخرون من علماء الطائفة في بحث شبهة ابن قبة من لزوم اجتماع حكمين مختلفين على فعل واحد أحدهما حكم واقعي والآخر ظاهري عند قيام خبر الثقة على خلاف الواقع رغم الوجوه التي ذكروها لرفع التضاد بين الحكم الواقعي والظاهري، فالوجوه المذكورة لرفع التضاد حتى وإن كانت تامة في حد ذاتها إلا أنها ترفع الاستحالة الثبوتية لاجتماع الحكمين، لكن لا ترفع الاستغراب وعدم الأنس الذهني للعقلاء تجاه ذلك فإن العقلاء يبقون مستغربين ومتوقفين لهكذا أمر، وهذا كله يشهد على أن السيرة القائمة بين العقلاء على حجية خبر الثقة تبتني على ارتكاز ذهني راسخ عندهم على تبدل الحكم الواقعي بحكم جديد عند قيام خبر الثقة على خلافه.

وبما أن الإمضاء المستفاد من سكوت المعصوم تجاه السيرة العقلائية لا ينصب على العمل الصامت للعقلاء حسب بل على النكات العامة الموجودة في الذهنية العقلائية خلف تلك السيرة كما بينه السيد الشهيد (ره)، فسوف يثبت بهذه السيرة العقلائية بضميمة سكوت المعصوم (ع) أن الشارع قد خص أحكام الواقعية بمن لم

يقم عنده خبر الثقة على خلاف تلك الأحكام، بحيث يصبح الحكم المطلوب عنده والمأمور به من قبله عند قيام خبر الثقة عبارة عن مدلول ذلك الخبر حتى في حال مخالفته للواقع، وذلك مع قطع النظر عن أن مدلول ذلك الخبر هل يحل محل الحكم الواقعي ملاكا وخطابا بحيث يزول الحكم الواقعي بما فيه من ملاك أم يحل محله خطاباً فقط.

والمتحصل مما تقدم: صلاحية السيرة العقلائية الممضاة من قبل المعصوم (ع) لتقييد إطلاقات الأحكام الشرعية الواقعية، فلا تشمل من قام له حكم على خلافها من خلال خبر الثقة.

وهذا يعود إلى التصويب، فقد أشرنا فيما مضى إلى التزامنا بالتصويب في الجملة، ومقتضى هذه السيرة العقلائية البناء على التصويب كما بينا من تبدل الحكم الواقعي بمدلول خبر الثقة، فالشارع جعل الحكم الواقعي مشروطا بما إذا لم يقم خبر الثقة على خلافها.

ثانياً: الاستدلال بسيرة المتشرعة

وهي السيرة المعاصرة لزمان المعصوم (ع) أو المناهزة لعصره.

والظاهر أنها لا تختلف من حيث النتيجة في الاستدلال عن سيرة العقلاء، سواء كانت سيرة عقلائية حدوثا وبقاء أم عقلائية حدوثا ومتشرعية بقاءً كما هو مبين في محله، ففي كلا الحالين سيبنى بها حجية خبر الثقة تنجيزا وتعذيراً.

وإنما الكلام في أن هذه السيرة أتبتني - كما هي سيرة العقلاء - على ارتكاز ذهني شائع بين المتشرعة حاصله تبدل الحكم الواقعي بحكم ثانٍ عند قيام خبر الثقة على خلافه أم لا يرتب خبر الثقة - بناء على ابتنائه على سيرة المتشرعة - أكثر من التنجيز

والتعذير كما هو الرأي المشهور؟ وقد يعبر عن الأول بالحجية الواقعية لخبر الثقة وعن الثاني بالحجية الظاهرية له.

فلو فرض أن السيرة عقلائية حدوثا وبقاءً، فلا إشكال في أن السيرة تؤدي لتبدل الحكم الواقعي لأن مرجعها في الحقيقة لسيرة العقلاء كما مر بيانه في الدرس الماضي.

وأما لو فرض أن السيرة عقلائية حدوثا متشرعية بقاءً، أي أنها انطبق عليها مفهوم السيرة المتشرعية وأمضيت من المعصوم (ع) وإن كانت في أصلها ذات مناسئ وجذور عقلائيّة، فهل تبتني هذه السيرة على ارتكاز بالحجية الواقعيّة لمؤدّاها وهو خبر الثقة؟ أم تبتني على ارتكاز بمجرد الحجية الظاهريّة؟

ولاتضاح الفرق بين الحجيتين الواقعية والظاهرية، لا بد من الإشارة إلى أهم الفوارق بينهما:

فمن الفوارق: أن الأحكام الواقعية من شأنها أن تصدر من الشارع بلسان جعل الحكم التكليفي، بينما شأنُ الأحكام الظاهرية على المشهور أن تكون على أحد الألسنة المشهورة عند المتأخرين من قبيل جعل المنجزية والمعذرية أو جعل الطريقية والعلمية أو تنزيل الأمارة منزلة الواقع أو غير ذلك من مبانٍ موجودة.

وهذا الفرق لا يمكن أن يكون دخيلا في سيرة المتشرعة على حجية خبر الثقة في زمان المعصوم أو الزمان القريب من عصر المعصوم، وذلك لسببين أساسيين:

أما الأول، فهو أن النظريات المطروحة في تفسير الجعل في الحكم الظاهري نظريات مستحدثة ونقطع بعدم اتصالها بزمان المعصوم.

وأما الثاني، فهو أنّ تعيين لسان جعل الحجية لخبر الثقة وطريقته ليس من شؤون السيرة التي قامت على الحجية سواء أكانت عقلائية أم متشرعية، وإنما هي من شؤون الدليل اللفظي أو تحليلات العلماء.

ومن الفوارق: أن الملاك في الحكم الواقعي مستقل في متعلق التكليف، وأما ملاك الحكم الظاهري فإنه مختلف فيه حيث قيل بأنه ملاك في الجعل لا في المتعلق وقيل بأنه ملاك لضمان ما هو أهم من الحكم الواقعي وغير ذلك مما ذكر في تفسير الأحكام الظاهرية.

وهذا الفارق لا يمكن أن يكون دخيلا في سيرة المتشرعة على حجية خبر الثقة أيضًا لذات التعليل المذكور في الفارق الأول.

ومن الفوارق: ما يرجع لملاحظة نوع حجية خبر الثقة أظاهرية أم واقعية:

فلو كانت حجيته ظاهرية كما عليه المشهور فإنها لا تكون بديلة عن الحكم الواقعي عند مخالفة مدلول الخبر له بل هي مجرد حكم ظاهري إلى جانب الحكم الواقعي.

وأما لو كانت حجيته واقعيّة فإنه حكم بديل عن الحكم الواقعي، ومن ثم فإن الحكم الواقعي يسقط ويتبدل عند قيام خبر الثقة على خلافه ويحل محله الحكم المدلول عليه بخبر الثقة.

والظاهر بملاحظة الارتكاز العقلائي في سيرتهم على حجية خبر الثقة أنّ حجية خبر الثقة مجعولة بنحو الحجية الواقعية كما مر في الدرس الماضي.

وأما سيرة المتشرعة على حجية خبر الثقة فمن البعيد أن تكون على نحو الحكم الظاهري؛ لصعوبة زوال الارتكاز العقلائي الذي ذكرناه في الدليل الأول عن صفوف المتشرعة، فإنهم عقلاء أيضًا.

كما ولا يمكن القول بأن الارتكاز العقلائي المشار له يتبدل بارتكاز شرعي جديد، فإنه يناقض مقتضى نظرية المتأخرين في تفسير حجية خبر الثقة، كما وأن ذلك يحتاج لبيان واضح وواسع النطاق قادر على كسر الارتكاز العقلائي المذكور وهو غير موجود في النصوص الشرعيّة.

وما يمكن أن يقال من أن نصوص الأمر بالاحتياط كافية لبيان أن الارتكاز العقلائي القاضي بصعوبة وجود حكم ظاهري بجنب حكم واقعي قد أزاله الشارع مدفوعٌ بما نبهنا عليه مرارًا من ضرورة تناسب الردع الشرعي مع حضور وانتشار المردوع عنه، كما ويكفي في تفسير الأمر بالاحتياط تجاه الأمر الواقعي المشكوك أن يقال بأن ملاك الحكم الواقعي يبقى ثابتا رغم قيام خبر الثقة على خلافه ولا ضرورة في تفسير الاحتياط بأن يبقى كل الحكم الواقعي بجانب الحكم المأمور به.

وبناء على ما تقدم ذكره، فإن بني على أن حال سيرة المتشرعة كحال سيرة العقلاء من حيث ارتكازية تبدل الحكم الواقعي بحكم جديد في موارد مخالفة خبر الثقة للواقع، فإن أدلة الأحكام الواقعية تكون مقيدةً بعدم قيام خبر ثقة على خلافها.

دفع توهم:

وأما لو بني على عدم كفاية ما ذكر لحصول اليقين أو الاطمئنان بأن حال السيرتين واحد من حيث الارتكاز المذكور فلا يمكن القول بأن إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية مقيدة بعدم قيام خبر على خلافها ومن ثمّ لا يتم المانع ويبقى المقتضي للاشتراك تامًا.

إلا أنّ هذا البناء وإن سُلِّمَ فإنَّهُ لا يَكُوْنُ مؤدِّيًا للنتيجة المذكورة، فإنّ مجرد حصول الظن أو الاحتمال بأن سيرة المتشرعة كسيرة العقلاء من حيث ارتكازية تبدل الحكم الواقعي بحكم جديد في حالة مخالفة خبر الثقة للحكم الواقعي، كل ذلك لا يؤدي

لبقاء المقتضي للقول بالاشتراك – وهو خصوص دليل إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية – ثابتًا، وذلك لما يلي:

إنّ السيرة القائمة لدى المتشرعة حسب الفرض على نحوين:

الأول: أن يفترض اتصالها ومقارنتها لزمان صدور أدلة الأحكام الواقعية.

الثاني: أن يفترض أنها متأخرة ولو بزمان قصير عن ذلك الزمان.

أما بناء على الفرض الأول، فإن السيرة على فرض صدق احتمال كون الحجية المرتكزة في أذهان المتشرعة كالحجية المرتكزة في أذهان العقلاء تكونُ [أي السيرة] بمنزلة القرينة اللبية المتصلة لتقييد إطلاقات تلك الأدلّة. ومجرد احتمال وجود هذه القرينة كافٍ في عدم إجراء أصالة عدم القرينة، وقد حقق ذلك سيدنا الشهيد الصدر (ره) في بحث حجية الظهور حيث أشار لهذا المعنى دون التصريح بالقرينة اللبية، كما في (بحوث في علم الأصول ج4 ص270 أو في مباحث الأصول ج2 من القسم الثاني ص172) فليُراجع.

وأما بناء على الفرض الثاني، فهذا يعني أنه لم تكن من سيرة عند المتشرعة عند صدور دليل الحكم الواقعي سوى السيرة القائمة عند العقلاء، وقد تقدم أن السيرة القائمة عند العقلاء تقتضي الحجية الواقعية لا الظاهريّة، ومن ثم فإن ذلك يعني العلم بوجود قرينة لبية كالمتصلة وهي تقتضي التقييد.

***

والنتيجة، أنه سواء كان دليل حجية خبر الثقة سيرة العقلاء الممضاة أم كان سيرة المتشرعة الكاشفة، وسواء كانت سيرة المتشرعة معاصرة لزمان صدور أدلة الأحكام الواقعية أم متأخرة عنها، فسوف يُلتزم أنه على جميع التقادير لا يُمكن التمسك

بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعيّة لإثبات أن تلك الأحكام شاملة لفرض قيام خبر الثقة على خلافها.

هذا ما يتعلق بالدليل الثالث وهو السيرة المتشرعية.

ثالثا: الأدلة اللفظية على حجية خبر الثقة

إن الأدلة اللفظية على حجية خبر الثقة، سواء كانت كتابيّة أم روائيّة كآية النبأ وآية النفر وخبر العمري وابنه وغيرها وبناءً على التسليم بدلالتها، إن كانت في مقام بيان حجيّة خبر الثقة أو العدل أو أي دائرة من دوائر خبر الواحد فإنّها دالة الأمر باتباع خبر الواحد على وجه الإجمال، سواءٌ طابق الواقع أم لم يطابقه، وهو ما يُحمل بطبعه الأولي على إرادة الحجية الواقعيّة، فيكون المطلوب واقعا هو اتباع خبر الواحد عند قيامه على حكم معين وإن كان على خلاف الحكم الأولي، ما يعني أن دليل الحكم الأولي مقيد بعدم قيام خبر ثقة على خلافه.

وأما حمل دلالة الأدلة اللفظية لحجية خبر الثقة على تأويلها بما يناسب الأمر الظاهري بنحوٍ لا يضاد الحكم الواقعي فهو أمر مخالف للظهور الأولي للدليل، لأنّ ذلك يشتمل عناية إضافية تستوجب نصب قرينة عليها ولا وجودَ لها.

ولا أقلّ من البناء على إجمالِ دلالة تلك الأدلة من حيث إرادة الحجية الواقعية أو الظاهرية، ويرتفع هذا الإجمال ببركة الارتكاز العقلائي الذي يؤدي للحجية الواقعية لخبر الثقة وفقا لما تقدم: فإن الارتكازات العرفية المقارنة لصدور الأدلة اللفظية تؤثر فيها وفي ظهورها.

بل حتى لو فُرِضَ أن الأدلة اللفظية ظاهرة بطبعها الأولي في إرادة الحجية الظاهرية، وهو ما لا نسلم به، فإنّ الارتكازات العرفية العقلائية ومناسبات الحكم

والموضوع تؤدي لفهم الحجية الواقعيّة، وما أكثر ما تبدلت الظهورات الأولية في الأدلة اللفظية لظهورات جديدة على أساس مناسبات الحكم والموضوع.

ولو بني على عدم معرفة السيرة المقارنة لزمان صدور تلك الأدلة، فلا أقل من الظن أو الاحتمال غير الضعيف بكونها كالسيرة العقلائية المتقدمة، وهذا الظن أو الاحتمال يكفي لسقوط ظهور الأدلة في إرادة الحجية الظاهرية كما تقدم في الدرس السابق من أن أصالة عدم القرينة لا تجري عند احتمال وجود قرينة من هذا القبيل.

والنتيجة: أن الأدلة اللفظية لحجية خبر الثقة، وكما هو الحال في السيرتين العقلائية والمتشرعية، يستفاد منها جعل الحجية الواقعية لخبر الثقة دون الحجية الظاهريّة.

النتيجة النهائية في البحث

والنتيجة النهائيّة: أنه أيًا كان الدليل على حجية خبر الثقة من سيرة عقلاء أم متشرعة أم أدلة لفظيّة فإن خبر الثقة مانع من التمسك بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية لإثبات شمولها للعالمين بها والجاهلين، فلن يكون دليل التمسك بإطلاقات الأدلة تامًا لإثبات الاشتراك.

ويترتب على ذلك ثمرة مهمة، وهو أنه مع البناء على عدم تمامية شيء من أدلة الاشتراك لن يكون هناك معنى لنظرية التخطئة بمعناها المعروف بين علماء الطائفة؛ لأن تماميتها مبتن على التسليم بتمامية قاعدة الاشتراك، مضافا إلى أن دليل نظرية التخطئة وهو التمسك بأن لله تعالى في كل واقعة حكما سينهار في مورد قيام خبر الثقة على خلاف الواقع.

إن قلت: إن مقتضى النتيجة المذكورة القول بالتصويب، سواء كان تصويبا أشعريا أم معتزليًا بواحد من معنييه؟

قلت: إن الأمر لا يؤول لذلك؛ لأن التصويب الأشعري – وهو ما يقرر بأنه ليس له تعالى حكم في الأساس بل إنه تعالى يحكم تبعا للأمارات والأصول – لا يمكن الانتهاء إليه وفقا لما قررنا في تفسير خبر الثقة، فنحن فسرنا حجية خبر الثقة بالاعتراف بوجود أحكام واقعية له تعالى وليس خبر الثقة إلا كاشفا لها، فإن خالفها فإنّه أخطأها وسقط إطلاق دليل الحكم الواقعي وتحول المكلف لحكم جديد هو مقتضى خبر الثقة، وأين هذا من التصويب الأشعري؟!

ومن ناحية أخرى، ليس ما انتهينا إليه موافقًا للمعنى المعروف عن الأعلام من أن الحكم الواقعي يشمل بإطلاقه موارد قيام خبر الثقة سواء كان خبر الثقة موافقا للحكم الواقعي أم مخالفًا، بل إن خبر الثقة إن أخبر عن الحكم الواقعي فهو كاشف عنه، وأن أخطأ في الإخبار عنه فسيسقط الحكم الواقعي ويبقى خصوص الحكم الذي اقتضاه خبر الثقة، فلن يجتمع حكمان واقعي وظاهري بل الحكم دائمًا هو ما أخبر به الثقة.

وهذا الذي ذكرناه يتناسب مع التصويب المنسوب للمعتزلة من أن لله تعالى أحكاما من حيث الأساس لكنها مقيدة بعدم قيام أمارة أو أصل على خلافها.

فالنتيجة أنّا نتفق في مورد قيام خبر الثقة مع التصويب المعتزلي المشار إليه وهو الوجه الثاني من وجوه التصويب المعتزلي والذي أشار له الغزالي كما تقدم عرضه سابقًا، بل إن تسميته تصويبًا ليس دقيقًا.

مدى سقوط الملاك بسقوط الحكم الواقعي

نعم، لا بد من الالتفات إلى أن سقوط الحكم الواقعي بقيام حجة من أمارة على أصل أو خلافه على نحوين:

الأول: أن يسقط نهائيًا بما فيه من مبادئ وملاكات، وهو ما يناسب المعنى الأول من معنيي التصويب المعتزلي.

الثاني: أن يكون سقوطه إنما هو بمعنى سقوط الحكم على مستوى الخطاب والتوجه الفعلي إلى المكلف مع بقاء ملاكه ثابتًا على ما كان عليه رغم قيام الحجة على خلافه، ويكون المكلف حينها معذورا في تضييعه لملاك الحكم الواقعي بالعمل بالحجة الفعلية، وهو ما يناسب المعنى الثاني من معنيي التصويب المعتزلي.

فإن بنيَ على بطلان التصويب المعتزلي بالمعنى الأول، تعين الالتزام بالمعنى الثاني، وإلا لزم البحث عن أن الحكم الواقعي بعد الالتزام بسقوطه بعد قيام خبر الثقة على خلافه أيبقى ملاكه ثابتا على ما كان عليه لولا قيام خبر الثقة على خلافه؟ أم أن ملاكه يسقط أيضًا؟

والصحيح في الجواب أن خبر الثقة إن كان مخالفا للواقع فلا يخلو من حالات ثلاث:

أما الأولى، فهي أن يكون الحكم الواقعي إلزاميا ومقتضى خبر الثقة ترخيصيًا، كما لو كان الحكم الواقعي هو الحرمة ومقتضى خبر الثقة الحلية.

وأما الثاني، فهي أن يكون الحكم الواقعي ترخيصيًا ومقتضى خبر الثقة تحريميًا، كما لو كان الحكم الواقعي الجواز ومقتضى خبر الثقة الحرمة.

وأما الثالث فهي أن يكون الحكم الواقعي موافقًا لمقتضى خبر الثقة من حيث الإلزام والترخيص مع الاختلاف بينهما، كما لو كان الحكم الواقعي وجوب الصلاة قصرا ودل خبر الثقة على وجوبها تمامًا.

ويقع الكلام في حكم سقوط الملاك في كل واحد من هذه الحالات:

أولًا: مدى سقوط ملاك الحكم الواقعي حال كون الحكم الواقعي ترخيصيًا وكون مدلول خبر الثقة إلزاميًا

لا شك في أن الإباحة الواقعية سواء كانت اقتضائيّة أم غير اقتضائيّة في أن حالها لن يتبدل بحسب عالم الملاك وإن تبدلت الإباحة بسبب الوجوب أو الحرمة لقيام خبر الثقة على ذلك:

أما في الإباحة غير الاقتضائية فواضح بعد عدم وجود الملاك أصلًا.

وأما في الإباحة الاقتضائيّة، وهي ما وجد فيها ملاك يدعو لإطلاق عنان المكلف للفعل والترك، فتبقى الإباحة على حالها وإن تغيرت حكمًا:

والوجه في ذلك أن تعلق الإباحة الواقعية بالعناوين إنما تتعلق بالعنوان من حيث ذلك العنوان لا من جميع الحيثيات، فخلية ا لجبن مثلًا تعني إباحته من حيث كونه جبنًا فقط، ولا ينافي ذلك حرمته بسبب طروء عنوان ثانوي كالغصب أو ظاهري كالجرمة مثلا، فلا يكون طروء هذه العناوين تقييدا لدليل الإباحة؛ لأن الإباحة حيثيّة وجهتيّة حكما وملاكًا. وهذا سار في الإباحة الاقتضائية وغير الاقتضائية.

ومما يؤدي لتبدل الإباحة مع بقاء الملاك على حاله قيام خبر الثقة على ثبوت حكم إلزامي من وجوب أو حرمة لفعل كان حكمه الواقعي لولا قيام الخبر هو الإباحة، فإنه بناء على التفسير المتقدم منا لحجية خبر الثقة والذي أدى للقول بزوال الحكم الواقعي مشكوك بقيام خبر الثقة على خلافه سيكونُ حالُ قيام خبر الثقة على حرمة الجبن كحال انطباق عنوان المتنجس عليه، والنتيجة فيهما أن الملاك الحيثي للإباحة يبقى على حاله دون أي إشكال.

النتيجة: أن ملاك الحكم الواقعي لا يسقط في هذه الحالة.

ثانيًا: مدى سقوط ملاك الحكم الواقعي حال كون الحكم الواقعي إلزاميًا وكون مدلول خبر الثقة ترخيصيًا

وقد يقال في هذه الحالة بأن سقوط الحكم الواقعي مؤدٍ لسقوط ملاكه، تبعا لقاعدة تبعية الدلالة الالتزاميّة للمطابقية، فكما أنّ الحكم الواقعي يسقط بعد قيام خبر الثقة على خلافه كما هو المختار، كذلك ملاكه يكون ساقطًا.

ولا مجال للقول هنا بما قلناه في الصورة الأولى، فإن الحكم الإلزامي ليس حيثيا وجهتيًا، ولذلك فإن ما يدل على حرمة عنوان ما يقتضي إطلاق حرمة كل ما يصدق عليه سواء صدق عليه عنوان آخر أم لا بحيث أنه لو دل دليل آخر على جوازه لوقعت المعارضة واحتجنا للجمع العرفي، كما هو في مثل حرمة الكذب وما دل على جوازه في بعض الموارد كإصلاح ذات البين فإن التعارض يقع بين أدلة الحكمين ونحتاج لإجراء علاجات التعارض فيها.

والحاصل أن دليل الحكم الترخيصي ظاهر في أنه حيثي وجهتي، بمعنى أنه من حيث كونه بذات العنوان – ككونه جبنا – لا ينافي حرمته من جهة وحيثية أخرى، بخلاف دليل الحكم الإلزامي الظاهر في أن الإلزام منصب على العنوان من جميع حيثياته وجهاته، ومن ثم فلا يمكن القول بأن الحكم الإلزامي الواقعي إذا دل خبر الثقة على الترخيص فيه سيبقى ملاكه ثابتًا.

إلا أن الصحيح أن هناك قرائن عدة تورث بمجموعها الاطمئنان بل القطع بعدم سقوط ملاك الحكم الواقعي الإلزامي على مستوى الاقتضاء لا العليّة، ونشير لأهمها:

القرينة الأولى: التمسك بالشهرة على عدم سقوط ملاكات الأحكام

لا شك في أن المعنى الأول للتصويب المعتزلي وهو سقوط الحكم تماما مع ما فيه من ملاك وتحوله للحكم المدلول عليه بالأمرة والأصل وإن لم يكن في شناعة التصويب الأشعري إلا أنه مناف للشهرة العظيمة عند الشيعة والارتكاز المتشرعي عندهم، ولمّا كنا قد سلمنا بأًل سقوط الحكم الواقعي عند الشك فيه وتحوله لما يطابق مدلول الأمارة وانحصر الطريق عندنا بقبول أحد معنيي التصويب المعتزلي: فإما أن نقول بسقوط الحكم الواقعي مع ما فيه من ملاك عند قيام خبر الثقة على خلافه وإما أن نقول ببقاء الملاك دون الحكم:

وعليه: إن كانت الشهرة العظيمة على نفي الخيار الأول مورثة للقطع عل السقوط، فإنها تكون دليلا على الخيار الثاني الذي قلنا بأنه لا يجب تسميته تصويبا أصلا. وإن لم تكن الشهرة المذكورة مورثة للقطع واليقين فلا أقل من أنها ستكون قرينة ظنية قوية على صحة الخيار الثاني.

وبذلك يثبت ملاك الحكم الواقعي بعد سقوطه وتحوله لما يطابق مدلول خبر الثقة.

القرينة الثانية: مقايسة ملاكات الأحكام الشرعية بملاكات أحكام العقلاء

فإنّ الأحكام الصادرة عن العقلاء لا تتأثر عادة بالشك فيها وقيام خبر الثقة على خلافها وإن كان الحكم لديهم يتبدل على طبق ما أخبر الثقة به، فإنّهم يعترفون بأن الحكم الواقعي يضيع في موارد مخالفة خبر الثقة للواقع وإن كان لا يُعمل عليه، وهو ما يورث الظن الكبير بأن الشارع تعالى سار على نفس المنهج والقياس.

القرينة الثالثة: العلم بعدم اختصاص بعض الملاكات بغير فرض الشك فيها

فإن هناك جملة من الأحكام الشرعية نعم أن ملاكاتها لا تختص بغير فرض الشك فيها بل تبقى الملاكات ثابتة وإن شُكَّ فيها وقام خبر الثقة على خلافها، فمثل حرمة شرب الخمر لا شك في أن مفسدته الواقعية لا تزول بالشك في حكمه، وكذا وجوب الصوم وغيرها، وهو ما يورث الحدس الكبير بأن الأحكام الشرعية الأخرى كذلك.

القرينة الرابعة: الحسن العقلي للاحتياط

وحاصل ذلك أنه لا شك في حسن الاحتياط عقلا فيما إذا قام خبر الثقة على الترخيص في مورد معين واحتُمل مخالف ذلك للواقع، والتسليم بحسن الاحتياط شاهد على قيام الارتكاز المتشرعي على أن ملاك الحكم الواقعي باق على حاله على فرض أنه إلزامي وإن كان بذاته ساقطا لدلالة خبر الثقة على الترخيص وفقا للمبنى المختار.

وتوضيح ذلك: إن قيام خبر الثقة على الترخيص في مورد ما يؤدي إما لسقوط الحكم الواقعي إن كان إلزامياً وهو الصحيح بناء عل المختار، أو يؤدي لزوال منجزية الحكم الإلزامي مع بقاء ذلك الحكم إلى جانب الحكم الترخيصي المستفاد من خبر الثقة وفقا للمعنى المعروف عند الأعلام. ولا شك في حسن الاحتياط لدى كلا المبنيين، ولكن يبقى كيفية تفسير حسن الاحتياط بناء على المبنيين:

فأما على المبنى المشهور فهو واضح؛ لأن حسن الاحتياط راجع لوجود الحكم الواقعي وغايته أنه غير منجز.

وأما على المبنى المختار فإن الحكم الواقعي تسقط فعليته نهائيا عند قيام خبر الثقة على خلافه ولا تُسْقِطُ مجرد منجزيته، بل ينتفي الحكم كله، فما هو تفسير حسن الاحتياط حينها؟

ويمكن تفسير الاحتياط - وهو المسلم به إجمالا بالارتكاز المتشرعي - ببقاء الملاك، بمعنى أن الحكم الواقعي على فرض إلزاميتها وإن كان ساقطا بنفسه إلا أن ملاكه باقٍ ولو على مستوى الاقتضاء لا العلية التامة، فلما كان ملاكه الاقتضائي باقيًا فإن هذا مسوغ لحسن الاحتياط عقلًا، فحسن الاحتياط مدعوم بخلفية بقاء الملاك الإلزامي على فرض كون الحكم واقعيا وإن سقطا.

إن قلت: يمكن تفسير حسن الاحتياط بوجه آخر وهو أن مجرد احتمال بقاء الملاك كاف لتحسين الاحتياط عقلا وإن لم يكن مسلما به بالارتكاز العقلائي أو المتشرعي.

قلت: من البعيد جدا أن يكون حسن الاحتياط فيما نحن فيه لمجرد الاحتمال البدوي لثبوت الملاك؛ فلو كان ذلك لكان حال حسن الاحتياط فيما نحن فيه كحال حسن الاحتياط في المباحات القطعية الأولية إذا احتُمِلَ وجو ملاك اقتضائي للحرمة فيها بحيث لولا وجود مانع من التحريم لحرمه الشارع، فلا شك هناك في حسن الاحتياط عقلا، ولكن ذلك يختلف عما نحن فيه؛ فإن من الواضح جدا أن حسن الاحتياط فيما نحن فيه أقوى بكثير من حسن الاحتياط في تلك الحالة في المباحات القطعية الأولية، وليست هذه الأقوائية إلا لما ربحناه من ثبوت الارتكاز المتشرعي فيما نحن فيه من بقاء الملاك في فرض ما إذا كان الحكم الواقعي إلزاميا وإن كان ساقطا بنفسه.

القرينة الخامسة: التمسك بأدلة حسن الاحتياط

وتقريب ذلك أنّ الأدلة الشرعية على حسن الاحتياط حال الشك في الحكم الواقعي يمكن من خلالها استفادة أن ملاك الحكم الواقعي باقٍ وإن كان حكمه ساقطًا بسبب قيام خبر الثقة على خلافه؛ لأنّه بناءً على سقوط الحكم الواقعي عند قيام خبر الثقة فلا يبقى وجه لحث الشارع سبحانه على الاحتياط إلا بقاء ملاك الحكم الواقعي، فيكونُ هذا الحث إخبارا من الشارع ببقاء ملاك الحكم.

فلو كان الحكم الواقعي حرمة اللحم ودل خبر الثقة على الحليّة، فلا إشكال في العمل على مقتضى خبر الثقة، ورغم ذلك فإن الشارع يؤكد على أهمية الاحتياط وحسنه. فهنا إن فُرِضَ أن قيام خبر الثقة موجبا لسقوط الملاك فضلا عن الحكم فلا معنى لدعوى الشارع للاحتياط.

إن قلت: إن حث الشارع على الاحتياط إنما هو لأجل احتمال بقاء الملاك الإلزامي على تقدير أن الحكم الواقعي الساقط إلزاميٌ من أصله، لا أنّه إخبار ببقاء الملاك على تقدير سقوط الحكم، فهو مجرد إرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

قلت: هذه الدعوى بعيدة؛ لأنّ أخبار الاحتياط ظاهرة في إرادة الشارع الاحتياط بوصفه شارعًا مطلعا على الملاكات لا مجرد مرشد لحكم العقل.

القرينة السادسة: طريقة الشارع في المحاورات تفيدُ بالظن القوي أن الملاكات غير مقيدة بقيام خبر الثقة على خلافها

بعد التسليم بأن ملاكات الأحكام الواقعيّة مقيدة بعدم قيام خبر الثقة على خلافها في فرض الشك فيها، إلا أنّ الواصل لنا من أدلة الأحكام الواقعية لم يذكر فيها هذا القيد بل استُفيد ذلك من أدلة حجية خبر الثقة. مضافا لذلك، فإن ما وصلنا من

أدلة الأحكام الواقعية لا نعلم علما قطعيا بوجود هذا القيد فيها في الواقع أو عدم وجوده، ولكن عدم وجود القيد فيما وصلنا من الأحكام يوجب الحدس الظني الكبير بأن ما لم يصل إلينا منها كذلك.

وحينها يُسأل: ما السبب الذي دعا الشارع المقدس إلى أن يُطلق أدلة الأحكام الواقعية ولم يذكر معها قيد عدم قيام خبر الثقة على خلافها في فرض الشك وجعلنا نطلع على هذا القيد من خلال أدلة خبر الثقة عند الشك وفقا لما تقدم؟

إن من الصعب تقديم إجابة قطعية في هذا السياق، فإن ديدن الشارع ودأبه كثيرا ما يقوم على فصل القرائن التي توجب التقييد والتخصيص عن أصل الكلام، وهذا خلاف ما عليه العقلاء من جعل القرائن متصلة عادةً.

لكن المظنون قويًا أنّ النكتة التي جعلت الشارع المقدس لا يصرح بالقيود في مثل أدلة الأحكام الواقعيّة المقيدة - بالقرينة المنفصلة - بعدم قيام خبر الثقة على خلافها عند الشك فيها هي أنّ الملاكات ليست مقيدة بهذا القيد وإن كانت نفس الأحكام مقيدة به، فيكون عدم ذكر القيد في أدلة الأحكام الواقعية قرينةً ظنية على أن ملاكاتها غير مقيدة بهذا القيد.

وتوضيح ذلك أن يقال: لا ريب في أن العرف يستهجن الفصل بين القرائن والمقيّدات عن أصل الكلام، فطالما كان المشرع قادرا على أن يقول (أكرم العالم العادل) فلا معنى لقوله (أكرم العالم) في مجلس و(أكرم العالم العادل) في مجلس آخر وهذا اللون من الخطاب مستهجن لما قد يوجبه من الوقوع في الشك والريبة.

لكن هذا الاستهجان العرفي يخف كثيرا بل يضعف جدا إذا كان ملاك الحكم المذكور غير مشتمل على هذا القيد بل كان القيد الموجود في مراد المتكلم يرجع للحكم الإنشائي الصادر بنيّة التحريك الفعلي للمكلف لا إلى ملاكه الاقتضائي الكامن خلفه.

ولذا نجد الشارع المقدس عندما ذكر أدلة الأحكام الأولية كحكم الصلاة والبيع الاختياريين لم يذكر قيد عدم انطباق العناوين الثانوية عليها كعنوان الاضطرار والإكراه ونحوهما من دون أن يكون ذلك مستهجنًا لدى العرف، وهذا مبتنٍ على أن انطباق العنوان الثانوي على الحكم الأولي لا يوجب تغيرا في ملاك الحكم الأولي وإنما يوجب التغير في الحكم الفعلي فقط، وهو النكتة في تخفيف الاستهجان العرفي لذكر المخصص منفصلًا.

ولذا فإن من المظنون قويا جدا أن إطلاق أدلة الأحكام الواقعية وعدم بيان القيد المذكور فيها - وهو عدم قيام خبر الثقة على خلافها - يكون من هذا الباب، إذ لو لم يكن كذلك بأن كان الشارع فصل القيد عن ذات الأدلة رغم دخالتها في الحكم والملاك لكان ذلك مستهجنا بصورة أكبر وأشد.

***

وقد ذكرنا لحد الآن ست قرائن تكفي بمجموعها لحصول الاطمئنان بل القطع بأن الحكم الواقعي إن كان إلزاميا في علم الله تعالى وشكّ فيه المكلف فقام خبر الثقة على الترخيص فإن الخبر وإن كان يوجب سقوط الحكم الواقعي وتحوله على مستوى الحكم الفعلي للحكم الترخيصي، إلا أنّ ملاك ذلك الحكم يبقى ثابتًا.

ثالثًا: مدى سقوط ملاك الحكم الواقعي حال تساوي الحكم الواقعي ومدلول خبر الثقة في الإلزام والترخيص مع التخالف في الحكم

وحاصل هذه الحالة أن الحكم الواقعي المشكوك والحكم المستفاد من خبر الثقة متساويان في الإلزام والترخيص مع تخالفهما في الحكم، كأن يكون أحدهما الإلزام بالصلاة تمامًا والآخر الإلزام بالصلاة قصرًا. فيكون الحكم الواقعي - مثلًا - وجوب

الصلاة تمامًا والمدلول الالتزامي لمؤدى خبر الثقة عدم وجوب الصلاة تمامًا، أو يكون الحكم الواقعي عدم وجوب الصلاة تمامًا، أي قصرًا، والمدلول الالتزامي لمؤدى خبر الثقة وجوب الصلاة تمامًا.

ولا إشكال في رجوع ذلك إلى الصورتين الأولى والثانية، فلو كان الحكم الواقعي وجوب الصلاة تمامًا والمدلول الالتزامي لمؤدى خبر الثقة عدم وجوبها، فهذا رجوعٌ إلى الصورة الثانية المتقدمة وهي كون الحكم الواقعي إلزاميًا والحكم المستفاد من خبر الثقة ترخيصيًا، والعكس رجوعٌ إلى الصورة الأولى وهي كون الحكم الواقعي ترخيصيًا والحكم المستفاد من خبر الثقة إلزاميًا.

فالنتيجةُ عودُ هذه الحالة إلى الحالتين الأوى أو الثانية وليست حالة جديدة في البحث، والنتيجة أن الحكم المدلول عليه في خبر الثقة لا يوجب تبدل الحكم الواقعي بحسب الملاك كما مر.

إلا أنّه قد يفرض، وهو فرض نادر، أن يكون الحكمان متساويين في أصل الإلزام مع كون أحدهما وجوبًا والآخر حرمة مع انصبابهما على فعل واحد، وهذه الحالة لا يمكن إرجاعها لأحد الصورتين الأولى أو الثانية. مثاله: لو كان الحكم الواقعي وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، وكان الحكم المستفاد من خبر الثقة حرمة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فلا يرد التقريب المذكور آنفًا في إرجاع الفرض للصورتين الأولى والثانية.

وهل يبقى الملاك في هذا الفرض رغم قيام خبر الثقة على حكم ملزم مضادٍ له؟

مقتضى التحقيق في هذا الفرض نفسُ ما مرّ من سقوط الحكم الواقعي وبقاء الملاك. والدليل على ذلك، مضافًا لاستبعاد أن يكون خبر الثقة لا يوجب سقوط الملاك في فرض كون الحكم الواقعي هو الترخيص ويوجب سقوطه في فرض كونه الإلزام والحال أن مدلول خبر الثقة مخالف للحكم الواقعي على كلا الفرضين وناشئٌ من

نفس المناشئ وهي اشتباه المخبر أو كذب من صدر عنه ونحو ذلك، فإن مقتضى ذلك كله التسوية بين الحالتين في الأثر وهو سقوط الحكم دون الملاك، أن يقال:

إن مجموعة من القرائن المتقدم ذكرها للاطمئنان بل القطع بعدم سقوط الملاك في الصورة الثانية المتقدمة تجري هنا، وهي القرائن الأولى والثانية والثالثة والسادسة، وأما الرابعة والخامسة المعتمدتان على حسن الاحتياط فلا تجريان هنا لأن فرضهما كون مفاد خبر الثقة ترخيصيًا ويمكن الاحتياط بالجمع بينه وبين مؤدى الأمارة بخلافه في هذا الفرض، وهذه القرائن الأربع كافيةٌ لتحصيل الاطمئنان بل القطع بعدم سقوط الملاك.

***

نتيجة البحث:

والنتيجة في نهاية المطاف: أن الحكم الواقعي وإن كان يسقط بحسب عالم الحكم الفعلي الموجه للمكلف عند الشك فيه وقيام خبر الثقة على خلافه، فإن ملاكه لا يتغير فيبقى حكمًا أولًا مترتبا على العنوان الأولي لمتعلقه، ويكون المستفاد من خبر الثقة حكما ثانويًا يترتب على العنوان الثانوي الذي ينشأ فيه، وحالُهما كحال بقية الأحكام الأولية والثانوية كالاختيار والاضطرار والعسر والحرج وغير العسر والحرج وغير ذلك.

***

وقد عرفت منا أكثر من مرة خلال هذه البحوث أن النتيجة التي انتهينا لها تناسب المعنى الثاني من معاني التصويب المعتزلي، وكررنا بأنّ تسميته تصويبًا لا تخلو عن مسامحة؛ لأن الحكم المستفاد من خبر الثقة بناء على هذا الرأي وإن لم يكن قابلا للخطأ والصواب بحسب عالم الحكم لكنه قابل لهما بحسب عالم الملاك، وبينّا أن هذا لا ينافي مسلمات المذهب بل لعله مراد بعض الأعلام الذين جمعوا بين الحكم الواقعي

والظاهري باختلاف الرتبة كما سبقت الإشارة إليه وكما يأتي في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

الفرع الثاني: حديث الرفع

انتهينا من الحديث حول الأنموذج الذي عرضناه لإثبات أنّ أدلة الأمارات صالحة لتقييد إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية، وقد عرفت أنّ مفاد خبر الثقة هو الحجية الواقعيّة ومن ثم يقيد إطلاقات الأدلة التي تدل على اشتراك الحكم الشرعي بين العالم والجاهل وأن نتيجة ذلك هي رفع اليد عن الحكم الواقعي الأولي بحكم واقعي ثانوي لا ظاهري مع بقاء ملاك الحكم الأولي.

***

يقع الكلام في عرض الأنموذج من الأصول العملية، ومر أنا سنختار البراءة الشرعية عند الشك في التكليف باحثين ذلك من خلال حديث الرفع المستدل به على البراءة حين الشك وهو قوله (ص): «رفع عن أمتي ما لا يعلمون».

وبغض النظر عن الإثارات السنديّة في هذا الحديث الشريف، فإنّا نبحثُ هذا الدليل في هذا المقام من زاوية أنّ الرفع المستفاد من الخبر أهو رفع ظاهري أم واقعي، فإن بنيَ على كونه ظاهريًا فتكون النتيجة كما مر في خبر الثقة من كون الحكم الواقعي يتبدل في حق الشاك ليقوم في حقه حكم واقعي جديد، بخلاف ما لو دلّ على الرفع الظاهري فإنه سيقرر بقاء الحكم الواقعي محفوظا على حاله مع عدم فعليّته ونشوء حكم ظاهري في حق المكلف.

وينبغي الانتباه إلى أن الاستدلال بحديث الرفع على البراءة إنما يتم بناءً على كون الرفع ظاهريًا لا واقعيًا، ولا يتم الاستدلال به على البراءة حال كون الرفع واقعيًا.

لا يقال: لا أثر لكون الرفع واقعيًا أو ظاهريًا فيمكن الاستدلال به على البراءة أيًا كان المرفوع، فإن غرض الأصولي من البراءة هو تحصيل المؤمن في حال الشك وهو يُحصّل ولو ضمن الإباحة الواقعية.

لأنّه يقال: إنّ مقتضى البناء على الرفع الواقعي تخصيص حديث الرفع في غير موارد اشتراك العالم والجاهل في الحكم، وهي موارد نادرة جدًا. وبيان ذلك كما يلي:

مثلًا: قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام»، فإنّ هذا الدليل قطعيَّ الصدور والدلالة يفترض أن يكون شاملًا للجاهل والعالم بناء على المبنى المعروف، ومقتضى شموله للجاهل والعالم أن حديث الرفع لن يصلح للتصرف فيه من قريب أو بعيد، وهكذا بقيّة الأحكام فإن شمولها للجاهل والعالم معناهُ أن حديثَ الرفع سيختص بموارد قليلة جدًا نادرة ولن يكون لجريان البراءة المستفادة من حديث الرفع ثمرةٌ مهمة.

وأما لو كان الرفع ظاهريا فإن البراءة تثبت حتى في موارد القطع باشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين؛ لأن البراءة معناها حينئذ مجرد عدم ثبوت الاحتياط.

ويقع الكلام أولًا في عرض التقريبات على كون الرفع واقعيًا، ثم التعرض لما ذُكِر من تقريبات في إثبات كون الرفع ظاهريًا، وأخيرًا حول مدى سقوط ملاك الحكم الواقعي حال سقوط الحكم الواقعي بناءً على كون الرفع واقعيًا.

أولًا: ما يُقرب به لكون الرفع في الحديث واقعياً

ونذكر تقريبات ثلاثة:

التقريب الأول:

وحاصلُه أنّ ظاهر قوله (ص) رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن نفس ما لا يعلمون هو المرفوع، وهو لا يناسب الرفع الظاهري، فإنّ المرفوع بناء على الرفع الظاهري وجوب الاحتياط لا نفس ما لا يعلمون. ولا يمكن أن يكون المرفوع وجوبَ الاحتياطِ إلا بالتجوز في مادّة الرفع أو بالتجوز في إسناد الرفع، وكلاهما مخالفٌ للظاهر.

لا يقال: إنّه لا يلزم التجوّز، لأنّ المرفوع هو الحكم نفسه ولكنه مرفوعٌ بثبوته الظاهري دون ثبوته الواقعي. وبعبارة أخرى: إن المرفوع هو موضوعيّة الحكم للتنجّز لا نفس الحكم، وهذا لا يلزم منه التجوّز.

فإنه يقال: لا معنى لثبوت نفس الحكم ظاهراً إلا تنجزه بوجوب الاحتياط من جهته، وإلا فليس للحكم وراء جعله وفعليّته بفعلية موضوعه ثبوتٌ في مرحلة الظاهر. وأما موضوعيته للتنجّز فهي عنوان تحليلي انتزاعيّ لا واقع له إلا تنجز الحكم عند العلم به، وهذا لا معنى لرفعه ظاهراً إلا رفع وجوب الاحتياط من جهته.

ولا يقال: إن المرفوع هو فعليّة الحكم، والفعلية من شئون الحكم وليست نفس الحكم المجعول غير المعلوم، ومن ثمّ فلا يمكنُ الالتزام بظاهر الجملة وهو إسناد الرفع لنفس ما لا يعلمون.

فإنه يقال: إنه لا معنى لرفع الفعليّة غيرُ عدمِ ثبوت الحكم في فرض الجهل القصوري من أول الأمر، فيكون المرفوع في حق الجاهل حقيقةً هو نفس ما لا يُعلَم ومن ثم يكون الرفع واقعيًا.

التقريب الثاني:

إن مقتضى وحدة السياق يستدعي أن يكون المرفوع في تمام الفقرات واحدًا، وهو مؤدٍ للالتزام بكون الرفع واقعيًا. وبيانُه: أن الرفع في الفقرات الأخرى غير (ما لا يعلمون) رفع واقعي، فهو كذلِك في (ما لا يعلمون) بمقتضى وحدة السياق.

لا يقال: إن لازم واقعية الرفع الدور أو التصويب لرجوع ذلك لاختصاص الأحكام بالعالمين دون الجاهلين.

لأنّا نقول: مرّ الجواب عن ذلك بالتفريق بين مرحلتي الجعل والمجعول فلا مانع من أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول كما تقدّم في بداية البحث عن أدلة الاشتراك، مع أنّا ذكرنا سابقًا أنه لا محذور من الالتزام باختصاص الأحكام الشرعية بالعالمين بها دون الجاهلين.

التقريب الثالث:

وهو ما ذكره السيد الروحاني (ره) في المنتقى، ويمكن تلخيصه في أمور:

الأمر الأول: إنّ إسناد الرفع لمتعلق الحكم فيما سوى فقرة (ما لا يعلمون) إسناد حقيقي لا عناية فيه، فإن الملحوظ رفعه في عالم التشريع لا التكوين، فالحديث متكفل لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم.

الأمر الثاني: إن ظاهر سائر الفقرات التي اشتملت على الموصول إرادة الموضوع من الموصول، فلا يتصور معنى معقول للإكراه على الحكم أو الاضطرار إليه إلا موضوع ذلك الحكم ورفعه. ومقتضى وحدة السياق أن الموضوع مراد قطعا من الموصول في (ما لا يعلمون)، وغاية الأمر أنه هل المراد به الأعم من الموضوع والحكم أم خصوص الموضوع؟ ولا يمكن إرادة خصوص الحكم لتنافي ذلك مع وحدة السياق.

الأمر الثالث: اتضح مما قلناه أنه لا مانع من شمول (ما لا يعلمون) للحكم والموضوع معًا فإنّ إسناد الرفع لكل منهما أو للجامع بينهما إسناد حقيقي، فكما أن من شأن الشارع وضع الحكم ورفعه فإن من شأنه أيضًا وضع المتعلق ورفعه من عالم التشريع، وهذا ما يصحح كون إسناد الرفع إسنادا حقيقيًا.

الأمر الرابع: مقتضى ما سبق بيانه أن الرفع في (ما لا يعلمون) رفع حقيقي كالرفع في سائر الفقرات المتقدمة في الحديث، فيكون الحديث متكفلا لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم به من باب عدم شمول الحكم لفرض الجهل به ابتداءً.

ثم عرّض (ره) بكلام للمحقق النائيني (ره) من وجود الأخبار المتواترة على الاشتراك فأفاد بأنه ليس في الأخبار عين له ولا أثر. لكنه (ره) في نهاية المطاف استدرك فقال بأنّ الذي يوقعنا عن الجزم بكون الرفع واقعيًا هو أن المتيقن من الحديث إرادة الشبهة الموضوعيّة، والنصوص كثيرة على بقاء الحكم الواقعي وثبوته فيها، فلا يسع الالتزام بأن الرفع واقعي في المقام.

***

وقد تلخص مما تقدم وجود تقريبات ثلاثة على كون الرفع واقعيًا وأنّه مقتضى الظهور الأولي للحديث، فإن تم المانع من ذلِك تعين كون الرفع ظاهريًا وإلا كان واقعيًا، ومن ثم يهمّنا التعرض لأبرز ما ذُكِرَ مما يمنع عن كون الرفع واقعيًا.

ثانياً: ما يمنعُ من كون الرفع واقعياً ويدل على كونه ظاهرياً

وقد ذكر الأعلام أو قد يذكر عدة موانع تمنع من حمل الرفع على الواقعي وتؤدي لحمله على الظاهري، ونذكر منها خمسة:

المانع الأول: ما ذكره المحقق العراقي (ره).

ذكر (رحمه الله) قرينتين لحمل الحديث على إرادة الرفع الظاهري دون الواقعي:

أما القرينة الأولى، فإنّ كلمة (أمتي) الواردة في الحديث تؤدي لظهوره في الامتنان، والامتنان إنما يحصل برفع ما فيه الكلفة على العباد حتى يوسّع عليهم ويفرج عنهم، وهذا هو مقتضى الامتنان. وما فيه مشقةٌ تُناسبُ كونها مرفوعة بالامتنان على العباد ليس الحكمَ الواقعي المشكوك بذاته، بل المشقة في وجوب الاحتياط تجاه الحكم المشكوك، ومن ثمّ فالمرفوعُ هو وجوب الاحتياط الذي تجاه الحكم المشكوك، أي الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط، دون أصل التكليف الذي هو الحكم الواقعي.

فهذه قرينةٌ داخلية على أن المرفوع هو الحكم الظاهري.

لكن سيدنا الشهيد (ره) لم يرتضِ هذه القرينة وأورد عليها بإيرادين نذكر أحدهما ونترك الثاني لحين الحديث عن البراءة بشكل مفصل. وحاصل الوجه المذكور: سلّمنا أن الحكم الواقعي لا كلفة فيه على العباد وأن الكلفة إنما تحصل بوجوب الاحتياط تجاهه، إلا أنّ التوسعة والامتنان يمكن أن تتحقق برفع الحكم الواقعي أيضًا، فإنّ رفعه يوجب رفع الاحتياط تجاهه من باب أولى وبه يتحقق الامتنان أيضًا.

والنتيجة أن ظهور الحديث في الامتنان لا يوجب بالضرورة كون المرفوع هو الحكم الظاهري دون الواقعي.

وأما القرينة الثانية، فهي أنّ تعلق الرفع بالحكم الواقعي يوجِبُ روحَ الدور وإن كان لا يلزم منه الدور، بمعنى أنه يوجب تأخر الشيء عن رتبة نفسه، وهو مستحيل ثبوتًا، وهي قرينة صناعيّة توجب كون المرفوع هو الحكم الظاهري دون الواقعي:

وأوضحه السيد الشهيد (ره) من خلال مقدمتين:

أولًا: إنّ رفع كل شيء نقيض وجوده، والنقيضان في مرتبة واحدة، فالرفع والمرفوع دائمًا في مرتبة واحدة.

ثانيًا: إنّ الرفع المذكور في حديث الرفع متأخر عن المرفوع بمرتبتين، وذلك مستحيل ثبوتًا لما تقدم في المقدمة الأولى. ووجه التأخر الرتبي ما يلي: إن الرفع متأخر برتبة عن الشك في الحكم الواقعي لأنّ الرفع أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فهذه مرتبة تأخر فيها الرفع، مضافًا إلى أنّ نفس الشك في الحكم الواقعي متأخر بمرتبة أيضًا عن الحكم الواقعي لفرض أنه شك فيه، وهذه مرتبة ثانية تأخر فيها الرفع، فيكون الرفع للحكم الواقعي تأخر بمرتبتين عن الحكم الواقعي نفسه، وهذا يعني أنّ النقيض غير مساوٍ لمرتبة نقيضه، وهذا مستحيلٌ.

وهذا الإشكال لا يختلف عن إشكال أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم الذي مر استعراضه عند الحديث عن أدلة قاعدة الاشتراك، وإنما هو صيغةٌ ثانية لبعض الوجوه التي طرحت لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم، وعرفت منا فيما مضى جوابه.

ويمكن الإيراد عنه بما أفاده السيد الشهيد (ره) من أن الشك في الحكم الواقعي ليس متأخرًا رتبة عن الوجود الواقعي للحكم المشكوك وإن سلمنا بتأخره عن الوجود

الذهني له، لأن الشك قد يجري ويثبت وإن لم يكن مشكوكه ثابتا في الواقع. فمجرّد ثبوت تأخر الرفع رتبة عن الشك في الحكم الواقعي لكونه مأخوذا في موضوعه فإن ذلك لا يثبت التأخر عن ذات ا لحكم الواقعي حتى يؤدي لتأخره عن رتبة نفسه، وقد استعرضنا ذلك في بحث أخذ الشك بالعلم في موضوع ذلك الحكم.

المانع الثاني: ما ذكره السيد الخوئي (ره)

إن السيد الخوئي (ره) في مصباح الأصول التزم بنفس كلام المحقق العراقي (ره) تقريبًا، فذكر أن المقصود بالرفع في حديث الرفع هو الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك دون الرفع الواقعي، لأن التكليف كما يرفع واقعا يرفع ظاهرا، والرفع الظاهري للتكليف إنما يكون بعدم إيجاب الاحتياط تجاهه، والنتيجة أن التكليف بالمشكوك يكون مرفوعا رفعا ظاهريًا بمعنى عدم وجوب الاحتياط تجاهه.

ويُلاحظ أن كلامه (ره) يعتمد على أمرين أساسيين:

أما الأول، فهو التسليم بأن المراد من الموصول في قوله (ص): (ما لا يعلمون) هو التكليف غير المعلوم، أما لو قيل بأن المقصود به عدم المؤاخذة – كما بنى عليه الشيخ الأعظم (ره) وتبعه جملة من الأعلام – فلن يتم الاستدلال المذكور. وكذلك لو بني على ما ندعيه من أن المراد من الاسم الموصول في العبارة الموضوع الخارجي بقرينة السياق بتقريب أنّ معظم التسعة المرفوعة يراد بها الموضوعات الخارجية ولا معنى لكون المرفوع هو الحكم. ولذا فإن دعوى السيد الخوئي (ره) تنتفي بمجرد البناء على أن الموصول هو غير التكليف غير المعلوم.

وأما الأمر الثاني، فإن كلامه (ره) يعتمد على أن الرفع ظاهري للتكليف الواقعي. إلا أنّه يناقش بأنّه لا دليل على أن الرفع في الحديث ظاهري، فقد يكون الرفع رفعا واقعيًا كما يمكن أن يكون رفعا ظاهريًا، فالرفع أعم.

بل قد يُلتزم بترجيح أن الرفع واقعي؛ لأن الرفع الظاهري فيه مؤنة إثباتية لا دليل عليها، وهي أنّ ظاهر الحديث أن المرفوع هو نفسُ ما لا تعلم به، أي أن الرفع تعلق بنفس ما تعلق به الجهل والعلم وهو الحكم الشرعي الواقعي، وهو ما يساعد على أن المرفوع هو ذات ما لا يعلم، وتكون النتيجةُ أنّ الرفع رفع واقعي لا ظاهري.

وبعبارة أخرى، فإن مقتضى كون الرفع ظاهريًا أن المرفوع مختلف عن متعلق عدم العلم، لأنّ ما لا يعلم هو التكليف الواقعي، والمرفوع هو وجوب الاحتياط، وهذا نوع من التجوّز يخالف الظهور الأولي الدليل ويحتاج لمؤنة إثباتية.

وقد يقال: إنّ الرفع الظاهري يتم دون أي تجوّز، فإنّ المرفوع هو نفس التكليف المشكوك الفعلي وهو عينُه ما لا يُعلم. وتوضيح ذلك: أنّ العناية والتجوز ليست في المرفوع حتى يلتزم بالتجوز، بل العناية موجودة في نفس الرفع فإنّ رفع التكليف الواقعي ليس المقصود به نفيه حقيقة بل مجرد نفي وجوب الاحتياط تجاهه.

والجواب عن ذلك واضح فإنّ نقل الجوز من المرفوع للرفع لا يغير من واقع الإشكال، ويبقى على مدعي التجوز إثباتُ دعواه.

وقد يدافعُ بأنّ التجوّز في التعبير باقٍ حتى على القول بأن الرفع واقعي؛ لأنّه لا يمكن الالتزام بالرفع الحقيقي بل هو محال؛ لأنه يستدعي تقييد الحكم بالعلم به واختصاص الأحكام بالعالمين بها، ومن ثم فيجب أن يكون الرفع الواقعي أيضًا مُتَجَوَّزًا فيه لئلا يُصطدم بهذه الاستحالة.

وجوابه واضح مما تقدم أكثر من مرّة من عدم تمامية الدليل على الاشتراك وعدم تمامية الاستحالة المذكورة.

المانع الثالث: ما ذكره السيد الشهيد الصدر (ره)

بنى (ره) على أن الرفع في الحديث ظاهري وليس واقعيًا، وذكر لذلك وجهًا في الحلقة الثالثة، وآخر في بحوثه العليا:

فأما ما ذكره في الحلقة الثالثة، فهو أنّ حمل الرفع على كونه واقعيًا يلزمُ منه أحد محذورين أحدهما ثبوتي وهو الاستحالة والآخر إثباتي وهو مخالفة الظهور. وتقريبه هو أن حمل حديث الرفع على الرفع الواقعي يؤدي لاختصاص الحكم الواقعي بالعالمين به، وهو ما يستلزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم. وحينها لا يخلو الأمر في تفسير ذلك الاستلزام من أحد احتمالين:

إما أن المراد هو أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفس المجعول فذلك مستحيل ثبوتًا؛ لأنه يؤدي لكون العلم بالشيء مولدًا وموجدًا لذلك الشيء في حين أن دور العلم تجاه معلومه هو دور الإراءة.

وإما أن المراد هو أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول، وهو وإن كان ممكنًا ثبوتًا لكنّه يخالف ظهور الحديث؛ لأن ظاهر الحديث يقتضي وحدة متعلق الرفع وعدم العلم، بمعنى أن ما لا يعلم هو ما يرفع، ومقتضى أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أن متعلق العلم شيء ومتعلق الرفع آخر. وهذا محذور إثباتي.

لكنه في بحوثه العليا أثار إشكالا إضافيًا في مرحلة الإثبات مؤداه صعوبة الالتزام بكون الرفع ظاهريًا. وحاصل ذلك: أن مقتضى الظهور الأولي للحديث أن يُقصد بكل من الرفع والحكم المرفوع معناه الحقيقي الأولي الذي لا يكون مطعمًا بشيء من خارج معناه، وهو ما يصدق تماما في فرض إرادة الرفع الواقعي. وأما في فرض إرادة الرفع

الظاهري فلا يمكن أن يقصد بكل من الرفع والحكم المرفوع معناه الحقيقي الأولي وإلا أصبح الرفع واقعيًا، فنحتاج لتطعيم خصوصية ظاهرية إما في معنى الرفع أو في معنى الحكم المرفوع خلافا لمقتضى الطبع الأولي لظهور الحديث.

والنتيجة: أنه كما أن حمل حديث الرفع على معنى الرفع الواقعي يستلزم مخالفة الظهور لعدم اتحاد متعلق الرفع مع متعلق العلم، فإنّ حمله على الرفع الظاهري يؤدي لمخالفة الظهور أيضًا، ولا يمكن الترجيح بينهما فيكون الحديث مجملًا من هذه الناحية. إلا أنّ الإجمال كافٍ لتأمين جميع آثار ونتائج الرفع الظاهري.

مناقشة ما أفاده (ره)

إلا أنّ فيما أفاده (ره) إشكالٌ أيًا كان البيانُ المتمسك به، سواءً أكان البيان الذي أدى لحمل الرفع على الرفع الظاهري كما في الحلقة الثالثة، أم البيان الذي أدى للترديد بين الرفع الظاهري والواقعي كما في بحوثه العالية؛ لأنّ كلامه في كل الأحوال مبتن على انحصار الطريق في تعيين متعلق الرفع والعلم في هذا الحديث بناء على حمل بالرفع الواقعي بالوجهين اللذين يبتلى أحدهما بالمحذور الثبوتي والآخر بالإثباتي، وهما (1) أن يكون العلم والرفع معا متعلقين بالمجعول وهذا فيه محذور ثبوتي، أو (2) أن يكون العلم متعلقا بالجعل والرفع متعلقًا بالمجعول وفيه محذور إثباتي متمثل في مخالفة ظهور الدليل.

فكلامه (ره) يتم بناء على الالتزام بانحصار الطريق في تعيين متعلق الرفع والعلم بهذين الوجهين.

إلا أنّ الظاهر أن حصر الطريق تعيين متعلق الرفع والعلم بهذين الوجهين مبتنٍ على رفض احتمال أن يتعلق الرفع بالجعل، سواء كان العلم متعلقا بالجعل أيضًا أم

كان متعلقا بالمجعول، وذلك باستبطان فكرة أن تعلق الجعل بالعلم ثم رفعه يؤدي لنسخ الحكم، ولا شك في أن الحديث ليس في صدد بيان النسخ، ولأجل ذلِك لم يطرح السيد الشهيد (ره) احتمال أن يتعلق الرفع بالجعل وحصر الاحتمالات في تعلق الرفع بالمجعول.

ونرى أنّ من المعقول جدًا أن يتعلق الرفع بالجعل دون أن يؤدي ذلك لنسخ الحكم، وذلك بحمل هذا الحديث على أنه مستعمل بطريقة استعمال (ضيّق فم الركِيَّة)، بمعنى أوجِد البئرَ وفمُها ضيّق، فيكون رفع جعل الحكم حالَ عدم العلم به بمعنى عدم شمول الجعل لتلك الحالة منذ البداية، لا أنّ عدم شموله للجاهل بمعنى انتفائه بعد صدوره حتى يكون ذلك من مصاديق النسخ غير المتصور في المقام.

ومنه ينقدح أنّ حمل الحديث على الرفع الواقعي لا ينحصر في الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد (ره) بل الاحتمالات أربعة ولا يصار إلى نفي أن يكون الرفع واقعياً إلا بإبطالها كلها، وهي ما يلي:

1)أن يكون العلم والرفع تعلقا بالمجعول.
2)أن يكون العلم تعلق بالجعل والرفع تعلق بالمجعول.
3)أن يكون العلم والرفع تعلقا بالجعل.
4)أن يكون العلق تعلق بالمجعول والرفع تعلق بالجعل.

ويتوقف تقييم هذه الوجوه الأربعة والتعرف على مدى ابتلائها بالمحذورين اللذين أفادهما السيد (ره) يتوقف على تفسير حقيقة الجعل والمجعول وهل أن لكل منهما وجودا مستقلا عن الآخر أم أنه وجودهما واحد ويختلفان في اللحاظ والاعتبار؟

الاختلاف في تفسير حقيقة الجعل والمجعول

اختلف العلماء في ذلك:

أولًا: رأي مدرسة المحقق النائيني:

فالرأي المنسوب لمدرسة المحقق النائيني (ره) ومن تبعه أن لكل واحد من الأحكام الشرعيّة - كوجوب الحج عل المستطيع - وجودان مستقلان: أحدهما هو الوجود الجعلي، والآخر هو الوجود المجعولي.

أما الوجود الجعلي، فهو ما يتحقق عند صدور الحكم من الشارع تعالى وإن لم يتحقق الموضوع خارجًا، كوجوب الحج على المستطيع المتحقق بمجرد صدور الحكم من الشارع.

وأما الوجود المجعولي، فهو ما يتحقق عند تحقق موضوع الحكم في الخارج وبه يصبح الحكم فعليا على المكلف، كوجوب الحج فعلًا عند استطاعة المكلف خارجًا.

فالوجود الجعلي مأخوذ بنحو القضية الحقيقية، والوجود المجعولي مأخوذ بنحو القضية الخارجيّة.

ثانيًا: رأي مدرسة الشهيد الصدر (ره):

إن السيد الشهيد (ره) يرى - كما في تقريرات بحوثه العالية - أنّه يفرق في وجود الجعل والمجعول بين الأحكام الجعلية الاعتباريّة التي لا يوجد فيها غير الوجود الجعلي دون الوجود المجعولي، والأحكام الإخباريّة التكوينية التي تشمل الوجودين الجعلي والمجعولي.

وبرهن (ره) على هذا المعنى في باب الاستصحاب كما في تقريرات بحثه، وقد أرجع الاختلاف بين هذين النوعين من الأحكام ومن ثم الاختلاف في وجود أو

عدم وجود مجعول إلى نوع اللحاظ، فاللحاظ الذي يمكن أن يُلحظ به حكم الشارع المقدس هو الذي يمكن أن يكون سببا في الاختلاف:

فلو لاحظنا الحكم باللحاظ التصديقي الثانوي فإنا نجده جعلا تابعا لشئون ذهن الجاعل ولا علاقة له بالعالم الخارج، فلن يوجد أكثر من وجود جعلي.

وأما لو لاحظنا الحكم الشرعي باللحاظ التصوري الأولي فسوف نجده مجعولا تابعا لشئون عالم الخارج، وهما في واقعهما وجود واحد وليسا وجودين مختلفين.

والنتيجةُ أن الأحكام الشرعية لا يوجد فيها وجود مجعولي.

هذا ما ذكره (ره) في بحوثه العالية. وأمّا في الحلقة الثالثة فقد ذكر للمجعول معنيين في مقابل الجعل، سمى أحدهما بالمجعول الكلي والآخر بالمجعول الفعلي وذلك في بحث عموم جريان الاستصحاب:

فأما المعنى الأوّل وهو المجعول الكلي، فعلق عليه في الحلقة الثالثة وفي تقريره بحثه أيضًا بأنّه في واقعه عين الجعل ويختلف عنه باختلاف اللحاظ، تماما كما أسلفنا نقله.

وأما المعنى الثاني وهو المجعول الفعلي، فإنّه لم يعلّق عليه بشيءٍ، وهل يعني ذلك قبوله بوجود مجعولٍ هو المجعول الفعلي؟ يصعب البناء على أن ما في الحلقة الثالثة هو الرأي النهائي للسيد الشهيد (ره)، وغاية ما يمكن البناء عليه من رأي له من خلال ملاحظة الحلقة الثالثة وتقريرات بحوثه هو أنه يلتزم بعدم وجود الوجود المجعولي الفعلي استقلالًا عن الوجود الجعلي.

ولعله يقصد بالمجعول الفعلي أنه مجرد طرفية الشيء للحكم الصادر عند الجعل، وهو ما أشار له أستاذنا الحائري (عافاه الله) في هامش التقرير عند التعرض للبحث، قال: «ثم إنه يخطر ببالي أني ذكرت له (رضوان الله عليه): أنكم وإن كنتم لا تقولون

بوجود مجعول في مقابل الجعل أو تحقق فعليّة للحكم لدى فعلية الموضوع، لكنكم تقولون بدلا عن ذلك بتحقق طرفيّة الشيء لما وجد من الحكم حين الجعل لدى اكتمال الشرائط الموجودة في الجعل فيه، فالماء قبل التغير مثلا لم يكن طرفا للحكم بنجاسة الماء المتغير أو قل: لجعل النجاسة، وحينما تغيّر أصبح طرفا لهذا الحكم أو الجعل إلخ»، ومن ثمّ يكون مقصوده بالمجعول الفعلي الطرفية، وهذا يعني أنه لا يزال منكرًا للوجود المستقل.

***

هل يتم إشكالا السيد الشهيد (ره) في الصور الأربع بناءً على كافة الفرضيات في تفسير حقيقة الجعل؟

وعلى أيّ حال، فهذا ما يرتبط بقولي المسألة. ولن نتعرض للترجيح بينهما فإنّ ذلك سيُخرِجُنا عن حريم البحث وسيأتي التعرض له في قادم الأيّام، ولكن سنكتفي في المقام بتنقيح الوجوه المتقدمة لحمل الرفع في حديث الرفع على الرفع الواقعي، وذلك من خلال فرضيّات ثلاث لتقييم دعوى تحقق شيءٍ ما عند تحقق الموضوع – سواء أسميته بالمجعول أم غير ذلِك – ومدى ورود المحذورين اللذين ذكرهما (ره) في الصور الأربع المتقدمة بناءً على كل فرضيّة، والفرضيّات المتصورة في العلاقة بين الجعل والمجعول ما يلي:

الفرضية الأولى: أن يتحقق وجود جديد مستقل عن الجعل عند تحقق الموضوع، وهو مبنى المحقق النائيني (ره) ومن تبعه من تلاميذه.

الفرضية الثانية: أن لا يتحقق أي وجودٍ عند تحقق الموضوع لا على مستوى الوجود المستقل وعلى على مستوى طرفية الشيء للوجود الجعلي السابق أو ما شابه.

الفرضية الثالثة: أن يتحقق شيء جديد عند تحقق الموضوع لكنه ليس وجودا مستقلا تماما عن الجعل بل هو مثل طرفية الشيء للوجود الجعلي السابق للحكم أو انتسابه للمكلف وما شابه مما لا يكون وجودا مستقلا للحكم.

وتمامُ البحث في ورود المحذورين اللذين أشار لهما السيد (ره) يتوقّف على بحث ورود الإشكال في الصور الأربع على كل فرضيّة، وهو ما نحن بصدده فعلًا:

أولًا: الحال في الفرضيّة الأولى

في هذه الفرضيّة تسقط الصورتان الأولى والثانية من الصور الأربع المذكورة لحمل الرفع على الرفع الواقعي؛ لأنّه إن كان كل من الرفع والعلم متعلقين بالمجعول ابتُليَ تفسير الرفع بالرفع الواقعي بالاستحالة الثبوتية الناشئة من أن العلم مولّد لمعلومه، وإن كان العلم متعلقا بالجعل والرفع متعلقا بالمجعول فإن التفسير بالرفع الواقعي يبتلي بمخالفة الظهور اللفظي لأنّ ظاهر الحديث يقتضي أن المرفوع هو ما لا يعلم وليس شيئًا آخر، وهذان هما إشكالا السيد الشهيد (ره) تمامًا والصورتان اللتان ذكرهما.

وتسقط الصورة الرابعة أيضا والتي ذكرناها؛ لأن الصورة الرابعة هي عبارة عن كون العلم متعلقا بالمجعول والرفع متعلقا بالجعل؛ للمحذور الإثباتي الذي ذكرناه آنفًا.

بل وتبتلي هذه الصورة هنا بالمحذور الثبوتي؛ لأنّ من يؤمن بالوجود المستقل للمجعول يرى أنّ تحقق الوجود المجعولي متوقف على تحقق كل ما هو دخيل في موضوع الحكم، فإذا أخذ العلم بهذا الوجود المجعولي دخيلا في موضوع الحكم كما هو مقتضى هذه الصورة صار معلومًا توقف هذا العلم عليه، وهو ما يعني أن العلم مولد لمعلومه، فتتحقق الاستحالة الثبوتيّة. وذلك على الرغم من تعلق الرفع حسب فرض هذا الوجه بالوجود الجعلي للحكم لا المجعولي، بمعنى أن من لا يعلم بالوجود المجعولي لا يشمله الوجود

الجعلي من أول الأمر وفق تفسيرنا لرفع الوجود الجعلي للحكم (كـ: ضيّف فم الركيّة)، فما دام العلم المأخوذ في موضوع الحكم هو المتعلق بالوجود المجعولي لا الجعلي حسب فرض هذا الوجه فسيكون هذا العلم مولدا لمعلومه الذي هو الوجود المجعولي سواء كان الرفع متعلقا بالمجعول نفسه أم متعلقا بالجعل.

ولا تسلم إلا الصورة الثالثة على هذه الفرضيّة في تفسير الجعل والمجعول؛ فإنَّ الصورة الثالثة عبارة عن أن الرفع وعدم العلم تعلقا بالجعل، ومن الواضح أنّ الإشكالين اللذين ذكرهما السيد (ره) لا يردان على هذا الوجه.

ثانياً: الحال في الفرضية الثانية

وحاصل الفرضيّة الثانية أنه يتحقق أي وجودٍ عند تحقق الموضوع لا على مستوى الوجود المستقل وعلى على مستوى طرفية الشيء للوجود الجعلي السابق أو ما شابه.

وطبقا لهذه الفرضيّة سينحصر الوجه السالم عن الإشكال في خصوص الصورة الثالثة من الصور الأربعة المتقدمة لتفسير الرفع والمرفوع؛ وهي صورة تعلق العلم والرفع بالجعل؛ فإنّ الصور الباقية يفترض فيها جميعًا وجود مجعول وبناءً على هذه الفرضيّة لا مجعول حتى يفترض تعلق الرفع أو العلم به.

وبناءً على الصورة الثالثة، سيكون معنى الحديث: من لا يعلم بالوجود الجعلي فإنّ الوجود الجعلي مرفوع عنه، وهو مبتنٍ - كما هو واضح - على اختصاصه بالعالم منذ صدوره من الشارع تبارك وتعالى. ولا يرد الإشكالان الثبوتي والإثباتي، أما عدم ورود الإثباتي فلأنّ متعلق العلم مولود ولا يولّده هذا العلم، وأما الإثباتي فلاتحاد المتعلّقين وهو ما يناسب ظهور الدليل.

والنتيجة بناء على هذه الفرضيّة هي نفس نتيجة الفرضية الأولى.

ثالثاً: الحال في الفرضية الثالثة

وحاصل الفرضية الثالثة أن يتحقق شيء جديد عند تحقق الموضوع لكنه ليس وجودا مستقلا تماما عن الجعل بل هو مثل طرفية الشيء للوجود الجعلي السابق للحكم أو انتسابه للمكلف وما شابه مما لا يكون وجودا مستقلا للحكم، سواءٌ كانت الصفة الجديدة قابلة للرؤية باللحاظ التصوري الأولي أم التصديقي الثاني، فلا وجود للوجود المجعولي بناءً على هذه الفرضية بشكل مستقل، وإنّما يصبح الوجود المجعولي عين الوجود المجعولي لكنه متصف بصفة عرضيّة جديدة.

وأيُّ الصور تسلم من المحذورَين بناء على هذه الفرضيّة؟

بناء على هذه الفرضيّة، لن تسلم الصورتان الأولى والرابعة من المحذور الثبوتي، وهما صورة تعلق العلم والرفع بالمجعول وتعلق العلم بالمجعول والرفع بالجعل. والوجه في ذلِك: أنّه إذا أخذ العلم بالمجعول في موضوع الحكم كما تقتضيه هاتان الصورتان فسيكون هذا العلم مولدا لجزء من معلومه، لأن معلومه عبارة عن المجعول وهو عين الوجود الجعلي زائدا تلك الصفة، ومن ثم يكون هذا العلم مولدا لتلك الصفة سواء كان الرفع تعلق بالمجعول أم كان متعلقا بالجعل: فإنّه لا فرق في الاستحالة الثبوتية المبيّنة في محلها بين أن يكون العلم مولِّدًا لتمام معلومه أو لجزء من معلومه.

وهذا المحذور كاف لسقوط هاتين الصورتين بغض النظر عن المحذور الإثباتي.

وأما الصورتان الثانية والثالثة، فإنّهما لا تبتليان بالمحذور الثبوتي، لأنّ العلم بحسبهما متعلق بالوجود الجعلي للحكم لا الوجود المجعولي، فأخذُ هذا العلم في موضوع الحكم لا يولِّدُ متعلقه وهو الوجود الجعلي حتى يُبتلى بالاستحالة الثبوتية، وإنما يتولد به الوجود المجعولي وهو خارج عن متعلق العلم.

وأما المحذور الإثباتي، فإنّ الصورة الثالثة سالمٌ عنه أيضًا لتعلق العلم والرفع بذات الشيء وهو الجعل. وأما الصورة الثانية فإنَّ مجرّد التنافي بين الجعل والمجعول بناءً على هذه الفرضيّة وتحليلها لحقيقة الجعل لا يؤدّي لورود المحذور الإثباتي، فإنّ المرفوع هو المجعول والعلم تعلق بالجعل مع كون المجعول عين الجعل مع صفة عرضيّة كالطرفية أو الانتساب للمكلف، ولا تنافي بين هذين الأمرين، ولا يصدق عليه أن الحكم المرتفع مغاير للحكم غير المعلوم.

وقد يقال: ما الفرق بين الصورتين الثالثة وبناءً على الفرضيّة الثالثة والحال اشتراكُهما في عدم ورود المحذور؟

والجواب أنّه رغم تقاربهما، إلا أنّ الصورة الثانية تقتضي تفسير حديث الرفع بأن من لا يعلم بالوجود الجعلي لن يتصف له الوجود الجعلي بالصفة الإضافيّة، وأما الصورة الثالثة فإنّها تقتضي تفسير حديث الرفع بأن من لا يعلم بالوجود الجعلي فإنّ الوجود الجعلي نفسه مرفوع عنه.

خلاصة الجواب في الرد على ما ذكره (ره)

والنتيجة: أنّ المحذورين اللذين أثارهما السيد الشهيد (ره) إشكالا على كون الرفع واقعيًا وتعين كونه كافيًا لإنتاج آثار خصوص الرفع الظاهري إنما يتم بناءً على خصوص الصورتين اللتين افترضهما في الإشكال وهما كون العلم والرفع تعلقا بالمجعول وكون العلم تعلق بالجعل والرفع تعلق بالمجعول بناءً على الفرضيّتين الأولى والثانية من فرضيّات تفسير الجعل والمجعول، وأمّا الصورة الثالثة لتفسير حديث الرفع التي لم يذكُرها وهي كون العلم والرفع تعلقا بالجعل فإنّها سالمة عن الإشكال أيًا كان المبنى في حقيقة الجعل، كما وأنَّ الصورة الثانية سالمةٌ على الفرضية الثالثة في حقيقة الجعل أيضًا.

المانع الرابع: ما قد يقال من مخالفة الظهور الإثباتي للحديث

قد يقال: إن حمل حديث الرفع على الرفع الواقعي لو استلزم الرفع بعدم الوضع من أوّل الأمر على طريقة (ضيّق فم الركيّة)، فهذا مخالف للظهور الإثباتي للحديث؛ لأنَّ كلمة الرفع ظاهرة في رفع ما كان موجودًا لا في الدلالة على عدم الوضع من أول الأمر.

ويجاب على هذا المحذور بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الوجه الأول: إن حمل حديث الرفع على طريقة استعمال (ضيّق فم الركيّة) إنما يُلجأ له لو حملنا الرفع على الصورة الثالثة وهي رفع الوجود الجعلي للحكم السابق في ظرفه الزماني على زمان علم المكلف. وأمّا لو حمل الرفع على رفع الوجود المجعولي للحكم ولو على الفرضيّة الثالثة لتفسير الجعل فلا يرد المحذور، بل يكفي حملُ الرفع على كون الجهل مانعًا عن تحقق الصفة الإضافيّة في المجعول وهو معنى المجعول في الفرضيّة الثالثة.

الوجه الثاني: لو دار الأمر بين حمل الرفع على الرفع الظاهري الذي ذهب له المشهور والرفع الواقعي مع اللجوء لتفسير الحديث بنحو (ضيّق فم الركيّة) فإنّ الثاني أولى وأظهر كثيرا من الأوّل؛ لأنّ حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج لتأويل جوهري إما في المرفوع أو في معنى الرفع كما قلنا، بخلاف استلزام الرفع الواقعي لمعنى (ضيّق فم الركيّة) فإنّه هيّن جدًا بعد العلم بعدم إرادة نسخ الحكم بحديث الرفع كما أشرنا له عند بداية تعرضنا للإشكال على كلام السيد الشهيد (ره) فراجع.

المانع الخامس: ما قد يقال من لزوم أحد محذورين فاسدين على المختار

وحاصله أنّه لو بُنِيَ – تهربا من المحاذير السابقة – على أنّ متعلق العلم في حديث الرفع هو الوجود الجعلي للحكم دون الوجود المجعولي كما هو مقتضى الصورتين الثانية والثالثة من الصور الأربعة المتقدمة في تفسير حديث الرفع، وفسّرنا الفرق بين الوجود الجعلي والوجود المجعولي بأنّ المجعول مجرد الاتصاف بصفة جديدة عند تحقق تمام الموضوع خارجا مع الاتحاد في أصل الوجود كما هو مقتضى الفرضية الثالثة من الفرضيات السابقة، فإنّه يُشكل حينئذٍ في أصل دلالة حديث الرفع على البراءة الشرعية بالنسبة لمن يعلم بأصل الوجود الجعلي للحكم لكنه لا يعلم بتوجه الحكم.

وتوضيحه: أنّ مقتضى البناء على أن متعلق العلم في حديث الرفع هو الوجود الجعلي للحكم هو أن يكون المقصود بحديث الرفع، أي من يرتفع عنه الحكم، هو من لا يعلم بالوجود الجعلي لذلك الحكم، وحينئذٍ لا يخلو المقصود بعدم العلم بالوجود الجعلي للحكم من أحد معنيين:

إما أنّ المقصود هو الوجود الجعلي المنتسب للمكلف أو ما يكون الموضوع الخارجي طرفا له أو نحو ذلك من الصفات التي تحصل عند تحقق تمام الموضوع في الخارج. وهذا يؤدي لتحول الوجود الجعلي للوجود المجعولي بناء على الفرضية الثالثة المتقدمة، ومن ثمّ يصبح العلم أيضًا متعلقا بالوجود المجعولي وينقلب ذلك إلى الصورة الثانية التي يرد عليها المحذور الثبوتي.

وإما أنّ المقصود هو ذات الوجود المجعولي للحكم وإن لم يكن منتسبا للمكلف ولم يكن الوجود الخارجي طرفا له. وحينئذ لا تتحصل البراءة الشرعية للمكلف الذي يكون عالما بأصل الوجود الجعلي للحكم وإن لم يكن عالما بانتسابه لنفسه أو طرفية الموضوع الخارجي أو نحو ذلك من الصفات الإضافيّة.

والجواب على هذا المحذور هو إمكان فرض وجه ثالث لعدم العلم بالوجود الجعلي للحكم، وهو أنّ المقصود به الوجود الجعلي الذي لا يصدق فيه الاتصاف بصفة الانتساب كما ذكر الاحتمال الأول من الاحتمالين الواردين في المحذور، ولكن لا بالنحو الذي يؤدي لتحول الوجود الجعلي للوجود المجعولي حتى يرد الإشكالُ الثبوتي، بل بنحوٍ آخر لا يؤدي لذلك.

وتوضيحُه: أنّ صدق اتصاف الوجود الجعلي للحكم بمثل صفة الانتساب للمكلف أو صفة الطرفية أو نحو ذلك تارةً يكون على نحو صدق القضية الخارجية التي يكون موضوعها مقدرَ الوجود، وأخرى يكون على نحو صدق القضية الخارجية التي يكون موضوعها محقق الوجود.

مثلًا: يمكن وصف كلي النار على تقدير وجوده بالحرار، وهذه قضية حقيقية، وكذلك يمكن وصف النار الجزئية بالنار فتكون قضية خارجيّة. كذلك بالنسب للمكلف، فقد نَصِفُ كُليَّ المكلّف المشتمل على خصائص معينة على تقدير وجوده ووجود تلك الخصائص فيه بكون الحكم الفلاني منتسبا له أو كونه طرفا له ونحو ذلك فتكون القضية حقيقية، وتارة يوصف ذات المكلف الخارجي بانتساب الحكم الفلاني له أو طرفيته له ونحو ذلك.

فاتصاف الوجود الجعلي للحكم بمثل صفة الانتساب يمكن فرضُه مقدر الوجود وعلى نحو القضية الحقيقية التي لا يتوقف صدقُها على تحقق موضوعها وشرائطها في الخارج.

إشكالٌ على الجواب وردّه

إن قلت: إنّ تفسير اتصاف الوجود الجعلي للحكم بمثل صفة الانتساب والطرفية على نحو القضية الحقيقية يؤدّي إلى انحصار الاستفادة من حديث الرفع للبراءة في

خصوص الشبهات الحكميّة، وأما الشبهات الموضوعيّة فإنّ معالجتها بحديث الرفع على هذا التفسير يتنافى وكونَها شبهات موضوعية أي قضايا خارجيّة.

مثلًا: لو شك المكلف في ملاقاة طرف ثوبه للنجاسة وهو يعلم أنه على تقدير ملاقاته لها فهو محكوم بالنجاسة، فهو عالمٌ – إذن – بالوجود الجعلي للنجاسة متصفا بصفة الانتساب أو الطرفية على نحو القضية الحقيقيّة، ولكنه غير عالم بذلك على نحو القضية الخارجية، فلو أردنا أن يشمل حديث الرفع بهذا التفسير – وهو تفسير الاتصاف بنحو القضايا الحقيقية – لما أمكن ذلِك.

ولا يمكنُ تفسير الاتصاف بالقضية الخارجيّة كما تقدّم في بداية بيان هذا المحذور كما هو واضح.

وهذا الإشكالُ ينبع من فرضيّة تعلق العلم الوارد في حديث الرفع بالوجود الجعلي للحكم دون ملاحظة اتصافه بصفة الانتساب أو الطرفيّة على نحو القضية الخارجيّة، ومن ثمّ فهو غير مختصٍ بالفرضية الثالثة من الفرضيات المتصورة لتفسير حقيقة الجعل، بل هو جارٍ على كل الفرضيات الثلاث التي تقدم منا ذكرُها:

فإذا كانت الفرضية الأولى عبارة عن قبول تحقق وجود جديد للحكم عند تحقق الموضوع ويسمى بالوجود المجعولي، والفرضية ا لثانية هي نفي تحقق وجود جديد للحكم عند تحقق الموضوع، فقد قلنا فيما مضى بأنه بناء على هاتين الفرضيتين لن يسلم عندنا إلا الصورة الثالثة من صور تفسير الرفع وهو تعلق العلم الوارِد في الحديث بالوجود الجعلي للحكم، وفي هذه الصورة لا يمكِنُ شمول الرفع للشبهات الموضوعية إلا بتعلق العلم الوارد في الحديث بالوجود الجعلي فيما لا يُلحظ فيه صفة الانتساب أو الطرفية على نحو القضية الحقيقية لا الخارجيّة.

فالذي يبدو أنّ هذا الإشكال، وهو عدم شمول حديث الرفع للشبهات الموضوعية، لا يمكن التخلص منه على كل الفرضيات الثلاث في تقييم دعوى الوجود

المجعولي للحكم، إلا بأن يؤخذا في متعلق هذا العلم صفة الانتساب للمكلف أو طرفيته له على نحو القضية الخارجيّة بشرطِ أن لا نُبتلى بالمحذورين الثبوتي والإثباتي.

والصحيح أنّه يمكنُ تسرية حديث الرفع بناء على هذا التفسير للشبهات الموضوعيّة دون لزوم أحد المحذورين الثبوتي أو الإثباتي، وذلك بالبيان التالي:

إن كلا من العلم والرفع الواردَين في حديث الرفع متعلقان بالوجود الجعلي للحكم متصفا بمثل صفة الانتساب أو الطرفية تجاه المكلف على نحو القضية الخارجيّة، لكن على اختلاف في مستوى الانتساب أو الطرفيّة:

فتارةً ينتسب الحكم للمكلف على نحو القضية الخارجية بلحاظ جميع أجزاء الموضوع وشرائطه من بلوغ وعقل ودخول وقت الفرضية مثلًا،

وأخرى ينتسبُ الحكم له لا بلحاظ جميع أجزاء الموضوع وشرائطه بل بلحاظ جُلّها، فإنّه كلما تحقق في الخارج عدد أكثر من أجزاء الموضوع وشرائطه اشتدّت بذلك نسبة انتساب الحكم للمكلف.

وليست صفة انتساب الحكم للمكلف كالوجود المجعولي للحكم الذي يؤمن به المحقق النائيني حتى يكون وجودا متواطئا يدور أمره بين الوجود والعدم، بل صفة الانتساب من الأمور المشككة القابلة للشدة والضعف تبعا لمستوى تحقق أجزاء الموضوع وشرائطه في الخارج.

فيمكن القول بأن العلم الوارد في حديث الرفع قد تعلق بالوجود الجعلي للحكم المتصف بصفة الانتساب للمكلف بلحاظ جميع أجزاء الموضوع وشرائطه عدا نفس هذا العِلم المأخوذ في الموضوع؛ إذ لو أخذ في متعلقه الاتصاف بصفة الانتساب التام لأصبح العلم مولدا لموضوعه وعدنا للمحذور الثبوتي.

وأما الرفع الوارد في الحديث فالمراد منه رفع الوجود الجعلي للحكم بما هو متصف بالانتساب التام للمكلف من جميع الجهات التي منها جهة العلم.

وبناء عليه: يكون معنى حديث الرفع ما يلي: إن من لا يعلم بتوجه الحكم الصادر من المولى سبحانه وتعالى إليه وانتساب ذلك الحكم له بقطع النظر عن اشتراط العلم فيه سوف لا يتحقق الانتسابُ التام لذلك الحكم إليه لعدم توفر شرط العلم فيه.

وبهذه الطريقة يُتخلص من ورود المحذور الثبوتي، ويمكن تصوير حمل حديث الرفع على إرادة الرفع الواقعي بنحو يشمل الشبهات الحكمية والموضوعيّة. ولا يشكل كذلك بتنافي متعلقي العلم والرفع واختلافهما فإنّ هذا الاختلاف اليسير بينهما لا ينافي الظهور.

النتيجة النهائية في مدلول الرفع

والنتيجة النهائيّة أنّا نؤمن بأن الرفع المطروح في حديث الرفع ظاهر في إرادة الرفع الواقعي، ولا موجب لحمله على الرفع الظاهري، ومن ثم فإنه صالح لتقييد إطلاقات أدلة الأحكام الواقعيّة فيما إذا كان لها إطلاقٌ لحال الشك، ومن ثمّ تسقط الأحكام الواقعية في موارد جريان البراءة الشرعية بناء على حديث الرفع، وينافي ذلك الاستدلال بإطلاقات أدلة الأحكام الواقعية على قاعدة الاشتراك.

مدى سقوط الملاك بسقوط الحكم الواقعي

بقي في المقام مطلبٌ يحسن التعرض له إكمالا للفائدة، وهو هل أنّ الرفع الواقعي يرفع الملاك أيضًا أم لا؟

بحث الأعلام هذه المسألة في غير (ما لا يعلمون) من فقرات حديث الرفع، كما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه والحسد والطيرة. ووجه عدم البحث في (ما لا يعلمون) من هذه الناحية ما بنوا عليه من أنّ الرفع ظاهري.

ولا يخفى أن ما ذكروه بالنسبة لبقية الفقرات ينبغي أن يكون جاريًا بالنسبة لفقرة (ما لا يعلمون) بعد البناء على أن الرفع واقعي، فما ذكروه تامٌ في (ما لا يعلمون) على المبنى المشهور لولا القول بأن الرفع ظاهري.

وكيفما كان، فقد ذكر السيد الشهيد (ره) قرينتين توجبان كون الرفع في سائر الفقرات لا يؤدي لارتفاع الملاك الاقتضائي:

فأما القرينة الأولى، فهي أن لسان الامتنان المستفاد من حديث الرفع إنما يُناسب وجود المقتضي للحكم، وإلا فلا وجه للامتنان برفع الحكم مع ارتفاع ملاكه أيضًا.

وناقشها (ره) بأنّ هذا الوجه للامتنان إنما يناسب الموالي العقلائيين من البشر الذين يلاحظون مصالحهم في أوامرهم لا مصالح العبيد، وأما الباري تعالى فإنّ وجه الامتنان في الرفع بالنسبة له – جل شأنه وعلا سبحانه – هو رعاية مصلحة العبد، وهذا الوجه لا فرق بيه بين أن تبقى في المرفوع مصلحة اقتضائية أو لا تبقى.

إلا أن ما أفاده (ره) يمكن الخدشة فيه بأنّ الوجه الذي ذكره لتفسير لسان الامتنان في الحديث غير صحيح؛ لأنّه مشترك بين جميع الأحكام بما فيها الوضع والرفع، في حين أن هذا الحديث ظاهر في امتنان خاص بالرفع غير جارٍ في الوضع، ويكفي في هذا الامتنان أن رفع الحكم يؤدي لإزالة الثقل عن العبد في مقابل وضعه المؤدي لإيجاد الثقل، فهذا النحو كافٍ عرفا للامتنان بالرفع. والشاهد على ذلِك أنّ الأعلام ومنهم السيد (ره) خصصوا رفع الحكم عن الفعل المضطر إليه أو المكره عليه بالأحكام التي توجب الثقل مستشهدين بذلك بلسان الامتنان.

وأما القرينة الثانية، فهي نفس التعبير بالرفع، فإن المعنى الحقيقي للرفع يقتضي وجود الشيء في زمان سابق ورفعه في زمان لاحق، ولا إشكال في أنّ الأحكام المرفوعة بهذا الحديث لم تكن مشرعة في الشريعة ثم أوجِدت فلا يستقيم حمل الرفع على معناه الحقيقي، فلا بد من وجود عناية لتصحيح التعبير بالرفع. وهذه القرينة هي الوجود الاقتضائي للحكم، فإنّه كافٍ لصدق الرفع تسامحا بعد العلم بعدم إرادة المعنى الحقيقي للرفع.

فهاتان القرينتان كافيتان لحمل الرفع في حديث الرفع على ذات الحكم دون ملاكه، ولا فرق في ذلك بين فقرة (ما لا يعلمون) أم غيرها من الفقرات.

الفرع الثالث: تنبيهات في المقام

انتهينا فيما تقدم إلى نتيجةٍ وهي أنَّ خبر الثقة وحديث الرفع يدلّان على جعل مفادهما حكما واقعيا في حق العالم به وهو حكم واقعي ثانوي، وأما الحكم الواقعي الأولي فإنه يسقط خطابا ويبقى ملاكًا. وعرفت منا غير مرة أن هذا يتناسب مع المعنى الثاني من معاني التصويب المنسوب للمعتزلة وأن تسميته تصويبًا لا يخلو من مسامحة.

وبقي في البين التنبيه على بعض الأمور:

التنبيه الأوّل: هل يلزم مما تقدم في تفسير حجية خبر الثقة اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين به؟

بعد أن فسرنا حجية خبر الثقة بالمعنى المؤدي للالتزام بتبدل الحكم الواقعي ليكون وفقا لما يستفاد من خبر الثقة وأن الحكم الواقعي مقيد بعدم قيام خبر الثقة على خلافه، وكذلك مؤدى حديث الرفع، فهل يلزم من ذلك اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها؟

والصحيح أنّ شبهة اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها دون الجاهلين لا تجري في المقام – وهو مورد الأمارة والأصل – أصلًا، لأنّ التفسير الذي ذكرناه لحجية خبر الثقة إنما أدى لتقييد الحكم الواقعي بحالة عدم قيام خبر الثقة على خلافه، ولكنه لم يؤدِّ لتقييد الحكم الواقعي بحالة العلم أو عدمها، ومن ثم فلا تجري شبهة اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين به.

ومع ذلك، وبما أنّ حجية خبر الثقة مختصة بحالة الشك في الحكم الواقعي، فإنّ الحكم الواقعي قد أخذ فيه بنحو القيد عدمُ قيام خبر الثقة على خلاف الواقع، بمعنى أن الحكم الواقعي إنما يسقط إذا قام خبر الثقة على خلافه حال الشكّ في الحكم الواقعي، والنتيجةُ هي اختصاص الحكم الواقعي الأولي بالعالمين به في فرض قيام خبر الثقة على خلافه.

والابتلاء بهذه الشبهة هي واحدة من تبعات التفسير الذي تبنيناه لحجية خبر الثقة من كونها حجية واقعية وأن الحكم الواقعي يسقط عند قيام خبر الثقة على خلافه لأن الشارع حكم بحجية ذلك الخبر مشروطا بكون الحكم الواقعي مشكوكا فيه، وإلا لو بنينا على تفسير المشهور من المتأخرين من أن حجية خبر الثقة ليس واقعية بل ظاهريّة ولا تؤدي لتبدل الحكم الواقعي فإنّ الحكم الواقعي لا يكون مقيدا بعدم قيام خبر الثقة على خلافه كما هو واضح.

وقد أشار السيد الشهيد (ره) لمحذورين يبتلي بهما الرأي المختار وعموم ما ينتج أنّ التبدل يكون على مستوى الحكم الواقعي: فأما الإشكال الأوّل، فهو أنَّ معنى اختصاص الحكم بالعالمين يستلزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس ذلك الحكم، وتأتي الإشكالات المتقدمة عند بيان أدلة القول بالاشتراك: فإن قصد بذلك أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفس ذلك المجعول كان ذلك مستحيلا ثبوتا، وإن قصد بذلك أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول كان ذلك على خلاف ظاهر الدليل إثباتًا، ومن ثمّ لا يستقيم القول بأن الرفع – وكذا حجية خبر الثقة – يؤدي لتبدل الحكم واقعًا.

إلا أن ما أشار له (ره) من وجود الاحتمالين في تفسير أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم غير صحيح، لإمكان وجود احتمالين آخرين لا يتطرق لهما الإشكال هما ثالث ورابع كما أوضحناه عند الاستدلال على كون الرفع واقعيًا فراجع.

بالإضافة لذلك، فإنّه مع فرض أن النوبة تقتصر على الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد الشهيد (ره) في تفسير أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، فإنّ المحذور الإثباتي المذكور لا وجه لجريانه في خبر الثقة مع التسليم بجريانه في حديث الرفع:

فإن المحذور الإثباتي يجري في حديث الرفع لظهور حديث الرفع في وحدة متعلق العلم والرفع، بمعنى أن ظاهر الحديث أن ما لا يعلم هو الذي يرفع في حين أن معنى أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أن من لا يعلم بالجعل يرتفع عنه المجعول فيختلف متعلق العلم والمرفوع، فالإشكال جارٍ هناك دون إشكال.

وأما في المقام، وهو بحث حجية خبر الثقة، فإنا قد انتهينا لاختصاص الحكم الواقعي الأولي بحال العلم به عند قيام خبر الثقة على خلافه، وليست هذه النتيجة ناشئة من ظهور دليل لفظي حتى يقال بأن المتعلق واحد في الدليل فلا يصح أن يختلف الجعل والمجعول، أي الحكم الواقعي غير المعلوم والحكم الذي يسقط عند قيام خبر الثقة بحيث لو سقط بأحدهما الجعل وبالآخر المجعول خالف ذلك ظهور الدليل، وإنّما المؤدّي للالتزام باختصاص الحكم الواقعي بحال العلم به عند قيام خبر الثقة على خلافه ما مرّ بيانه من سيرة العقلاء وسيرة المتشرعة والأدلة اللفظيّة التي قامت على حجية خبر الثقة كما ناقشناه مفصلًا عند التعرض لمدى دلاليّة هذه الأدلّة على كون الحجية واقعية أو ظاهريّة.

فتحصل أنّه لا إشكال في أن يكون العلم بجعل الحكم الواقعي الأولي قد أخذ قيدًا في مجعوله عند قيام خبر الثقة على خلافه، بمعنى أن قيام خبر الثقة على خلاف الحكم الواقعي الأولي سيؤدي إلى سقوط مجعوله الفعلي عن عاتق المكلف إذا لم يعلم بجعله.

والنتيجة: أن المحذور المتمسك به لمنع كون مؤدى خبر الثقة حجة واقعًا، وهو ما تمسك به الشهيد (ره) في منع كون المرفوع رفعا واقعيا، غير جارٍ في هذا المقام حتى يُحتاج للعلاج، سواءً في ذلك المحذور الإثباتي أم المحذور الثبوتي.

***

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول، وتبين أن شبهة اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها دون الجاهلين غير جارية في المقام، كما وتبيّن أنّه لا إشكال في أن يكون الحكم الواقعي قد أخذ فيه عدم قيام خبر الثقة على خلاف الواقع قيدًا، فإنَّ المحذور المتصور غير تام في المقام رغم المناقشة في تمامه في حديث الرفع كما مر.

التنبيه الثاني: هل العينّة المبحوثة كافية للجزم بصحة التفسير المختار للأحكام المستفادة من الحجج الشرعية (الأصول والأمارات)؟

بناء على ما فسرنا به حجية خبر الثقة كأنموذج للأمارات، وحديث الرفع أيضًا كأنموذج للأصول العملية، وحاصلُه أن إطلاقات أدلة الأحكام الواقعية مقيدة بعدم قيام أمارة أو أصل على خلافها وإلا سقط الحكم الواقعي عن الفعلية وحلّ الحكم الثانوي – مؤدى الحجة – محلّه، وأنّ ذلك يؤدي لبقاء الملاك للحكم الواقعي، فإنّه قد يقال: ما الدليل على أنّ هذه النتيجة تعمُّ سائر الأمارات والأصول العمليّة؟

والجواب: أنّا نطمئنُّ لكون التفسير المختار ساريًا في بقيّة الأمارات والأصول العملية وإن لم نستوفها كلها في البحث، فإنّا نستبعد أن يكون ديدن الشارع في جعله الحجية للأمارات والأصول مختلفًا من أمارة لأمارة ومن أصل لأصل، فلا يتصور أن جعل الشارع الحجية لخبر الثقة وتعاطيه معه مختلف عن تعاطيه مع مثل سيرة العقلاء،

ولا يتصور أن تعاطيه مع حديث الرفع مختلف عن تعاطيه مع الاستصحاب بناء على القول بأنه أصل عملي، وهكذا.

فذات الأدلّة العلمية التي من خلالها استنتجنا أنّ الشارع المقدس تعامل مع حجية خبر الثقة، وما سيأتي من بحث تعامله مع حديث الرفع، هي عينُها ساريةٌ في كلّ الأمارات والأصول، وتتشابهُ الأدوات والوسائل العلمية بين هاتين الحجتين الأنموذجين وسائر الحجج من أمارات أو أصول عمليّة.

وكذلك الطريقة التي أثبتنا بها أن الأحكام الواقعية لا تتغير بحسب عالم الملاك وإن سقطت بحسب عالم الامتثال جارية في جميع الأمارات والأصول بالنكتة المذكورة.

ونتيجة ذلك حصول الاطمئنان بأنّا لو خضنا غمار بحث الحجج الشرعيّة الأخرى لتوصلنا لنفس النتائج، ولا خصوصيّة في هذه النتائج لخبر الثقة أو حديث الرفع.

التنبيه الثالث: كيف تفسرون الجمع بين ملاك الحكم الواقعي الأولي وملاك الحكم الواقعي الثانوي بناءً على مختاركم؟

لما كنّا قد انتهينا لتفسير علمي جديد لكل الأحكام الشرعية المسماة عند علمائنا بالأحكام الظاهرية، وهو أنّها أحكام واقعية ثانويّة شأنُها كشأن الأحكام الثانوية الأخرى كالأحكام الاضطراريّة مثلًا، وانتهينَا أيضا إلى أنّ ملاكات الأحكام الواقعية لا تسقط وإن كانت منجزيتها أو فعليتها تسقط، فقد يُسأَل عن ماهية ملاكات الأحكام الواقعية الثانوية – كمدلول خبر الثقة – وكيفية ا لجمع بينها وبين ملاكات الأحكام الواقعية الأوليّة.

والجواب عن ذلك إجمالًا - ويأتي تفصيله عند الحديث عن الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري - أنّ هذه المشكلة لا تختص بالأحكام المستفادة من الأمارات والأصول بناء على مختارنا، بل هي جارية على مباني القوم أيضًا في تفسير ملاكات الأحكام الثانوية وتفسير اجتماعها مع الأحكام الأوليّة، فلا يُنقَضُ علينا بهذا الإشكال، وأما تفسيرنا لملاك الحكم الواقعي الثانوي والجمع بينه وبين الأولي فهو عينُه ما نلتزمُ به في تفسير ملاك الحكم الاضطراري والاختياري حذو القذة بالقذة، فقد أصبح تقسيما الحكمين (الظاهري والواقعي عند المشهور والواقعي الأولي والواقعي الثانوي عندنا) و (الحكم الاختياري والحكم الاضطراري) عندنا من بابٍ واحد.

التنبيه الرابع: أثرُ تفسيرنا للحكم المستفاد من الأمارات والأصول على بحث الإجزاء

مر أنّ من أهم ما يترتب على هذا البحث فقها وأصولا بحث الإجزاء، أي إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي. ولمّا أرجعنا الأحكام الظاهرية للأحكام الواقعية الثانوية وأصبح حالها حال الأحكام الاضطراريّة، فإنّه يمكن لنا القول إجمالًا بأن امتثال الحكم المستفاد من الأمارات والأصول مجزٍ عن امتثال الحكم الواقعي بقدر إجزاء الأحكام الواقعية عن الأحكام الاختياريّة؛ لأنها أصبحت لدينا من باب واحد.

ويأتي تفصيل ذلك عند البحث عن الإجزاء إن شاء الله.

خاتمة المطاف

وبذلك نصل لنهاية البحث في النموذجين المختارين من الأحكام الظاهرية وهما البراءة الشرعية وخبر الثقة، وانتهينا إلى أنّ مفاد كليهما التبدل الواقعي للحكم سواء في الرفع أم في خبر الثقة.

وبناء على ذلك فإن ثبوت الحكم الواقعي في حق الجاهل مشروط بعدم قيام الحجة على خلافه، من أمارة أو أصل عملي، ولا إطلاق في المقام لأدلة الأحكام الأولية.

والنتيجة النهائية: أن القول باشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين مبني على الالتزام بعدم تمامية أدلة حجية الأمارات والأصول على كون مدلولها واقعيًا وكونها مقيدة لإطلاقات أدلة الأحكام.

***

المبحث الثالث: تطبيقات ادّعي استثناؤها من قاعدة الاشتراك

بعد الانتهاء من استعراض أدلة قاعدة الاشتراك، تجدر الإشارة لبحث ما ذكروا أنّه مستثنى من قاعدة الاشتراك والنظر في مدى تمامية كون ذلك استثناءً أم لا. ونتعرّضُ لذكر مجموعة موارد قيل باستثنائِها من قاعدة الاشتراك، وهي: الجهر والإخفات، والقصر والتمام، وترك التلبية في الحج، ووضع الربا عن الجاهل به، وحلية الذبيحة التي لم يستقبل بها جهلًا، ومن ترك التلبية جهلا، ومن أفاض من عرفات قبل الغروب، ومن أفاض من المشعر قبل طلوع الشمس

وبحث هذه الاستثناءات يقع ضمن بحث صغريات مسألة أخذ العلم بالحكم في موضوعه كما هو مبيّن في محلّه، وقد أشار لها السيد الشهيد (ره) في البحوث، وخرّجها على أحد وجهين هما أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أو أن المأخوذ في موضوع الحكم المُبرَز هو العلم بالإبراز، وأشار إلى مدى صحة تخريجها على نظرية متمم الجعل وناقش ذلك في (بحوث في علم الأصول، ج4، ص104 وما بعدها).

***

المورد الأوّل: الجهر والإخفات للناسي

وهو ما تضمنته صحيحة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال: «فِي رَجُلٍ جَهَرَ فِيمَا لاَ يَنْبَغِي الْإِجْهَارُ فِيهِ وَأَخْفَى فِيمَا لاَ يَنْبَغِي الْإِخْفَاءُ فِيهِ، فَقَالَ: أَيَّ ذَلِكَ فَعَلَ مُتَعَمِّدا فَقَدْ نَقَضَ صَلاَتَهُ وَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ فَإِنْ فَعَلَ ذَلِكَ نَاسِياً أَوْ سَاهِياً أَوْ لاَ يَدْرِي فَلاَ شَيْءَ عَلَيْهِ وَقَدْ تَمَّتْ صَلاَتُهُ»، فالصحيحة دالةٌ على أن الحكم ثابت في حق العامد دون الجاهل.

وهل ينحصر تخريج الوجه في عدم الاشتراك في خصوص الوجهين اللذين ذكرهما السيد الشهيد (ره) وهما أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أو أخذ العلم بالإبراز في موضوع الحكم أو بنحو نتيجة التقييد ليكون المورد من صغريات متمم الجعل؟

الصحيح هو عدم الحصر في خصوص الوجهين، بل يمكن تخريجُ الحكم على وجوه ثلاثة أخرى:

أما الأول، فهو أن يكون الأمر تعلق بصلاة الفجر - مثلًا - جهرًا، ويكون هذا الأمر مغيًّا بعدم امتثال الأمر بالجامع، وإذا كان الموجود جامعا بين الجهر والإخفات فيكون هذا الأمر قد اشترك بين العالم والجاهل. وبعبارة ثانية: إن المتصور بداية هو الجامع بين الجهر والإخفاء دون خصوص الجهر أو الإخفاء، فلو أتى المكلف بالجهر فإنه يكون حقق مصداقا من مصاديق الجامع، ولو أتى بالإخفات فقد حقق مصادقًا أيضًا.

وأما الثاني، فهو أن يكون الأمر قد تعلق بالجامع بين صلاة الفجر جهرا وصلاة الفجر إخفاتًا في حال الجهل بالأمر، ومن ثم فأيّهما أتى به يحقق مصداق المأمور به.

وأما الثالث فإنه الالتزام بوجود أمر استقلالي بالجهر واشتراط الفريضة بعدم الإخلال به عمدًا، ومن ثمّ فالإخلال به جهلًا غيرُ مضرٍ.

ومن الواضِح اختلافُ ذلِك عمّا أجاب به صاحب الكفاية (ره) وعدم أيلولته له، على كلام في أن كلام الآخوند (ره) هل هو مغاير لجواب الشيخ (ره) في الرسائل أم لا: فقد أجاب الشيخ الآخوند (ره) بأنّ الحكم بالصحّة لمن صلى تمامًا موضع القصر إنّما هو لأجل أن صلاة التمام توجد فيها مصلحةٌ تامة الاستيفاء أيضًا وإن كانت دون مصلحة القصر درجةً، وذلك يفترِقُ عمّا ذكرناه من جواب من أنَّ المقام مقام أمر جامع من دون ملاحظة أن مصلحة أحد قسيمي الجامع أعلى من مصلحة الآخر.

والنتيجة أنّه يمكن الالتزام بأي واحد من هذه التخريجات لإثبات عدم اختصاص هذا الحكم بالعالم دون الجاهل دون خرم قاعدة الاشتراك كما هو واضح.

المورد الثاني: القصر والتمام

وهو ما تضمنته صحيحة محمد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر (ع) قَالاَ: «قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: رَجُلٌ صَلَّى فِي السَّفَرِ أَرْبَعا أَيُعِيدُ أَمْ لاَ؟ قَالَ: إِنْ كَانَ قُرِئَتْ عَلَيْهِ آيَةُ التَّقْصِيرِ وفُسِّرَتْ لَهُ فَصَلَّى أَرْبَعا أَعَادَ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قُرِئَتْ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْهَا فَلاَ إِعَادَةَ عَلَيْهِ».

والرواية دالة على أن وجوب القصر مختص بالعالم دون الجاهل، سواء كان الجهل جهلا بالحكم أم بالموضوع أم بالخصوصيّات، على تفصيل لدى سيدنا الخوئي (ره) بين الجاهل بالموضوع والجاهل بالحكم.

ومهما يكن، فقد ذكر (ره) اختصاص وجوب التقصير في السفر بالعالم بوجوب القصر بنحو متمم الجعل ونتيجة التقييد، وذكر (ره) في مصباح الأصول أن الجاهل مخير بين القصر والتمام.

فأفاد (ره) أولًا باختصاص الوجوب التقصيري بالعالم فقط وذلك من باب متمم الجعل، بمعنى أنّه سلم بوجود الاستحالة القاضية بتخصيص الحكم بالعالم دون الجاهل، ثم تغلب على ذلِك فبيّن أن الاختصاص لا ينفي الاشتراك لكون المورد من صغريات متمم الجعل. ونظير ذلك ذكره في صلاة المسافر.

ومن الغريب في هذا المقام أن كلام السيد الخوئي (ره) وقع فيه نحوٌ من التهافت في كتاب صلاة المسافر، فذكر بدايةً أنّه «وقد ذكرنا في الأصول أنّه يستفاد من هذه الصحيحة [أي صحيحة زرارة وابن مسلم محل البحث] أن وظيفة مثل هذا الجاهل في صقع الواقع هو التخيير بين القصر والتمام، ولذا لو نسي أو غفل فصلى قصرا على نحو تمشّى منه قصد القربة يحكم بصحة صلاته ولا يحتاج إلى الإعادة جزمًا»، ثم ذكر بعد صفحات أنّ الوظيفة الواقعيّة في حال الجهل القصر والتمام هي القصر، قال: «فإنّ

القصر هو الوظيفة الواقعية الثابتة في حق الجاهل كغيره بمقتضى عموم دليل وجوبه لكل مسافر».

فأشار (ره) أولًا إلى أنَّ اختصاص وجوب التقصير بالعالم وذلك من باب متمم الجعل، ثم ذكر ثانيًا أن الوظيفة الواقعية الثابتة للجاهل هي التخيير بين القصر والتمام، وذكر ثالثًا أنّ الوظيفة الواقعية الثابتة له هي التقصير.

واستظهر السيد الشهيد (ره) في البحوث توجيه اختصاص القصر بالعالم دون الجاهل بالوجهين اللذين مرّ بيانُهما في بداية البحث.

ومما ينبغي بيانُه في هذا الإطار أيضًا: جوابُ الشيخ كاشف الغطاء (ره) الذي أشار إليه سيدنا الخوئي (ره) عند بيان جواز أن يختص الحكم في القصر والتمام بالعالِم وعبّر عنه بأنّه نحو من أنحاء الترتب غير الاصطلاحي، فقد التزم الشيخ كاشف الغطاء (ره) في كتابه (كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء) بأنّ حكم جاهل الجهر والإخفات والقصر والتمام مندرجٌ تحت نحوٍ خاص من الترتب بمعنى أن «يقول الآمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا»، في حين أن الترتب الاصطلاحي معناه ترتب الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم في موارد التزاحم، ونتيجتُه إمكان الأمر بالضدين في آن واحد في حال التزاحم في حال الامتثال. ويُلاحظ أن صاحب الكفاية (ره) عبّر عمّا ذكره كاشف الغطاء (ره) بأنه ترتب دون وصفه بأنه غير الترتب الاصطلاحي، والصحيح ما ذكره سيدنا الخوئي (ره).

هكذا ذُكِرَ في توجيه اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل. ويمكن بيان وجهٍ آخر أولى، وهو أنّه يمكن البناء على عدم اختصاص الحكم بالتقصير بخصوص العالم، وذلك لأنّ عدم وجوب الإعادة على الجاهل المتم في موضع القصر غير موجبٍ لاختصاص الحكم بالعالم به، بل إن مقتضى إطلاق وجوب القصد البناء على شمولِ الحكم للجاهل

أيضًا. وغاية ما هناك أنّ المسافر مكلف بين الجامع بين صلاة القصر وصلاة التمام المأتي بها حال الجهل بوجوب القصد، ومن ثمّ فهو مكلفٌ بصلاة القصر أيضًا.

وبعبارة أخرى: لا محذور في الالتزام بأن وظيفة الجاهل هي القصر واقعًا، والنصوص ببابك، فإن قوله (ع): (إن كانت قرئت عليه آية التقصير إلخ) مرده إلى أنّ الجاهِل صلاتُه صحيحة، فلو قلنا بأن الوظيفة الواقعية الثابتة في حقه هي خصوص القصر فالمفروض أن ما أتى به من صلاة باطلة، والحال أن الإمام (ع) حكم بصحة الصلاة مع الجهل بالحكم، ونكتة التصحيح كاشفة عن كون الحكم لهذا الجاهل التكليف بالجامع بين القصر والتمام، وذلِك منافٍ لكون الحكم مختصًا بالعالم دون الجاهل.

والنتيجة: أنَّ الحكم بالتقصير غير مختصٍ بالعالم حتى يُتكلَّف البحث عن وجهِ اختصاصه بالعالم دون الجاهل.

ولقائل أن يقول: قد يُبنى على أنّ الوظيفة الواقعيّة في حق الجاهل هي التقصير دون غيره كما مرّ بيانُه في أحد أقوال السيد الخوئي (ره). إلا أنّ ذلك مردود بأنَّ اختصاص مانعيّة زيادة الركعتين في صلاة المسافر بغير الجاهل بوجوب القصر وأن القصر هو الوظيفة الواقعية الثابتة في حقّه مخالفٌ للظاهر من شمول أدلة وجوب تعلم الأحكام للجاهل والعالم، فلا مجال للادعاء بأنّ المورد مما يختص بالعالم دون الجاهل.

ويضاف على ذلك أن ما ذكروه من تخصيص دليل مانعية الزيادة لا يتم في القصر في موضع التمام عن جهل بالحكم، حيث أفتى جماعة كالسيد الخوئي (ره) وغيره بإجزائه في حق ناوي الإقامة عشرًا إن نوى الإقامة عشرة أيام وصلى قصرا جاهلًا بالحكم فلا يلزمه القضاء، استنادًا على خبر منصور بن حازم عن أبي عبد الله (ع) قال: «إذا أتيت بلدة فأزمعت المقام عشرة أيام فأتمّ الصلاة، فإن تركه رجل جاهلًا فليس عليه إعادة»، حيث استدلوا بهذا الخبر على أن وظيفة الجاهل المقيم لو فائته هذه الصلاة وأراد قضاءه وعلم بالحكم قبل القضاء فإنّه يقضي الصلاة تمامًا لكونِه مخيرًا في الواقع

بين القصر والتمام. والحال أنّ الفرض قد أُخِذَ فيهِ أنّ المكلف جاهلٌ بالحكم، وحكم الفرض منافٍ للقول بأن الوظيفة الواقعية في حق الجاهل التقصير حسب.

والنتيجة أنّ القول بأن الوظيفة الواقعية في حق الجاهل التقصير حسب مما لا يمكن الترتيب عليه.

معالجة مورد فوات الصلاة في أماكن التخيير

ومما يتّصلُ بتلك المسألة مسألةٌ أخرى قد لا يتمُّ الجواب المذكور فيها، وهي قضاءُ من فائته الصلاة في أحد موارد التخيير بين القصر والتمام، فهل وظيفته الواقعيّة حينئذٍ التمام أم التقصير؟ وبعبارة أخرى: هل ما فاته التمام أم القصر، ثم هل يقضي تمامًا أم قصرًا؟ وما الوجه الفقهي والصناعي لذلك؟ فيبتني القولُ بوجوب القضاء تمامًا على اتخاذ موقفٍ محدد من المكلَّفِ به في فرض الأداء وفرض القضاء، وهكذا القول بوجوب القضاء قصرًا.

ذكر المحقق الهمداني (ره) في المصبح أنّه مخير بين القضاء قصرًا أو القضاء تمامًا وإن كان المكلف حين القضاء في غير مكان التخيير، استنادًا على كبرى تبعية القضاء للأداء.

ويسهل الجواب عنه فيما لو أراد أن يقضيها في غير أماكن التخيير، إذ يقال بأن مقتضى الجمع بين عموم لزوم القصر في السفر وما دل على جواز الإتيان بالصلاة الأدائية في الأماكن الأربعة تمامًا – بل هو أفضل – أن يكون المسافر مخيرا بين القصر في أي تمام وبين الإتمام حال الإتيان به في واحدٍ من الأماكن الأربعة التي يخير فيها، فلا يكون قضاؤها بنحو التمام في غير تلك الأماكن واجدًا لهذا القيد.

وإنّما يصعب الجواب فيما لو أراد القضاء في خصوص موارد التخيير، فهل يكون مخيرًا بين القصر والتمام أم يتعين عليه القصر دون التمام؟

قد يقال بوجوب قضائها قصرًا، استنادًا على أحد الوجوه التالية:

الوجه الأول: التمسك بعدم وجود إطلاق في أدلة التخيير في الأماكن المشرفة بالنسبة لصلاة القضاء، وإلا لزم جواز أن يُقضى فيها كلما فات منه وهو مسافرٌ لغير تلك الأماكن.

ويمكن الجواب عنه: بأن نفي الإطلاق في محله، لكن مجرد ذلك غيرُ كافٍ في إثبات وجوب القضاء قصرًا في فرض البحث؛ لأنَّ ما دل على وجوب القصر في السفر خاصٌّ بالأداء، وأمّا في القضاء فلا بد من ملاحظة دليل تبعية القضاء للأداء المقتضي خلاف القول بوجوب القضاء قصرًا، أي أن المكلف يكون مخيرًا أيضًا.

الوجه الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي (ره) من أن وجوب القضاء قصرًا هو مقتضى إطلاق موثقة عمار بن موسى الساباطي، قال: «سألتُ أبا عبد الله (ع) عن المسافر يمرض ولا يقدر أن يصلي المكتوبة، قال: يقضي إذا قام مثل صلاة المسافر بالتقصير».

ويمكن التعقيب على ذلك – بعد غض النظر عن الإشكال السندي فإنّا لا نأخذ بمرويات عمار التي ينفرد بها على ما بيناه في محله – بأن الرواية أجنبية عن محل الكلام؛ فإنّ موضوع السؤال في الرواية المريض العاجز، ومحل الكلام هو من ترك الصلاة دون عذر، فالرواية منصرفة لتارك الصلاة لعذرٍ، ولا مجال لأن يُدّعى أن جواب المعصوم (ع) ألغى خصوصيّة المريض ولو بنظر العرف، لكنّ ذلك مردودٌ بلزوم عدم التطابق بين الجواب والسؤال فإن ظاهر السؤال أخذ المرض قيدًا، خصوصا وأن الرواية في مقام الفتوى لا التعليم. مضافا لذلك، يمكن استبعاد الرواية بكونها أجنبيّةً عن فرض المسألة وهو المسافر المخيّر بين القصر والتمام.

الوجه الثالث: ما ذكره سيدنا الخوئي (ره)، من أن العبرة في القضاء إنما يكون بما يفوت المكلف في آخر الوقت، قال (ره): «أن الفوت المأخوذ موضوعا لوجوب

القضاء إنما ينطبق على الفريضة المقررة حال خروج الوقت الذي هو زمان صدق الفوت»، فمن يكون في موضع التخيير ينحصرُ الفائتُ في آخر الوقت بالقصر فقط، فلو بقي مقدارُ أربع ركعات فقط كما في الظهرين فسوف تكون الوظيفة الواقعيّة هي القصر فقط فيكون الفائت القصر لا التخيير.

وجوابه: أنه في مثل صلاة العصر وكذا صلاة العشاء إن لم يبق من الوقت إلا مقدار ركعة فيرجع التخيير أيضًا، إذ بعدما يدرك ركعة من الوقت لا أكثر فإن مقتضى إطلاق (من أدرك ركعة) أنه لا يجب عليه الإسراع بعد خروج الوقت في إتمام الصلاة فورًا فنعود من جديد للتخيير بين القصر والتمام. نعم، ذلك البيان لا يتم في صلاة الظهر لأن الفرض بقاء أربع ركعات فيتعين عليه أداء صلاة الظهر قصرًا، والمقدار الباقي من الركعتين سيدرِك خلالها مصلي العصر ركعةً فتطبق قاعدة من أدرك فيعود مخيرا بين القصر والتمام. والنتيجة أن الصلاتين داخلتان في الوقت، فلو تم ما ذكره في الظهر لا يتم في العصر. وكذلك في العشاء لو بقي من الوقت مقدار أربع ركعات فيصلي المغرب ثلاث ركعات ثم يصلي الركعة الأولى من العشاء ويستطيع أن يتمَّ فيها لعدم وجوب الإسراع.

والنتيجة أن الجواب أخص من المدعى ويختص بصلاة الظهر حسب دون صلاة العصر فضلا عن صلاة العشاء.

مضافا لذلك، فإن تضيق الوقت عن الإتيان بالصلاة بنحو التمام وإن كان موجبا لتعين القصر عقلا إلا أنّ ذلك لا يعني أن الوجوب الشرعي المتعلق بالجامِع – وهو التخيير – قد زال وتعلق الوجوب شرعا بخصوص القصر، فإنه منافٍ للظاهر جدًا، ولا أقل من عدم وجود دليل عليه، ومن ثم فلا يصدق عرفا أنه فات القصر منه بل فاته خصوص الجامع بين القصر والتمام.

الوجه الرابع: أن يقال بعدم وجود إطلاق في تبعية القضاء للأداء، فإن دليل التبعية مستفاد من صحيح زرارة قال: «قلت له: رجلٌ فائته صلاةٌ من صلاة السفر فذكرها في الحضر، قال: يقضي ما فاته كما فاته، إن كانت صلاةَ السفرِ أدّاها في الحضر مثلها، وإن كانت صلاةَ الحضر فليَقْضِ صلاةَ الحضَرِ كما فاتَه». وتقريب ذلك أن يقال:

إنه لا يستفاد من الرواية ضابطة عامة هي قضاء كل ما فات كما فات بحيث يستفاد منها في المورد كفاية القضاء تمامًا في الأماكن المخيّرة كما كان يكفي الأداءُ تمامًا فيها. ووجه عدم الاستفادة: أن الضمير في قوله (يقضي) راجعٌ لخصوص من فائته صلاةُ السفر قصرًا. وقوله (يقضي ما فات كما فات) وإن كان يمكن أن تستأنسَ منهُ نكتة الحكم، إلا أنه قاصر عن انعقاد الإطلاق، ومن ثمّ لم يمكن التمسك به لمن فائته الصلاة الاضطراريّة لأدائها بهيئة الاضطرار حين الاختيار.

ولما انتفت الوجوه النصيّة في المسألة، تصل النوبة للأصل العملي، والمورد من صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخيير:

فأما على المشهور، فالمعروف هو البناء على الاحتياط، ومن ثمَّ يُحتاط بالقضاء قصرًا.

وأما المختار في المورد - ويأتي بيانه في محله – فهو البراءة عن التعيين، ومن ثمّ فمقتضى الصناعة جواز القضاء في تلك الأماكن تماما لمن فاته شيءٌ فيها، والتفصيل يطلب من الفقه.

المورد الثالث: من ترك التلبية في الحج جهلًا

فقد ذكروا أنَّ من ترك التلبية جهلا في الحج فإنّه يبني على صحة حجّه، ومستند ذلك مجموعة أخبار أوردها شيخنا الحر العاملي (ره) في الباب العشرين من أبواب المواقيت من كتاب الحج.

وقد خرّجوا دلالة النص على اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل بأنّ العلم بالحكم أخذ في موضوع نفسه: إما بنحو أخذ العلم بالجعل، أو بنحو العلم بالجعل في موضوع المجعول، أو بنحو نتيجة التقييد ومتم الجعل، وهي عينُ الوجوه التي مر التعرض لها في كلام السيد الشهيد (ره) فيما مضى.

والحال عدم الحاجة لشيء من ذلك؛ إذ يمكن البناء على منع دلالة النصوص المذكورة على اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يُلتزم بتعدد الأمر الصادر في المقام، بأن يتعلق أمر بالجامع بين الحج بلا تلبية في حال الجهل بوجوب التلبية وبين الحج مع التلبية، ويتعلق أمر آخر بالحج مع التلبية ما لم يمتثل الأمر بالجامع.

الوجه الثاني: أن يُلتزم باشتراط الحج بعدم الإخلال بالتلبية متعمدًا مع افتراض وجود أمر استقلالي بالتلبية، وهو أمر وجوبي في فرض وجوب الحج، واستحبابي في فرض استحباب الحج، ومن ثمّ لا يكون المورد من موارد الاختصاص.

المورد الرابع: وضع رسول الله (ص) ما مضى من الربا وتحريم ما بقي

فقد روى الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله (ع) قال: «أَتَى رَجُلٌ أَبِي عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقَالَ: إِنِّي وَرِثْتُ مَالاً وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ صَاحِبَهُ الَّذِي وَرِثْتُهُ مِنْهُ قَدْ كَانَ يُرْبِي وَقَدْ أَعْرِفُ أَنَّ فِيهِ رِبًا وَ سْتَيْقِنُ ذَلِكَ وَ لَيْسَ يَطِيبُ لِي حَلاَلُهُ لِحَالِ عِلْمِي فِيهِ، وَقَدْ سَأَلْتُ فُقَهَاءَ أَهْلِ الْعِرَاقِ وَ أَهْلِ الْحِجَازِ، فَقَالُوا لاَ يَحِلُّ أَكْلُهُ، فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ: إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ بِأَنَّ فِيهِ مَالاً مَعْرُوفاً رِبًا وَتَعْرِفُ أَهْلَهُ فَخُذْ رَأْسَ مَالِكَ وَرُدَّ مَا سِوَى ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ مُخْتَلِطاً فَكُلْهُ هَنِيئاً، فَإِنَّ الْمَالَ مَالُكَ، وَاجْتَنِبْ مَا كَانَ يَصْنَعُ صَاحِبُهُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدْ وَضَعَ مَا مَضَى مِنَ الرِّبَا وَحَرَّمَ عَلَيْهِمْ مَا بَقِيَ، فَمَنْ جَهِلَ وَسِعَ لَهُ جَهْلُهُ حَتَّى يَعْرِفَهُ، فَإِذَا عَرَفَ تَحْرِيمَهُ حَرُمَ عَلَيْهِ وَوَجَبَ عَلَيْهِ فِيهِ الْعُقُوبَةُ إِذَا رَكِبَهُ كَمَا يَجِبُ عَلَى مَنْ يَأْكُلُ الرِّبَا».

فالخبر دال على أنه (ص) وضع ما مضى من الربا وحرم عليهم ما بقي، فمن جهل وسع له جهلُه، سواء جهل حكم رسول الله (ص) أم جهل الربوية في الموجود من عدمه، فالصحيحة واضحة في التفصيل بين العالم والجاهل واختصاص العالم بالحكم دون الجاهل.

ويمكن دفع دلالة الصحيحة على الاختصاص المذكور، بلحاظ أنّ موضوع التحريم في النص هو المال وليس موضوع التحريم هو نفس الربا. ويشهد لذلك أمران:

أولهما: ما تضمنه خبر أبي الربيع الشامي – المقارب لمضمون صحيح الحلبي ويكاد يكون متحدا معه مضمونًا – والذي جاء فيه «فمن جهل وسعه أكله» أي المال، ومن ثمّ فهو دال على حرمة أكل المال دون أكل الربا.

وثانيهما: أنّ لازم القول بأن موضوع التحريم هو نفس الربا وليس المال عدمُ وجوب معرفة أحكام الربا بعد البناء على اختصاص حرمتها بمن علم بالتحريم وهو مخالفٌ لما تضمنته النصوص الواردة من الأمر بتعلم الربا.

المورد الخامس: تذكية المذبوح على غير جهة القبلة جهلا بالحكم

وهو ما دلت عليه صحيحة محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلاَمُ عَنْ رَجُلٍ ذَبَحَ ذَبِيحَةً فَجَهِلَ أَنْ يُوَجِّهَهَا إِلَى الْقِبْلَةِ؟ قَالَ: كُلْ مِنْهَا فَقُلْت لَهُ: فَإِنَّهُ لَمْ يُوَجِّهْهَا، فَقَالَ: فَلاَ تَأْكُلْ مِنْهَا وَلاَ تَأْكُلْ مِنْ ذَبِيحَةٍ مَا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهَا».

فالخبر اشتمل على أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، ومن ثم فلا يشمل الحكم الجاهل بموضوع التذكية فلا يكون مكلفًا بها.

وللإنصاف فهذا المورِد مما لم نجد له علاجًا، وهو صالحٌ للبناء على تخصيص الأدلة التي استند لها المشهور لإثبات اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين.

والوجهُ في عدم تمامية الوجوه المتقدمة سابقًا أن الحكم في المقام حكم وضعي، فلا يصحُّ توجيهه بالالتزام بالأمر التكليفي الاستقلالي الصادر عنه (ص) بالاستقبال حين الذبح واشتراط التذكية بعدم عصيان الأمر عن عمد أو أن المقام من مقام الجامع أو أنه من مقامات الترتب الاصطلاحي أو غير الاصطلاحي أو أنّ هناك مصلحة غير كاملة كما ذكره صاحب الكفاية (ره).

وللقول بأنّ البناء على حلية الذبيحة من باب التخفيف مجالٌ.

المورد السادس: من ترك التلبية جهلًا في الحج

فإنه يبني على صحة حجه وعدم فساده. وقد خرج الأعلام دلالة النص على اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل بأخذ الحكم بالعلم في موضوع نفسه بنحو أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أو نتيجة التقييد ومتمم الجعل كما ذكرنا فيما سبق.

ويمكن البناء على منع دلالة اختصاص النص بالعالم دون الجاهل بأحد وجهين:

الأول: أن يلتزم بتعدد الأمر بأن يتعلق بأمر بالجامع بين الحج بلا تلبية في حال الجهل بوجوب التلبية وبين الحج مع التلبية ويتعلق أمر آخر بالحج مع التلبية ما لم يمتثل ذلك الأمر بالجامع وبناء عليه سيبنى على عدم اختصاص الأحكام حينها بالعالمين دون الجاهلين.

الثاني: أن يلتزم باشتراط الحج بعدم الإخلال بالتلبية متعمدا مع افتراض أمر استقلالي بها، وهذا الأمر الاستقلالي وجوبي في فرض وجوب الحج الذي يجب الإتيان به بعد كل عمرة تمتع واستحبابي في فرض استحباب الحج.

والنتيجة أنه بأحد هذين التوجيهين يُنتهى إلى أن النص المذكور ليس مختصا بالعالم.

المورد السابع: من أفاض من عرفات قبل الغروب

ففي معتبرة مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله (ع): «في رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، قال: إن كان جاهلا فلا شيء عليه، وإن كان متعمدا فعليه بدنة».

ودلالة الرواية على التفصيل في الحكم بين العالم والجاهل واضحة وأن الجاهل معذور، ما يعني اختصاص الحكم بالعالم بها دون الجاهل وبالتالي سيكون النص المذكور أيضا شأنه كبقية الروايات التي مرت الإشارة لها وتوجب الاستثناء.

ويمكن التعقيب بأن الوجهين الذين ذكرناهما قبل قليل في التلبية جاريان في المقام أيضا.

المورد الثامن: ما ورد في عدم جواز الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس

ففي صحيحة مسمع عن أبي إبراهيم (ع) قال: «في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس، قال: إن كان جاهلًا فلا شيء عليه، وإن كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة».

فدلالة المقطع الأول على الاختصاص بالعالم واضحة.

ونفس الكلام الذي قدمنا ذكره من احتمالين يردن الآن والنتيجة هي النتيجة.

خلاصة مكثفة للبحث وأبرز نتائجه

هذا تمام الكلام في مسألة اشتراك الأحكام بين العالمين والجاهلين، وقد تبيّن عدم قيام دليلٍ تام على اشتراك الأحكام بين العالمين بها والجاهلين: فالإجماع غير تام، والاستحالة العقليّة بكافة تقريباتها منفيّة بنظرية الجعل والمجعول أو بالقول بأنّ الأحكام اعتباريّة والاستحالة العقليّة المذكورة بكافة تقريباتها مما يختص بالأمور التكوينية، والتمسك بالأخبار يعاني من مشاكل سنديّة أساسيّة أبرزها عدم تواتر ما دل على أن لله في كل واقعة حكما رغم كونها قاعدة يفترض فيها المحوريّة كلامًا وفقها وأصولًا، ومشاكل دلاليّة أبرزها عدم إمكان التمسك بأخبار الاحتياط لإثبات الاشتراك كما تقدّم بيانه، وإطلاقات أدلّة الأحكام غير تامة على مستوى الاقتضاء والمانع من التمسك بها موجود.

وقد انتهينا إلى الالتزام بالتصوير الثاني من تصويرات التصويب المعتزلي مع عدم موافقتنا على تسميته تصويبًا، كما وانتهينا إلى تفسير جديد للأحكام الظاهريّة، على تحفظ في تسميتها بالأحكام الظاهريّة، بل هي بمثابة الأحكام الثانوية وأن الأحكام الواقعية بمثابة الأحكام الأولية، فلسنا محتاجين لما قام به الأعلام في مسألة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، ورغم ذلك سنساير الأعلام فيما قرروه وذكروه في بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ونناقشه ونبيّن مختارنا بصورة أوضح، وذلك في البحث القادم حول الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقية إن شاء الله.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

الفهرس التفصيلي

الفهرس الإجمالي 2

مقدمة التقرير 4

مقدمة البحث 6

تحرير إشكالية البحث 6

خطة البحث 7

المطلب التمهيدي: إطلاقات قاعدة الاشتراك، الاتجاهات الأساسية فيها، وأهمية البحث عنها... 8

الفرع الأوّل: إطلاقات قاعدة الاشتراك 9

الإطلاق الأوّل: الاشتراك بين المقصودين بالإفهام وغيرهم 9

الإطلاق الثاني: الاشتراك بين الأفراد مع اختلاف الظروف والشروط 9

الإطلاق الثالث: الاشتراك في الأحكام بين العالم والجاهل 11

الفرع الثاني: الاتجاهات الأساسيّة في المسألة 12

الفرع الثالث: أهميّة البحث عن قاعدة الاشتراك 14

المبحث الأوّل: ثمرة البحث (مسألة التخطئة والتصويب) 17

تمهيدٌ 18

الأمر الأول: مبنى الخلاف في المسألة 18

الأمر الثاني: تحديد المقصود من التصويب والتخطئة 19

الأمر الثالث: خلفية النزاع في التصويب والتخطئة 19

السبب الأول: الخلفية السياسية الاجتماعية 19

السبب الثاني: ارتباط البحث الفقهي للتصويب والتخطئة بالبحث الكلامي 20

الأمر الرابع: هل المسألة أصولية أم كلامية؟ 21
الأمر الخامس: مورد البحث 22
أولًا: جريان البحث في الأحكام والموضوعات. 22
ثانيًا: جريان البحث في الأحكام العقلية والشرعية. 22
ثالثًا: جريان البحث فيما فيه نص وما لا نص فيه. 23
المطلب الأول: الأقوال في المسألة 25
المطلب الثاني: أقسام التصويب 26
الفرع الأول: النظريات المطروحة في تفسير التصويب 26
أولًا: التصويب الأشعري: 26
ثانيًا: التصويب المعتزلي: 27
التقريب الأول: تقريب صاحب الكفاية وتبعه عليه المحقق الأصفهاني. 27
التقريب الثاني: ما ذكره الغزالي. 27
ثالثًا: التصويب في بعض كلمات المدرسة الأصولية الإمامية الحديثة 28
الفرع الثاني: العناصر المشتركة بين اتجاهات التصويب 29
العنصر الأول: 29
العنصر الثاني: 29
العنصر الثالث: 29
العنصر الرابع: 30
المطلب الثالث: التوجيهات المطروحة في تفسير التخطئة 31
التوجيه الأوّل: مذهب الخطأ المفوّت للملاك 32
التوجيه الثاني: المصلحة السلوكية أو الخطأ المتدارك 34
التعقيب على هذا التوجيه 38
الدفع الأوّل: 38
الدفع الثاني: 39
الدفع الثالث: 40

التوجيه الثالث: مذهب جعل الحكم المماثل 40
التوجيه الرابع: مذهب المنجزية والمعذريّة 41
توجيه خامس مقترح 42
المطلب الرابع: أدلة القول بالتصويب..... 45
الدليل الأول: الكتاب الكريم..... 45
الدليل الثاني: السنة المطهرة 46
المطلب الخامس: أدلة القول بالتخطئة 50
المبحث الثاني: أدلّة القول بالاشتراك ومناقشتها..... 53
الدليل الأول: الإجماع 54
الدليل الثاني: الاستحالة العقلية..... 56
أولًا: تقريباتُ الاستحالة العقلية لاختصاص الحكم بالعالمين به 56
التقريب الأول: الدور الصريح 56
التقريب الثاني: استحالة أن يولد العلمُ معلومَه..... 57
التقريب الثالث: استلزام الدور أو اللغوية 57
التقريب الرابع: استحالة وصول الحكم للمكلف..... 59
ثانيًا: مناقشة الاستحالة العقلية بتقريباتها الأربعة..... 60
الجواب الأول: التفريق بين العلمين بالجعل والمجعول 60
أولًا: الجعل والمجعول بناء على مبنى المحقق النائيني 61
ثانيًا: الجعل والمجعول بناء على مبنى السيد الشهيد..... 64
إشكالٌ وجواب:..... 66
نتيجة الجواب الأول. 68
الجواب الثاني: أن المأخوذ في الموضوع هو العلم بإبراز الحكم..... 69
الجواب الثالث: التمسك بحصة التوأمة..... 70
الجواب الرابع: التمسك بمتمم الجعل 72

أولًا: بيان نظرية متمم الجعل 72
النقاش في الجعل الأول:..... 74
النقاش في الجعل الثاني: 77
نتيجة المناقشات والوجه المختار..... 78
الاستحالة العقليّة والشبهة الموضوعية 78
نتيجة الاستدلال بالاستحالة العقلية 80
الدليل الثالث: الروايات الشريفة..... 81
الطائفة الأولى: ما دل على أن لله تعالى في كل واقعة حكما..... 82
الطائفة الثانية: الروايات المتضمنة للزوم السؤال والتعلم..... 86
الطائفة الثالثة: الروايات المتضمنة للأمر بالتفقه في الدين..... 88
الطائفتان الرابعة والخامسة: ما تضمن سؤال أهل الذكر والأمر بالاحتياط 89
مناقشة الاستدلال بالطوائف الأربع الأخيرة (نصوص الاحتياط) 91
الجواب الأول: الاستفادة من المناقشات الواردة في بحث البراءة..... 91
الجواب الثاني: النصوص أخص من المدعى..... 92
الجواب الثالث: دلالة الروايات على مجرّد شمول ملاكات الأحكام الواقعية للشاك.. 93
الجواب الرابع: عدم تواتر النصوص..... 94
هل يمكن الاستدلال على الاشتراك بأخبار تكليف الكفار بالفروع؟ 95
الدليل الثالث: إطلاقات أدلة الأحكام 97
المطلب الأول: النقاش في المقتضي..... 98
المطلب الثاني: النقاش في المانع..... 100
الفرع الأول: خبر الثقة..... 102
أولًا: الاستدلال بسيرة العقلاء..... 103
ثانيًا: الاستدلال بسيرة المتشرعة 104
ثالثا: الأدلة اللفظية على حجية خبر الثقة 109
النتيجة النهائية في البحث..... 110

مدى سقوط الملاك بسقوط الحكم الواقعي.....111
الفرع الثاني: حديث الرفع 124
أولًا: ما يُقرب به لكون الرفع في الحديث واقعيًا.....126
ثانيًا: ما يمنعُ من كون الرفع واقعيًا ويدل على كونه ظاهريًا.....129
النتيجة النهائية في مدلول الرفع 148
مدى سقوط الملاك بسقوط الحكم الواقعي.....148
الفرع الثالث: تنبيهات في المقام.....151
التنبيه الأوّل: هل يلزم مما تقدم في تفسير حجية خبر الثقة اختصاص الحكم الواقعي بالعالمين به؟ 151
التنبيه الثاني: هل العيّنة المبحوثة كافية للجزم بصحة التفسير المختار للأحكام المستفادة من الحجج الشرعية (الأصول والأمارات)؟ 154
التنبيه الثالث: كيف تفسرون الجمع بين ملاك الحكم الواقعي الأولي وملاك الحكم الواقعي الثانوي بناءً على مختاركم؟.....155
التنبيه الرابع: أثرُ تفسيرنا للحكم المستفاد من الأمارات والأصول على بحث الإجزاء 156
خاتمة المطاف 157
المبحث الثالث: تطبيقات ادّعي استثناؤها من قاعدة الاشتراك.....158
المورد الأوّل: الجهر والإخفات للناسي 159
المورد الثاني: القصر والتمام.....161
معالجة مورد فوات الصلاة في أماكن التخيير.....164
المورد الثالث: من ترك التلبية في الحج جهلًا.....168
المورد الرابع: وضع رسول الله (ص) ما مضى من الربا وتحريم ما بقي 169
المورد الخامس: تذكية المذبوح على غير جهة القبلة جهلا بالحكم 171
المورد السادس: من ترك التلبية جهلًا في الحج 172

المورد السابع: من أفاض من عرفات قبل الغروب 173
المورد الثامن: ما ورد في عدم جواز الإفاضة من المشعر قبل طلوع الشمس 174
خلاصة مكثفة للبحث وأبرز نتائجه..... 175
الفهرس التفصيلي 176