

قَوَاعِدُ نَافِعَةٍ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ



من إفاذات
سمحة الشيخ الأستاذ باقر الأيرواني دام حفظه

الطبعة الرابعة
مزيّدة ومنقّحة

بقلم
خالد البغدادی



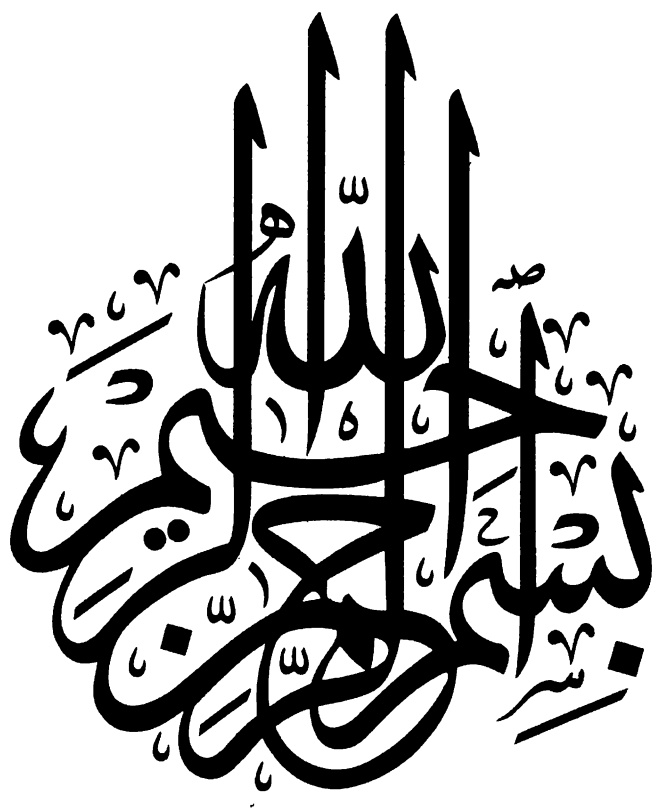
قَوَاعِدُ
نَافِعَةٍ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ

قَوَاعِدُ نَافِعَةٍ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ

من افادات
سمحة الشيخ الأستاذ باقر الأيرواني هـ

الطبعة الرابعة
مزيّدة ومنقّحة

بتقلم
خالد البغدادي



مقدمة الطبعة الرابعة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، محمد وآله الطيبين الطاهرين..

بعد صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب تلاقته أيدي الأخوة الأعزاء من طلبة العلم بسرعة فائقة مما أدى إلى نفاذه بشكل سريع من المكتبات الأمر الذي دعانا إلى طبعة مرّة ثانية وثالثة، وبعد بدء سماحة الشيخ الأستاذ (دام حفظه) بدورته الأصولية الرابعة أضاف لهذه القواعد قواعد وفوائد أخرى مع ترتيب جديد لما حقّه أن يكون قاعدة أو فائدة، مع إضافات منيفة أفاض بها علينا بحره الزاخر الذي لا ينضب، وقد جمعت ذلك كلّ وأعدت ترتيب الكتاب على غرارهِ، ولم أفرط فيما حوته الطبعة الأولى عن هذه الطبعة، بل أضفت الجديد النافع إلى القديم المانع، فصار هذا الكتاب محصّلة الدورتين الثالثة والرابعة معا -بالنسبة إلى هذه القواعد والفوائد- من دورات الأصول لسماحته رحمته الله.

في الختام، أرجو أن أكون قد وفقت في تقديم هذه الخدمة اليسيرة لأخوتي طلبة العلم، سائلا المولى سبحانه أن يمنّ على الشيخ الأستاذ بالصحة الدائمة وعلى الجميع بالتوفيق والسداد الدائم لما فيه خير دينهم ودنياهم، إنّه نعم المولى ونعم المجيب.

خالد البغدادي

النجف الأشرف - ٢٤ رمضان - ١٤٣٧ هـ

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد وآله الطيبين الطاهرين.. وبعد:

هذه جملة قواعد ظريفة يُستعان بها في استنباط الحكم الشرعي، لم يفرد لها الفقهاء أو الأصوليون بحوثاً مستقلة يمكن من خلالها الإطلاع على المضامين الوافية لها، أو معرفة مواردها بالتفصيل، فضلاً عن الإطلاع على مداركها، ومحل الأخذ والرد في هذه المدارك إن وجد.. وقد ارتأى ساحة شيخنا الأستاذ آية الله الشيخ باقر الأيرواني - دامت إفاضاته - أن يتعرض لها في مستهل بحثه الأصولي، مبيّناً إيّاها بأمثلة واضحة، وبيّناً لا إفراط فيه ولا تفريط، وقد أحبت أن أجعلها في رسالة مفردة وأضعها بين يدي أخوتي الأعزّاء من طلبة العلم، لكي يعمّ نفعها، وليتسنى لهم أمر العودة والرجوع إليها عند الحاجة..

هذا، وكنت قد عرضت ما قرّرت من هذه القواعد على ساحة الشيخ الأستاذ (دام حفظه)، فراجعته مشكوراً، وأقرّ ما كتبت به بتامه، ثمّ أذن لي بطبعه ونشره، فجزاه الله عنّي وعن أخوتي الطلبة خير جزاء المحسنين.

اللهم تقبل هذا اليسير منا، واجعله خالصاً لوجهك الكريم، وارزقنا شفاعته نيّك وآل نيّك ﷺ..

ونسألك - اللهم - أن تطيل في عمر أستاذنا القدير في يسر وعافية، إنك حميد مجيد.

خالد البغدادي

النجف الأشرف - غرة صفر - ١٤٣٠ هـ

فهرس بأسماء القواعد

- القاعدة الأولى: أصالة عدم الزيادة.
- القاعدة الثانية: أصالة الحسّ في الإخبار.
- القاعدة الثالثة: وجوب الفحص إذا لزمّت المخالفة الكثيرة.
- القاعدة الرابعة: القاعدة النائية أو الميرزائية.
- القاعدة الخامسة: حرمة التسبب إلى الحرام.
- القاعدة السادسة: التفصيل قاطع للشركة.
- القاعدة السابعة: مناسبات الحكم والموضوع.
- القاعدة الثامنة: التمسك بالفحوى والأولية القطعية.
- القاعدة التاسعة: لو كان ثابتاً حقاً لاشتهر وبان.
- القاعدة العاشرة: التمسك بالعرف.
- القاعدة الحادية عشرة: حذف المتعلق دليل العموم.
- القاعدة الثانية عشرة: ترك الاستفصال دليل العموم.
- القاعدة الثالثة عشرة: دوران الأحكام مدار الأسماء والعناوين.
- القاعدة الرابعة عشرة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.
- القاعدة الخامسة عشرة: دوران الحكم مدار العلّة دون الحكمة.
- القاعدة السادسة عشرة: المورد لا يخصّص الوارد.
- القاعدة السابعة عشرة: التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت.

فهرس بأسماء الفوائد

الفائدة الأولى: فكرة الاشتباه في التطبيق.

الفائدة الثانية: ورود الدليل مورد الامضاء.

الفائدة الثالثة: فكرة مذاق الشارع.

الفائدة الرابعة: تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة.

الفائدة الخامسة: دور الزمان والمكان في عملية الاستنباط.

الفائدة السادسة: منطقة الفراغ.

الفائدة السابعة: التفقه في الدين.

الفائدة الثامنة: كيف يفهم الفقيه النصّ؟

الفائدة التاسعة: قرينة وحدة السياق.

القاعدة الأولى

أصالة عدم الزيادة

من المباحث التي لم تسلط الأضواء عليها في الكتب القديمة، كما أن المتأخرين إذا تعرضوا إليها لم يفردوها في بحث مستقل هو هذا المطلب الذي بأيدينا: أصالة عدم الزيادة.

والمراد من هذا البحث أن الفقيه في بعض الأحيان يواجه رواية توجد فيها زيادة أو نقيصة عن المصادر التي تنقلها، وتترتب على هذه الزيادة أو النقيصة آثار فقهية، ويختار الفقيه بأي الجانبين يأخذ منها.

ومن الواضح أن البحث المذكور يجري فيما إذا لم يكن هناك مرجح بين النقلين، أي بين ناقل النقيصة وناقل الزيادة، كما لو فرض مثلاً أن عدد الناقلين للزيادة كان أكثر من عدد الناقلين للنقيصة، أو فرض أن ناقل الزيادة أكثر ضبطاً من ناقل النقيصة، كما لو كان ناقل الزيادة مثلاً هو الشيخ الكليني الذي يعدّ أكثر ضبطاً، وناقل النقيصة هو الشيخ الطوسي، فهنا يقدم نقل الشيخ الكليني على نقل الشيخ الطوسي بالإتفاق.

ولئنما الكلام فيما إذا لم يكن هناك مرجح في البين وكان التساوي من جميع الجهات بين النقلين، فماذا يفعل الفقيه في مثل هذه الحالة؟!!

قد يقال بأن الأصل هو عدم الزيادة عند الدوران بين الزيادة والنقيصة، والمقصود - من (الأصل عدم الزيادة) - هو أن الزيادة قد وقعت في موقعها المناسب وليست زائدة.

ولنضرب مثالا على ذلك:

روى الشيخ الطوسي رحمته الله في «التهذيب» في باب الكفارة عن خطأ المحرم وتعديهِ الشروط بسنده عن أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل قَلَمَ ظفرا من أظافيره وهو محرم.

قال: عليه في كل ظفر قيمة مدّ من طعام حتى يبلغ عشرة... الرواية^(١).

وهذه الرواية نقلها الشيخ الحرّ العاملي في وسائله إلا أنّه ذكر نقلا آخر لها عن الشيخ الصدوق، حيث قال:

ورواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رثاب عن أبي بصير نحوه، إلا أنّه قال: عليه مدّ من طعام^(٢).

فهنا نجد اختلافا بين النقلين، حيث وردت كلمة (قيمة) في نقل الشيخ الطوسي وهي زائدة عن نقل الشيخ الصدوق رحمته الله.

وهذه الزيادة لها أثرها الفقهي، فإنّ الدفع للكفارة لمن قصّ ظفرا من أظافره وهو محرم على نقل الشيخ الطوسي يكون للقيمة لا للطعام، بينما يكون العكس على نقل الشيخ الصدوق.. فأَيُّ النقلين نقدّم في المقام؟!؟

فإذا قلنا بأنّ الأصل هو عدم الزيادة، أي أنّ كلمة (قيمة) ليست زائدة، بل هي وردت في موقعها المناسب، يكون ما أفاده الشيخ الطوسي رحمته الله هو المعوّل عليه في المقام.

وهنا قد تسأل: هل ثمة مدرك لهذا الأصل، هل هو ثابت أو لا؟!

الجواب: يمكن أن تذكر بعض الوجوه لذلك:

الوجه الأوّل: أنّ ناقل الزيادة كلامه صريح في وجودها، فهو أثبت الزيادة وكأنّه يخبرنا بوجودها، بينما ناقل النقيصة كلامه ظاهر في عدم وجودها وليس

(١) تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٢ باب الكفارة عن خطأ المحرم وتعديهِ الشروط، حديث ٥٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٣: ١٦٢، باب أن المحرم إذا تعمد قص الأظفار، حديث ١.

نصاً فيه، فلعل الزيادة كانت موجودة إلا أنها سقطت من الكتابة لسبب ما، وهذا المقدار يولّد ظهوراً في عدم وجودها لا أكثر، وعند التعارض بين الصريح والظاهر يقدّم العرف الصريح على الظاهر ويأوّل الظاهر لحساب الصريح.

وفيه: سلّمنا بأن ناقل الزيادة كلامه صريح في وجودها، مع أنّه ليس بهذه المثابة من القطع بوجودها جزماً، إلا أنّ القاعدة المذكورة - من تقديم الصريح على الظاهر وتأويل الظاهر لحساب الصريح - لا تجري في المقام؛ لأنّ محلّها الكلام الصادر من شخص واحد لا الكلام الصادر من شخصين. فالعرف والعقلاء إنّما يعملون بها إذا جاءهم كلام صادر من شخص واحد أحدهما صريح والآخر ظاهر فهنا يقدّمون الصريح على الظاهر، بينما الذي عندنا هو كلام صادر من شخصين (الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق)، وكلام أحدهما غير الآخر، فلا تجري القاعدة المذكورة.

إن قلت: الذي عندنا هو كلام صادر من شخص واحد كذلك، فالشيخ الطوسي والشيخ الصدوق إنّما ينقلان عن الإمام الصادق عليه السلام، فهو كلام صادر من شخص واحد وليس من شخصين، فالمورد من مصاديق هذه القاعدة العرفية التي تقول بتقديم الصريح على الظاهر وتأويل الظاهر لحساب الصريح.

قلنا: إنّ الصادر عن الإمام عليه السلام هو كلام واحد وليس كلامين، فالصادر هو إمّا الكلام الذي يشتمل على الزيادة أو الكلام من دونها، والزيادة والنقيصة حصلت في نقل العلمين (الطوسي والصدوق)، والقاعدة المذكورة تجري فيما لو جاءتنا روايتان عن الإمام عليه السلام أحدهما صريحة في مدّعائها والثانية ظاهرة، كما لو جاءنا مثلاً رواية تقول: (لا بأس بأن تترك صلاة الليل)، فهذه الرواية صريحة في نفي الوجوب، وجاءنا كلام آخر يقول: (صلّ صلاة الليل)، وهذه ظاهرة في الوجوب، فهنا نحمل الظاهر على الصريح ونقول باستحباب صلاة الليل بعد الجمع بين الدليلين، ولكن مقامنا ليس من هذا القبيل، فلا يوجد عندنا كلامان بل الصادر هو إمّا النقيصة أو الزيادة، فلا تطبّق القاعدة المذكورة في المقام.

الوجه الثاني: إنّ الغفلة من ناحية الزيادة أضعف منها من ناحية النقيصة،

فالإنسان عادة يغفل وينسى بعض الكلام الذي ينقله عن الآخرين فيقول: نسيت ماذا قال بعد، ولكنه لا يغفل فيزيد من عنده كلاماً لم يقله القائل، ومعه يكون الأخذ بجانب الزيادة هو الأوفق والمناسب في المقام.

وفيه: إن غاية ما يفيد هذا الوجه في المقام هو الظن وليس القطع، والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

نعم، إن أردت القول بأنه توجد سيرة جرت على الأخذ بجانب الزيادة دون النقيصة، فهذا كلام صحيح، ولا نحتاج معه إلى التطويل المتقدم، فالمهم توجد عندنا سيرة للأخذ بجانب الزيادة، سواء كانت نكتة الأخذ هي لضعف الغفلة في جانب الزيادة أو غيرها، وهو ما سنذكره بعد ذلك كوجه مستقل، وأما الإقتصار على دعوى ضعف الغفلة في جانب الزيادة عن جانب النقيصة من دون ضمنية السيرة فهو لا يفيد سوى الظن كما أسلفنا، والظن ليس بحجة حتى يمكن التعويل عليه في المقام.

وربما يجاب عن هذا الوجه بجواب آخر، فيقال: إن الأئمة عليهم السلام جوزوا النقل بالمعنى عنهم، والنقل بالمعنى تحصل فيه الزيادة والنقيصة عادة، ومعه لا ينحصر أمر الزيادة والنقيصة بضعف الغفلة عن نقلها، بل توجد احتمالات أخرى تكون منشأ للزيادة والنقيصة كالنقل بالمعنى، ومعه يضعف الإعتماد على الوجه المذكور.

وفيه: هذا الجواب يتم فيما لو كان الناقل لكلام الإمام عليه السلام هما شخصان وليس شخصاً واحداً، كما لو كان الحاضر في مجلس الإمام عليه السلام هما زرارمة وأبو بصير، ونقل لنا زرارمة بأن الإمام عليه السلام قال: «لو قصّ ظفرك عليه قيمة مدّ من طعام»، ونقل أبو بصير عن الإمام عليه السلام وقال: «لو قصّ ظفرك عليه مدّ من طعام»، فهنا تصدق دعوى النقل بالمعنى، ولكن مقامنا ليس من هذا القبيل، فالناقل لقول الإمام عليه السلام عند العلمين - الطوسي والصدوق - هو شخص واحد: أبو بصير، وسندهما في النقل المذكور واحد أيضاً: الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن أبي بصير، ومعه لا تجري الدعوى المذكورة في حق أبي بصير.

إن قلت: فماهو منشأ الزيادة والنقيصة إذن إذا لم يكن أبا بصير !!؟

قلت: منشأ الزيادة والنقيصة ليس هو أبو بصير وإنما من جاء بعده، كالحسن بن محبوب أو علي بن رثاب أو الشيخ الطوسي أو الشيخ الصدوق، فهؤلاء هم من ينقلون نصّ الألفاظ ولا ينقلون بالمعنى؛ لأنّ النقل بالمعنى مقصور على من حضر مجلس الإمام عليه السلام وأما من كان بعده فهو ينقل الألفاظ عنه ولا ينقل بالمعنى.. فالجواب المذكور لا وجه له.

الوجه الثالث: إنّ منشأ الزيادة - إذا لم تكن في محلّها - هو الغفلة، أي أنّ الناقل غفل عن كلام المتكلّم فأضاف شيئاً عليه، بينما منشأ النقيصة هو أمران آخران إضافة للغفلة، وهما: الإختصار، أو اعتقاد المساواة في المعنى، بمعنى: أنّ الذي ينقص من كلام سميّه إمّا أن يكون منشأ هذا النقص هو الغفلة فعلاً، أو يكون منشأه هو طلب الإختصار، أو يكون المنشأ هو اعتقاده بأنّ الكلمة التي حذفها لا تؤثر في المعنى المراد، بل هي مساوية لما ينقله من دونها فيحذفها.

فإذا كان المنشأ هو الغفلة - سواءً في الزيادة أو النقيصة - فيوجد عندنا أصل عقلائي ينفي الأمر المذكور وهو أصالة عدم الغفلة، فالعقلاء يبنون على أنّ الإنسان إذا تكلم بكلام ما فهو ملتفت لكلامه وليس بغافل، ومن هنا لا يقبلون اعتذار من تكلم بسوء في حقّ إنسان آخر بأنّه كان غافلاً وغير ملتفت، وأمّا إذا كان المنشأ هو الإختصار أو اعتقاد المساواة في المعنى فلا يوجد عندنا أصل ينفي المنشأين المذكورين، ومن هنا يتقدّم جانب الزيادة على جانب النقيصة لوجود منشأ واحد فيه يمكن دفعه بأصل عقلائي بخلاف المنشأين الآخرين في جانب النقيصة؛ إذ لا يوجد أصل لنفيهما.

وفرق هذا البيان عن سابقه، أنّ البيان المتقدّم كان يدور حول غفلتين وأيّهما أضعف عن الأخرى في المقام فنأخذ بمن كانت الغفلة في جانبه أضعف، بينما الكلام هنا يدور عن المناشئ للزيادة والنقيصة وأيّ المناشئ يمكن دفعه في الجانبين فنأخذ بالجانب الذي تكون منشأه أقلّ ويمكن دفعها.

وفيه:

أولاً: هذه المناشئ في حذف بعض الكلام للإختصار أو اعتقاد المساواة بين المحذوف والمنقول إنهما تتصور فيما لو كان الناقل عن الإمام عليه السلام شخصين وليس شخصاً واحداً، كما لو فرضنا أن الزيادة نقلها أبو بصير عن الإمام عليه السلام حيث قال: «قال الإمام: عليه قيمة مد من طعام»، وناقل النقيصة كان زراراً حيث قال: «قال الإمام: عليه مد من طعام»، فهنا يمكن أن نقول بأن زراراً حذف كلمة (قيمة) لأجل طلب الاختصار أو لتصور أن وجودها وعدمه سواء. أما إذا كان الناقل واحداً، وهو أبو بصير فلا نتصور في حقّه أنه غفل فزاد أو أراد الإختصار فأنقص من الكلام؛ لأنّه لم يتحقّق منه كلا المطلبين: الزيادة والنقيصة، بل المتحقّق هو أمر واحد، إمّا الزيادة أو النقيصة.

نعم، هذا المعنى يمكن تصوّره في حقّ الناقل عن أبي بصير، كما لو كان هناك شخصان ينقلان عن أبي بصير، فيكون أحدهما أضاف كلمة زائدة غفلة منه، والثاني حذفها اختصاراً أو لاعتقاده أنّها لا تضرّ بالمعنى المراد فحذفها، ولكن تقدّم قبل قليل بأنّ الناقل عادة لا يتصرّف في الخبر بل يأخذ الأصل - الكتاب - الذي يقدّمه له أبو بصير وينقل عنه لا أنّه يحذف لفظاً منه طلباً للاختصار أو اعتقاد المساواة، فالإختصار أو الزيادة إنهما تتصور في الناقل المباشر عن الإمام عليه السلام وليس في الذي بعده.

وعليه؛ فمن يتصور في حقّه الزيادة والنقيصة - وهو الناقل المتعدّد عن أبي بصير - لا يزيد ولا ينقص لأنّه ينقل الألفاظ بنصوصها من الأصول، ومن ورد في كلامه الزيادة والنقيصة - وهو أبو بصير في المقام - لا يتحقّق منه ذلك لأنّه ناقل واحد، وبالتالي لا يتمّ الوجه المذكور.

ثانياً: ذكر في هذا الوجه أنّ ناقل الزيادة لا ينقلها إلّا غفلة والغفلة يوجد أصلٌ لنفيها، ولكننا نقول: إنّ ناقل الزيادة قد ينقلها ليس بسبب الغفلة فقط بل قد يكون سببها النقل بالمعنى، فالنقل بالمعنى هو بنفسه يستدعي الزيادة أحياناً والنقيصة أحياناً أخرى.

وعليه؛ لا ينحصر المنشأ للزيادة بالغفلة فقط حتّى يمكن نفيها بالأصل المتقدّم بل يوجد منشأ آخر لا يمكن تطبيق الأصل بلحاظه.

ثالثاً: ذكر أنّ منشأ النقيصة لا ينحصر بالغفلة، وهذا صحيح، فهناك مناشيء أخرى للنقيصة منها: طلب الاختصار، واعتقاد المساواة بين الكلام المذكور والمحذوف فينقص الناقل الكلام.

ولكن دعوى عدم وجود أصل لنفي المنشأين المذكورين كما هو الحال في نفي الغفلة بأصالة عدم الغفلة ليست تامة، بل نقول يوجد أصل لنفي المنشأين المذكورين وإلا لم يمكننا الأخذ بكلام أيّ ناقل للكلام.

فإنّ كلّ ناقل للكلام يرد في حقّه هذان الإحتمالان، أي احتمال أنّه أنقص من الكلام الذي ينقله طلباً للاختصار، أو أنّه أنقص بسبب اعتقاد المساواة بين الكلام المذكور والمحذوف، فكيف نردّ هذين الاحتمالين!!؟

لابدّ من وجود أصل عقلائي يعمل به العقلاء في ردّ هذين الإحتمالين ولنسمه أصالة عدم الاشتباه، وإلا لم يمكننا الأخذ بكلام أيّ ناقل مع وجود هذين الاحتمالين، والحال أننا نبني على حجّة كلام الثقة إذا كان ينقل كلام غيره!!

رابعاً: سلّمنا بأنّ الزيادة تنشأ من منشأ واحد وهذا المنشأ يمكن نفيه بالأصل، خلاف النقيصة التي توجد لها عدّة مناشيء، وبعض هذه المناشيء لا يوجد أصل لنفيها، ولكن هاهنا سؤال: هل الأصل المذكور الذي ينفي الزيادة هو يعتمد على السيرة لنفيها أو لا يعتمد!!؟

فإن كان يعتمد على السيرة العقلائية في نفي هذه الزيادة، فالسيرة لوحدها هي دليل مستقل، كما سيأتي بيانه، ومعه لا نحتاج إلى كل هذا التطويل، وإن لم يكن يعتمد على السيرة فهو لا يفيد الجزم؛ لأنّ وجود أصل عقلائي ينفي الزيادة دون وجود سيرة وبناء للعقلاء عليه فيما لو دار الأمر بين الزيادة والنقيصة لا يفيد الجزم في المقام.

الوجه الرابع: وجود سيرة عقلائية في البناء على عدم الزيادة، وأن الزيادة قد وقعت في موقعها المناسب حين يدور الأمر بينها وبين النقيصة، وهذا المعنى يمكن استفادته من كلمات شيخ الشريعة الأصفهاني ثُمَّ في رسالته عن قاعدة لا ضرر، فالقاعدة المذكورة وردت في رواياتها زيادة كلمة: (على مؤمن)، أو: (في الإسلام)، فقال ثُمَّ في هذا الجانب ما نصّه: (وبناءً على القاعدة المطردة المسلّمة أنّ الزيادة إذا ثبتت في طريق قدّمت على النقيصة، وحكم بوجودها في الواقع وسقوطها عن رواية من روى بدونها، وأنّ السقوط إنّما وقع نسياناً أو اختصاراً أو توهما... فينتج مما ذكر أنّ الثابت في قضية سمره هو قوله «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» لا هما مجردين^(١). انتهى

فإنّ تعبيره: (وبناءً على القاعدة المطردة المسلّمة) لا يبعد أنّه يتناغم مع السيرة العقلائية على ذلك.

وفيه: إنّ انعقاد سيرة عقلائية على الأخذ بالزيادة، وأنها وقعت في موقعها المناسب، هو محلّ تأمل وتردد في المقام؛ فإنّه لا يمكن الجزم بأنّه متى ما رأينا زيادة في نقل ما دون النقل الآخر أخذنا بها بغض النظر عن شخص الناقل أو تعدّد الناقلين أو ملاحظة المرجّحات في المقام.. إنّ مثل السيرة المذكورة يصعب الجزم بها في المقام.

والأجدر أن يقال في المقام:

أنّه لا بدّ من ملاحظة المورد، فقد يفترق مورد عن مورد آخر، فبعض الموارد قد تكون الجملة الزائدة فيها تتكون من عدّة كلمات وتستغرق سطراً كاملاً، أو نصف سطر، وليست بمقدار حرف أو كلمة صغيرة، فإنّ هذا بنفسه يكون مرجّحاً لحقائيتها والأخذ بها؛ لبعد أنّ مثل هذه العبارة الطويلة قد اشتبه فيها الناقل فنقلها، فإنّ نفس تعدّد الكلمات وطولها يكون مرجّحاً عقلائياً للأخذ بها، وهكذا لو فرض أنّ الناقل للزيادة كان متعدّداً، بينما الناقل للنقيصة كان شخصاً واحداً؛ فإنّ هذا أيضاً يعدّ مرجّحاً للأخذ بطرف الزيادة.

(١) رسالة لا ضرر - الشيخ الأصفهاني - : ١٥.

وعليه؛ فيمكن القول بأنه متى ما فرض وجود مرجّحات من هذا القبيل، موجبة للظنّ النوعي وما شاكله، فإننا نقبل بتقديم الزيادة والأخذ بها، وأنها وقعت في موقعها المناسب.

وإذا كان المراد -من الكلام المتقدم عن السيرة- بوجود مثل هكذا سيرة عقلائية للأخذ بالزيادة عند وجود المرجّحات، فهذا شيء مقبول، ولا غضاضة فيه، وبالتالي ينبغي ملاحظة الموارد والتفصيل بينها، وفي حالة انعدام المرجّحات يكون المورد من موارد التعارض، فتتوقف فيه من هذه الناحية.

إن قلت: ما الدليل على حجّية هذه المرجّحات المورثة للظنّ النوعي، فإنّ هذه لا تفيد الاطمئنان الشخصي حتّى نقول بالحجّية لأجل حجّية الاطمئنان الشخصي بل هي مورثة للظنّ النوعي فكيف تأخذ بها وأنت ترفض العمل بالظنّ النوعي والعمل به إلا بدليل؟!!

قلت: إنّني ادّعي بأنّ السيرة منعقدة بهذا الشكل، يعني أنّ العقلاء متى ما شاهدوا مرجّحات من هذا القبيل في هذا الجانب أو ذاك ساروا على طبق ما تقتضيه المرجّحات لا أنّها منعقدة على تقديم الزيادة بعرضها العريض، وهذا القدر من السيرة يفيد الحجّية.



القاعدة الثانية

أصالة الحسّ في الإخبار

عندما نخبرنا شخص بأنّه رأى زيدا عائداً من سفره، وكان هذا الشخص ثقة، فنحن نأخذ بخبره ويكون خبره حجّة بالنسبة إلينا؛ لأنّه إخبار عن حسّ. أما إذا قال: رأيت أهل زيد يشترّون ذبيحة، وهذا يدلّ على أنّ زيدا قد عاد من سفره، فمثل هذا الإخبار لا يمكن الإعتماد عليه فيما يتعلّق بعودة زيد من السفر لأنّه إخبار عن حدس، والخبر الحجّة هو الذي يكون عن حسّ لا عن حدس.

وفي بعض الأحيان لا ندري هل الإخبار كان عن حسّ أم عن حدس؛ إذ لم تكن معالم الحسّ أو الحدس واضحة في الكلام.. فماذا نعمل في مثل هذه الحالة؟!

قد يقال بوجود أصل يقتضي كون الإخبار عن حسّ، والمستند في ذلك هو السيرة العقلائية، فإنّ أيّ شخصٍ لو جاء وأخبرنا بخيرٍ فلا نقول له هل إخبارك هذا عن حسّ أو عن حدس بل نأخذ بخبره رأساً وهذا يدلّ على أنّ العقلاء يبنون على أصالة الحسّ، وحيث إنّ هذه السيرة ليست جديدة بل كانت موجودة في زمن الأئمة عليهم السلام جزماً فيثبت إمضاؤها حيث لم يرد ردّها عنها.

وهذا المطلب نسلم به ولكن بشرط أن يكون المورد من الموارد التي يكون فيها احتمال الحسّ معتدّاً به وشيئاً قريباً، أما إذا فرض أنّ المورد كان من موارد إعمال الحدس بشكلٍ قريب، فدعوى انعقاد السيرة المذكورة على العمل بالحسّ وأنّ النقل نقلٌ عن حسّ هي محلّ تأمل؛ لأنّ السيرة - كما هو معلوم - دليل لبّي، والدليل اللبّي يؤخذ بالقدر المتيقّن فيه.

فالأصل المذكور مقبولٌ عندنا، ولكن في الجملة، أي فيما إذا كان احتمال الحسن وجيهاً ومعتداً به ولم يلح من الأمارات الاستناد إلى الحدس.

ولعل من قال به يريد هذا المعنى الذي قلناه وإن لم يصرح بذلك لوضوح المطلب ربّما.

تنبيه على إحدى تطبيقات أصالة الحسن:

ويوجد هاهنا تنبيه نشير به إلى إحدى تطبيقات أصالة الحسن، وهو ما ورد من مراسيل الشيخ الصدوق عليه السلام في كتابه «الفقيه»، فقد ورد الإرسال في الكتاب المذكور بشكل كبير، فهو يذكر الروايات تارة بلسان: (روي)، وأخرى بلسان: (قال)^(١)، وقد وقع الكلام في أنّ مراسيل الشيخ الصدوق هل هي حجة أو لا، بعد الاعتراف بأن القاعدة الأولية تقتضي عدم حجية المراسيل، ولكن لخصوصية ما للشيخ الصدوق قد يقال بحجية مراسيله، وهناك بعض البيانات لا ترتبط بأصالة الحسن نمّر عليها مرور الكرام، وهناك بعض البيانات ترتبط بأصالة الحسن نريد التوقف عندها.

أمّا البيانات التي لا ترتبط بأصالة الحسن فذلك بأن يقال: إنّ الشيخ الصدوق ذكر في مقدّمة كتابه الفقيه ما نصّه: (ولم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته واعتقد فيه أنّه حجة فيما بيني وبين ربّي تقدّس ذكره وتعالّت قدرته. وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وعليها المرجع)^(٢). انتهى

ففي هذه العبارة توجد فقرتان يمكن التمسك بهما على حجية مراسيل الشيخ الصدوق عليه السلام:

الأولى: قوله: (بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به وأحكم بصحته)، فهي يستفاد منه أنّ كلّ حديث ذكره في كتابه الفقيه - حتّى ولو كان مراسلاً - هو

(١) كتاب الفقيه يشتمل على (٥٩٦٣) حديثاً على ما قيل، عدد المراسيل فيه يبلغ (٢٠٥٠) حديثاً.

[راجع: دروس تمهيدية في القواعد الرجالية، لسماحة الشيخ الأستاذ، ص ٢٦٧]

(٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

صحيح عنده، وبما أنه شيخ الفنّ، فتكون شهادته هذه معتبرة، ومعه يمكن الأخذ بكلّ ما ذكره في كتابه.

الثانية: قوله: (وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول وعليها المرجع)، يستفاد منه أن كلّ هذه الروايات - حتّى المرسلة منها - منقولة عن كتب مشهورة ومعتبرة، وعليه يكون كل ما نقله مقبولا ومعتبرا. وهذا البيان لا علاقة له بمحلّ كلامنا: أصالة الحسن.

كما يوجد بيان ثانٍ يمكن من خلاله إثبات حجّة مراسيل الشيخ الصدوق رحمته الله، حاصله:

يوجد فرق في التعبير بين كلمة (روي) و (قال)، فالأولى لا يستفاد منها الجزم بنسبة الكلام إلى قائله، بخلاف الثانية، فإنّها تدلّ على الجزم بنسبة الكلام إلى قائله، هذا أولاً.

وثانياً: أن الإمامي لا ينسب إلى إمامه شيئاً ما لم يكن جازماً بصدوره عنه.

وبضمّ هاتين المقدمتين إلى بعض يستفاد بأنّ ما ورد من المراسيل في كتاب الفقيه بلسان (قال) هي حجة ويمكن الأخذ بها، لمحلّ جزم الشيخ الصدوق بنسبتها إلى لإمام عليه السلام، دون ما ورد بلسان (روي) ^(١).

والبيان المذكور كذلك لا يرتبط بمحلّ كلامنا وبحثنا عن أصالة الحسن، ولكن يوجد بيان ثالث له علاقة بموضوعنا، وهو:

إنّ التعبير بكلمة (قال) يدلّ على الجزم بالنسبة وأنّ الناقل جازم بصحّة النسبة، كما ذكر في البيان الثاني، ولكن هذا المقدار لا يكفي لإثبات الحجّة باعتبار أنّ الشيخ الصدوق وإن كان جازماً إلا أنّ جزم كلّ شخص يكون حجة

(١) اختار هذا التفصيل السيد الخوئي رحمته الله في بعض دوراته الأصولية. [دروس تمهيدية في القواعد الرجالية]

عليه ولا يكون حجة على غيره إلا إذا كان الغير مقلداً له، ونحن لسنا مقلدين للشيخ الصدوق ولعلنا لو اطلعنا على مناشئ جزمه لتوقفنا فيها.

ومن هنا احتجنا إلى ضمّ ضميمة حتّى نتغلب على المشكلة من هذه الناحية وتلك الضميمة هي أن يقال:

إنّ هذا النقل الجزمي يدور أمره بين أن يكون عن حسن أو عن حدس، وبأصالة الحسن العقلائية ثبت أنّه نقلٌ عن حسن والنقل الحسّي حجة فتثبت بذلك حجّية هذه المراسيل الواردة بلسان (قال).

وفرق هذا البيان عن سابقه واضح، فالبيان السابق اعتمد على محل الجزم بالنسبة للناقل، ولكن قلنا هذا النقل يكون حجة عند صاحبه دون غيره، والبيان الأخير استند إلى الأصل العقلائي لإثبات الجزم المذكور.

إن قلت: هذا وجيه لو أمكن تطبيق أصالة الحسن في المقام، لكن الجزم بأنّ المنقول هو عن حسن لا عن حدس يثبت فيما لو كان هناك نقل متواتر عن المعصوم، والحال أنّه لا يوجد تواتر في المقام حتّى يمكن تطبيق الأصل المذكور، وإنما هو نقل للشيخ الصدوق فقط دون غيره؟!!

قلت: هذا الإشكال وجيه فيما لو كان الشيخ الصدوق عليه السلام ينقل عن أحد الأئمة عليهم السلام بشكل مرسل، والنقل قد اقتصر عليه وحده دون غيره، فهنا يمكن أن نقول يصعب قبول هذا النقل عن حسن لانعدام التواتر في المقام، ولكن لو كان النقل مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله من المدرسة الأخرى، كما في نقل الشيخ الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله فيما يتعلق برواية لا ضرر ولا ضرار، فإنّه ذكر في الفقيه: (مع قوله عليه السلام «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»)^(١)، فهو قد نقل عن شيء موجود في المدرسة الأخرى، وهذا النقل لا يبعد تواتره عندهم، فيمكن قبول أصالة الحسن بلحاظه من هذه الناحية.

إن قلت: لماذا لم يظهر هذا التواتر عندنا، ولم ينعكس في مروياتنا؟!!

قلت: سبب عدم ظهور هذا التواتر في مروياتنا لأن عادة الإمامية هي نقل وحفظ ما يروى عن النبي ﷺ من طريق الأئمة عليهم السلام فقط دون غيرهم، ولهذا لم نجد هذا القيد - أي قيد (في الإسلام) - في مروياتنا لعدم وروده عن طريق أئمتنا عليهم السلام، ولكن هذا لا ينفي احتمال أنه ورد متواترا في المدرسة الأخرى وأن الشيخ الصدوق رحمه الله قد استند للتواتر المذكور ونقله عنهم.

وهذا البيان قد تمسك به السيد الشهيد رحمه الله لإثبات صحة هذا النقل عن النبي ﷺ، فقد وقع كلام بين الأعلام بأن هذا القيد (في الإسلام) هل هو موجود أو لا؟! حيث اختص بنقله الشيخ الصدوق فقط. فذكر السيد الشهيد رحمه الله هذا البيان لإثبات حجية النقل المذكور^(١).

ولو تمّ البيان المذكور فسوف يثبت لنا حجية مراسيل الصدوق التي جاءت بلسان (قال)، ولكن بشرط أن تكون عن النبي ﷺ دون المنقول عن الأئمة عليهم السلام، وبالتالي ستضيق دائرة حجية مراسيل الصدوق عنها في البيان الثاني، الذي عمم الحجية لكل ما ورد بلسان (قال)، سواء كان عن النبي ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام، بل تضيق عن دائرة البيان الأول الذي عمم الحجية لطلق المراسيل.

فهذه واحدة من مصاديق الاستفادة من أصالة الحسّ وتوجد مناقشات أخرى حول المصداق المذكور لاعلاقة لها بأصالة الحسّ، من قبيل:

أنه يمكن لقائل بأن يقول إن كلمة (قال) لا تدلّ على جزم الناقل بل هي تتلاءم حتى مع وجود طريق معتبر، فإذا فرض أنه كان يوجد طريق معتبر بنظر الناقل - وإن لم يكن معتبرا عند غيره - يصحّ له أن يعبر بكلمة (قال)، بلحاظ أن الشارع قد جوّز التعبد بالطرق المعتبرة، وبالتالي يكون هذا المنقول حجة فيصحّ التعبير بكلمة (قال)، ومعه تكون هذه الكلمة ظاهرة في الجزم، ولكن في الجزم الأعمّ من الحسّي أو التعبدّي، وحيث إنّ سوف يبطل هذا البيان من أساسه؛ إذ المعتبر بنظر شخص ما قد لا يكون معتبرا عند غيره، وبالتالي لا يمكن التمسك بالنقل المذكور.

(١) انظر: مباحث الأصول - تقارير السيد الشهيد في الأصول للسيد كاظم الحائري - ٤: ٥٠٢.

بل يمكن أن يقال أكثر من ذلك: بأن كلمة (قال) لا تدلّ حتى على الجزم التعبدي، بل توجد عبارة أو كلمة مضمرة مفادها: أنني أنقل ذلك طبقا لما ورد في كتب الحديث، فأنا عندما أقول (قال الصادق) أو (قال النبي)، فالمقصود هو على ما جاء في كتب الحديث، وبالتالي لا دلالة على جزم الناقل لما ينقله، سواء الجزم الحسّي أو التعبدي!

كما توجد مناقشة أخرى في المصداق المتقدّم بأنّ تعبير الشيخ الصدوق في هذا المورد لم يكن بكلمة (قال)، وإنّما الوارد هو: (مع قوله ﷺ)، والذي يدلّ على الجزم إنّما هو كلمة: (قال) دون التعابير الأخرى، ومعه فقد يتوقّف من هذه الناحية، فلا يكون للتعبير المذكور ظهور في الجزم بالنقل، وهذه مناقشة صغرى لا ترتبط بأصالة الحسن.

وأیضا قد يناقش في المقصود بـ (ﷺ)، هل هو النبي ﷺ أم أحد الأئمة عليه السلام، فالتعبير المذكور يكون للأئمة غالبا دون النبي.

نعم، بقرينة الرواية السابقة التي ينقلها الشيخ الصدوق عن النبي ﷺ، يمكن القول بأنّ المقصود في الرواية التي بعدها هو النبي ﷺ أيضا^(١).

وكيفما كان، فإنّ الذي نريد قوله فيما يتعلق بأصالة الحسن -بغض النظر عن هذه المناقشات الجانبية- بأنّ الاستناد إلى الأصالة المذكورة يصحّ فيما لو كان المنقول هو من القضايا المحسوسة عادة، كما في الإخبار عن مجيء زيد من السفر، أو الإخبار بنزول المطر، فهذا إخبار عن شيء محسوس، وهو بنفسه يساعد على الإستناد إلى الأصل المذكور فيما لو شككنا بأنّ الناقل ينقل عن حسن أو عن حدس، وهذا بخلافه في الإخبار عن أمور ليست حسية عادة أو نادرة كالتواتر، فالتواتر هو ظاهرة غير مألوفة وقليلة جدا، ومعه يصعب القول بأنّ مستند النقل فيها هو عن حسن، وبالتالي يكون تطبيق أصالة الحسن في مثل المورد المذكور محلّ إشكال وتأمّل.

(١) أقول: الوارد في الفقيه هكذا: (ومع قوله صلى الله عليه وآله: لا ضرر ولا إضرار في الإسلام)، ومعه تنتفي المناقشة المذكورة، وأمّا النقل في المتن أعلاه فهو عن وسائل الشيعة.

ونحن هنا لا نريد أن ندّعي أنّه لا يمكن تطبيق أصالة الحس في المقام، بل نريد القول بأنّه محلّ ندرة بعض الموارد يكون تطبيق أصالة الحس فيها محلّ إشكال؛ لأنّ مستند أصالة الحس هو السيرة العقلانية، والقدر المتيقّن من تطبيقها هو المورد الذي يكون فيه الحس ظاهرة مألوفة وأمّا إذا كانت ظاهرة نادرة فلا نجزم بتطبيق العقلاء لها.

وقبل أن نختم الكلام في الأصل المذكور نشير إلى قضية، وهي: أنّ متعلّق الخبر تارة يكون حسياً، أي يكون قابلاً لأن يتعلّق به الحس، وأخرى يكون حدسياً، وثالثة يكون حدسياً ولكن له آثار حسية.

ومثال الأوّل نزول المطر ومجيء زيد من السفر، فلو أخبر شخص أنّ المطر قد نزل فمثل الإخبار المذكور يمكن أن يتعلّق به الحس ويمكن أن يتعلّق به الحدس أيضاً، ولو شككنا بأنّ هذا الإخبار عن حسّ أو عن حدس يمكننا الاستناد إلى أصالة الحس لإثبات أنّه عن حسّ؛ لأنّ الاستناد إلى الحس فيه شيء وجيه.

وأما الثاني -الذي لا يكون إلا حدسياً- كالإخبار عن الحكم الشرعي في المسائل الشرعية، فإنّ القول بأنّ الحكم الشرعي في المسألة الفلانية كذا هو أمر حدسيّ وليس حسياً، وهذا النوع من الإخبار يكون خارجاً عن موضوع أصالة الحس جزماً.

وأما الثالث -الذي يكون حدسياً ولكن آثاره حسية- كالإخبار عن عدالة زيد أو اجتهاده أو أعلميته، فهذه الأمور (العدالة) و(الاجتهاد) و(الأعلمية) ليست أموراً محسوسة، فكيف نأخذ بإخبار من يخبرنا عنها؟!

إنّ الأخذ بها يكون من جهة آثارها، فآثارها حسية، فالعدالة يمكننا إحرازها عند الشخص من خلال أفعاله وتصرفاته، فمتى ما وجدنا تصرفاته منضبطة حكمنا عليه بالعدالة، هذا فيما لو فسرنا العدالة بأنّها كيفية راسخة في النفس، وإذا فسرنا العدالة بعدم صدور المحرّمات وفعل الواجبات فالإخبار عن حسّ فيها يكون أوضح، وكذلك الحال في الإخبار عن اجتهاد فلان أو أعلميته،

إنّما هو من خلال الآثار الصادرة عنه التي تكشف عن قدرته في استنباط الأحكام الشرعية وبراعته في ذلك.

فمثل هذه الأمور تلحق بالأمور الحسيّة أيضا، ويكون الإخبار فيها حجة كالإخبار عن حسّ، وإذا دار الأمر فيها بين كون الإخبار عن حسّ أو عن حدس يبنى على أصالة الحسّ.



القاعدة الثالثة

وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة

من المعلوم أنه يجب الفحص في الشبهات الحكمية^(١) قبل الحكم بالبراءة أو الحلية في مورد ما، فلو سألنا شخص ما عن حكم التدخين هل هو حرام أو لا، فهنا يجب علينا الفحص عن دليل الحرمة قبل النطق بالحكم فإن لم نجده نقول هو حلال لأصالة الإباحة، وهكذا.

ولكن هل يلزم الفحص في الشبهات الموضوعية^(٢)؟!

يكاد يكون هناك إجماع من الفقهاء على عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية^(٣)، تمسكا بإطلاق أدلة البراءة، كقوله **«البراءة ترفع عن أمتي تسعة أشياء... وما لا يعلمون»**^(٤).

نعم، وجوب الفحص في الشبهة الحكمية قد دلّ الدليل الخارجي على لزومه، أمّا في الموضوعية فلم يدلّ على ذلك فتتمسك بالاطلاق، وتنام الكلام في محله من مباحث البراءة في الأصول العملية^(٥).

(١) المراد من الشبهة الحكمية: هو الشك في الحكم المتعلق بأمر ما، أي هو الاشتباه فيها إذا كان حكم شيء إما حلالا أو حراما، أو واجبا أو مستحبا، طاهرا أو نجسا، وهكذا.

(٢) المراد من الشبهة الموضوعية: هو الشك فيها إذا كان هذا الثوب الذي أمامي طاهرا أم نجسا، أو أنّ هذا السائل أو ذاك خمر أو خل، وهكذا.

(٣) ممن صرح بالإجماع على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية، السيد محسن الحكيم **«فتاوى»** في «مستمسك العروة الوثقى» ج ٧ ص ٤٧٩.

(٤) وسائل الشريعة ١٥: ٣٦٩.

(٥) بما يذكر لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية، إضافة للتمسك بالإطلاق، هو: عدم جريان الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص في الشبهات الحكمية (كما صرح به السيد الخوئي في «مصباح الأصول» ٢: ٥١٠)، مضافاً إلى ما ورد في بعض موارد الشبهات الموضوعية من عدم لزوم الفحص، =

ولكن ذكر بعض الأصوليين - كالشيخ الأنصاري رحمته الله - أنه يمكن أن نستثني بعض الموارد من الشبهات الموضوعية، وذلك فيما إذا كان عدم الفحص فيها يؤدي إلى تحقق المخالفة الكثيرة، وبلحاظه يمكن أن تصاغ قاعدة بهذا الشكل فيقال: إنه متى ما لزم من عدم الفحص في الشبهة الموضوعية تحقق المخالفة الكثيرة وجب الفحص.

بعض الأمثلة على ذلك:

١ - مسألة الاستطاعة في الحج: عادة يشك الإنسان بأنه مستطيع أو لا، وهنا لو قرر ترك الفحص لأجل أصالة البراءة فيلزم من ذلك تحقق المخالفة الكثيرة، بلحاظ أنه في هذه السنة لا يجب عليه الحج لأنه لم يحرز الاستطاعة بسبب عدم الفحص، وهكذا في السنة الثانية والثالثة، وهكذا الشخص الثاني والثالث والرابع والخامس فيلزم من ذلك حصول المخالفة الكثيرة عند الناس، وهذا لا يمكن قبوله، ومن هنا وجب الفحص في مورد من هذا القبيل حتى لا تقع المخالفة الكثيرة.

٢ - مسألة الزكاة والخمس: إذا كان الإنسان لا يعلم هل عنده أموال زائدة عن مقدار المؤونة أو زائدة عن مقدار المال الخمس في السنة السابقة حتى يخمسها، فهذا يوجد عنده شك في أصل وجود الزيادة فإذا لم يفحص لا يثبت وجود الزيادة، وبالتالي لا يجب عليه الخمس في هذه السنة ولا في السنة الثانية ولا الثالثة وهكذا، وكذلك لا يجب الخمس على الشخص الثاني والثالث والرابع وهكذا، ونفس الشيء يجري في موضوع وجوب الزكاة، فوجوب الزكاة مشروط بالنصاب فيشك هل بلغ المال مقدار النصاب أو لا، فيأتي نفس الكلام، لذا وجب الفحص حتى لا تحصل المخالفة الكثيرة.

٣ - المسافة الشرعية الموجبة للتقصير: لو سافر الإنسان إلى منطقة ما وشك

=فيتعدى منه إلى مطلق الشبهات الموضوعية لعدم الفرق، مثل: صحيحة زرارة الوارد فيها: (فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنَّما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك) وسائل الشريعة ٣: ٤٦٦ باب أن كل شيء طاهر حتى يعلم ورود النجاسة عليه، الحديث ١.

في بلوغه المسافة الشرعية التي توجب عليه التقصير في الصلاة، فهنا إذا لم يفحص وعمل باستصحاب عدم قطع المسافة فهو لن يقصّر في صلاته، وهكذا يكون حاله في السفر الثاني والثالث والرابع، وهكذا حال الشخص الثاني والثالث والرابع... فيلزم حصول المخالفة الكثيرة.

هذه هي بعض الأمثلة التي يمكن ذكرها في المقام، قال الشيخ الأنصاري رحمته: (ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص)^(١).

والآن قد تسأل: ما هو الدليل على ذلك؟!

الجواب: قد يستدلّ على ذلك بالأدلة الثلاثة الآتية:

الدليل الأول: سيرة العقلاء، فلو فرض أنّ مدير المدرسة قال لأحد الأشخاص: (أكرم الفضلاء في هذا الدرس)، فهل للشخص المأمور أن يترك الفحص ويجري الأصل ويقول: أنا أشكّ في أنّ هذا الطالب من الفضلاء، فيستصحب عدم النعتي، بمعنى أنّه عندما جاء للحوزة أو جاء للمدرسة لم يكن متصفاً بالفضل والآن أشكّ في أنّه هل صار فاضلاً أو لا فيُستصحب عدم النعتي، أي عدم اتصافه بالفضل، وهكذا الحال في الطالب الثاني والثالث والرابع، فهل تراه يقبل منه مدير المدرسة أو العقلاء ذلك أم يقولون له عليك الفحص وملاحظة الفاضل منهم وليس لك أن تطبّق الأصل كيفما اتفق؟!!

إنّ سيرة العقلاء قد جرت على لزوم الفحص في مثل المورد المذكور.

وهاهنا عبارة لصاحب المعالم رحمته في هذا الجانب جاء فيها: (ألا ترى أنّ قول القائل: «أعط كلّ بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع هذين الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه)^(٢).

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤٥.

(٢) معالم الدين: ٢٠١.

وقد نقل الشيخ الأعظم رحمته عن بعض التمثيل بما لو أمر المولى بإحضار علماء البلد أو إعطاء كل واحد منهم دينارا فالسيرة العقلانية قد جرت على لزوم الفحص وعدم جريان الاستصحاب بأن كل واحد منهم حينما ولد لم يكن عالماً بل يلزم الفحص والسيرة جارية على لزومه^(١).

الدليل الثاني: ما يستفاد من كلمات الشيخ الأعظم رحمته التي صرح فيها بلزوم الفحص إذا استلزم تركه المخالفة الكثيرة.. ولكن عن أي مخالفة كثيرة يتحدث الشيخ الأعظم؟! إنها المخالفة الكثيرة للحكم الشرعي جزماً، فهذا بنفسه يمثل محذورا ينبغي التفصي - التخلص - منه بلزوم الفحص.

الدليل الثالث: ما ربما يظهر من صاحب القوانين رحمته وحاصله:

أن هذه الأحكام مشروطة بالوجود الواقعي للشرط وليس بالوجود العلمي، فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة الواقعية لا بالاستطاعة المعلومة، وهكذا وجوب القصر مشروط بالمسافة الواقعية لا بالمسافة المعلومة، وهكذا بقیة الأمثلة، ومادام الوجوب مشروطاً بالشرط الواقعي فيلزم آنذاك الفحص.

قال رحمته: (الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها، فبالنسبة إلى العلم مطلقاً لا مشروطاً، مثل أن من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إني لا أعلم إني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنه واجدٌ للاستطاعة أو فاقدها، نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا فالأصل عدم الوجوب حينئذ^(٢)). انتهى

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤٢.

(٢) قوانين الأصول: ٤٦٠.

الردّ على هذه الأدلة:

ويردّ على هذه الأدلة الثلاثة ما يلي:

أمّا بالنسبة إلى الدليل الأوّل: نسلم انعقاد السيرة العقلانية على لزوم الفحص، ولكن قياس ذلك على الشرعيات هو قياس مع الفارق، ووجه الفرق:

أنّ الشارع قد جعل لنا قاعدة سماها: (قاعدة البراءة عن الشيء المشكوك والمجهول)، وهي ليست موجودة عند العقلاء، وحيث لا يوجد عند العقلاء مثل القاعدة المذكورة فإذا قال المولى العرفي: (أعط كلّ عالم من هذه البلدة ديناراً) ولم يقرن ذلك بقوله: (ورفع عنك ما لا تعلم)، يفهم منه - بحسب العرف - لزوم الفحص ولا يجوز التمسك بالبراءة لترك الفحص المذكور، وهذا بخلافه في الشرعيات فإنّه قد جعل الشارع لنا قاعدة البراءة، ودليلها مطلق من هذه الناحية فتمسك بإطلاقه ولا نجري الفحص.

إنّ قلت: إنّّه يوجد عند العقلاء ما يسمّى بالبراءة العقلية، وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي قاعدة عقلانية ثابتة، فلماذا تقول البراءة ثابتة عند الشرع فقط ولم تثبت عند العقلاء؟!

قلت: البراءة الشرعيّة دليلٌ لفظيٌّ والأدلة اللفظية قابلة للتمسك بإطلاقها، فالمولى حينما قال: (رفع عن امتي ما لا يعلمون)، لم يقيّد بما بعد الفحص بل كلامه مطلقٌ من هذه الناحية فتمسك بإطلاقه، وهذا بخلافه بالنسبة إلى البراءة العقلية فإنّها ليست دليلاً لفظياً حتّى يتمسك بإطلاقها، بل هي قضية عقلية وعقلانية، والقضايا العقلية والعقلانية يتمسك فيها بالقدر المتيقن فقط، والقدر المتيقن لقاعدة قبح العقاب بلا بيان هو ما بعد الفحص أمّا ثبوت ذلك لما قبل الفحص فهو أوّل الكلام.

وأما ما ذكره من الدليل الثاني فيردّه: أنّه ما هو المقصود من لزوم المخالفة

كثيراً؟!

فهل يراد به: أنه لو لم أفحص أنا ولم يفحص غيري سوف يلزم من ذلك مخالفة أحدنا حتماً فيحصل علم إجمالي، إما بمخالفتي أو بمخالفة غيري؟!

أو أن المقصود هو: العلم الإجمالي بحصول المخالفة الكثيرة مني أنا بقطع النظر عن غيري، بمعنى أنه لو لم أفحص أنا في هذه السنة أو في السنة الماضية أو في السنة التالية فالمخالفة ستكون حاصلة مني جزماً؟!

أو نقول بصياغة أخرى: أي أعلم بالمخالفة الكثيرة مني إما من جهة الحج فيما لو لم أفحص، أو من جهة الخمس لو لم أفحص، أو من جهة أخرى؟!

فإن كان المقصود هو الأول فيرة: إن هذا علم إجمالي مردّد بيني وبين غيري، وأطرافه إما أنا أو غيري، ومثل العلم الإجمالي المذكور ليس منجزاً؛ فإن العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً فيما إذا ولد علماً بالتكليف المتوجّه إليّ في طرفيه أو أطرافه، كما لو علمت بأن أحد الإناءين أمامي متنجس، وأنا مكلف بتجنب التوضأ بالماء المتنجس، فهنا يجب عليّ اجتنابهما معا والبحث عن ماء آخر للوضوء، إما إذا كان هناك علم إجمالي مثلاً بتنجس ملابسي وملابس غيري، وذلك الغير لا أصلي خلفه أنا جماعة، فهو خارج عن محل ابتلائي، فمثل العلم المذكور لا يكون منجزاً ولا يكون الحكم بتطهير الملابس متوجّه لي فعلاً، بل هو من مصاديق الشك البدوي فتجري البراءة عن لزوم تطهير الثوب، كما هو الحال في مسألة الثوب المشترك بين الصديقين إذا رأيا فيه قطعة منّي، فإنه لا يجب عليهما الغسل، ولا يلزم من ذلك مخالفة علم إجمالي منجز بالتكليف.

نعم إذا كان أحد الصديقين محل ابتلاء لصاحبه، كما لو كان يصلي خلفه جماعة مثلاً، فهنا يتشكل علم إجمالي بالتكليف عند هذا الصديق، فيقول: إن كنت أنا الجنب فيجب عليّ الغسل، وإن كان صاحبي هو الجنب فلا يجوز أن أصلي خلفه جماعة.. فيكون مثل العلم المذكور منجزاً^(١).

(١) قال الشيخ النائيني رحمته في "فوائد الأصول" عند ذكره للأمور المعترية في تأثير العلم الإجمالي: (الأمور الثالث: أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال ممّا له تعلق بشخص العالم، أي كان شخص العالم هو المخاطب بالتكليف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال مردداً بين شخصين كالجنابة المرددة بين الشخصين في الثوب المشترك. فإن أصالة عدم الجنابة تجري في حق كل من =

ولكن قد يقال دفاعاً عن الشيخ الأنصاري رحمته: أنه لا يريد أن يتمسك بالعلم الإجمالي فهو لم يعبر بالعلم الإجمالي حتى تقول إن هذا مرجعه إلى الشك البدوي، بل هو يريد القول بأن المخالفة الكثيرة بنفسها وبعنوانها - بقطع النظر عن العلم الإجمالي - هي باطلة ويرفضها الشرع، سواء صدرت مني أو من غيري.

نقول: إذا كان هذا هو مقصوده فنسأل: من أين لنا بأن المخالفة بهذا الشكل يوجد فيها محذورٌ وهي مبغوضة شرعاً؟! إن هذا لا يوجد عليه دليل من الشرع، ولم نسمع به.

وأما إذا كان مقصوده هو الثاني (أي العلم الإجمالي بحصول المخالفة الكثيرة مني أنا بقطع النظر عن غيري): فهذا شيءٌ وجيهٌ من حيث الكبرى ولكنه مشكل من حيث الصغرى، بيان:

المخالفة المقصودة هنا إما أن تكون بنحو التدرّج أو بنحو العرض، فبالنسبة إلى الحج فتكون بنحو التدرّج، بمعنى هي إما حصول المخالفة مني في هذه السنة أو في السنة الآتية أو في السنة التي بعدها، وهذه أطرافٌ تدرّجيةٌ، وقد تكون المخالفة دفعيّة أو عرضيّة كما إذا كنت أعلم أنني خالفت في الحج أو في الخمس أو في شيءٍ آخر فهذه أطراف دفعيّة، وهذا العلم الإجمالي للمخالفة - سواء بنحو التدرّج أو العرض - نسلم به ويكون منجزاً، وهو شيءٌ صحيح كبروياً، ولكن الكلام هو في الصغرى.

فمن أين لنا بوجود علم إجمالي في موضوع الاستطاعة مثلاً، فصغرى العلم الإجمالي هنا - بوقوع المخالفة الكثيرة - ليست ثابتة، فلو فرضنا أنني شككت هذه السنة بأن أموالي هل هي بمقدار الاستطاعة أو لا، ولم أفحص نتيجة ذلك، ولكن من قال إنني سأشكّ في ذلك للسنة الثانية أو الثالثة أو الرابعة، فقد لا توجد

=الشخصين بلا معارض.

نعم: قد يتولد من العلم بجناية أحد الشخصين ما يقتضي تعارض الأصلين، وذلك يتصور في موارد... ومنها: ما إذا اقتدى أحدهما بالآخر في غير صلاة الجمعة... إلخ. [فوائد الأصول ٣:

وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة ٣٣

عندي أموال حينها أصلاً فضلاً عن الشك في حصول الاستطاعة وعدمها، وكذلك الحال في موضوع الزكاة والخمس، فقد لا يوجد عندي -حينها- أموال زائدة أصلاً حتى أشك أنها تستحق الخمس أو الزكاة !!؟

فصغرى العلم الإجمالي بوقوع المخالفة الكثيرة ليست واضحة في كل الموارد، نعم قد تكون هي واضحة في بعض الموارد، أو في حق بعض الأشخاص، ولكن هذا لا يلزم إعطائها ثوب القاعدة الكلية، وعليه نقول: إذا تمت الصغرى في حق شخص أو مورد ما فيجب الفحص من ناحيته هو ولا يصح تعميم ذلك لكل الموارد والأشخاص.

وأما ما ذكر من الدليل الثالث - وهو ما أفاده الميرزا القمي رحمته من لزوم الفحص لأن هذه الأحكام مشروطة بالوجود الواقعي لا الوجود العلمي - فيرده:

أنه لا يوجد فرق من هذه الناحية في عدم وجوب الفحص، سواء كان شرط الوجوب هو العلم بالاستطاعة أو الاستطاعة الواقعية، غاية أنه إذا كان الشرط هو العلم بالاستطاعة فهنا ينتفي الوجوب عند الشك فيها من دون حاجة إلى إجراء البراءة؛ لأن شرط الوجوب هو العلم وحيث أنه لا علم فلا وجوب جزمًا، وهذا بخلافه ما إذا كان الشرط هو الاستطاعة الواقعية، فهنا نحتاج إلى إجراء البراءة لاحتمال وجود الاستطاعة واقعاً وبالتالي قد يثبت الوجوب، فنجري البراءة بلحاظه.

فعلى كلا التقديرين، سواء كان الشرط لوجوب الحج هو العلم بالاستطاعة أو كان هو الاستطاعة الواقعية، فلا يجب الفحص من هذه الناحية.



القاعدة الرابعة

القاعدة النائية أو الميرزائية

للشيخ الميرزا النائيني رحمته قاعدة لو تمت فبالإمكان الاستفادة منها في موارد كثيرة.

ومضمونها: أنه متى ما شرع المولى حكماً إلزامياً أو ما هو بمثابة وملازم له - كالنجاسة فإنها ليست حكماً إلزامياً تكليفاً ولكنها تلازم حرمة التناول أو ما شاكل ذلك - وقد استثنى منه عنوان وجودي وحكم عليه بالترخيص، ففي مثل هذه الحالة لو فرض وجود فرد نشك في أنه من مصاديق ذلك العنوان الوجودي الذي ثبت له الرخصة أو لا، فلا نحكم بثبوت الرخصة له بل نحكم بعدمها.

وقد مثل رحمته لذلك بما إذا قال المولى لعبده لا تدخل عليّ أحداً ثم استثنى من ذلك أصدقاءه، فلو شك في فرد ولم يعلم أنه من الأصدقاء أو لا فلا يجوز له الأذن بالدخول^(١).

هذا هو باختصار مضمون القاعدة المذكورة، وهو رحمته لم يقم دليلاً عليها سوى التمسك بالعرف، وقال إن هناك ملازمة عرفية في ثبوت هذا المعنى الذي أشرنا إليه.

وقد طبق هذه القاعدة في موارد متعددة، كما رتب عليها بعض الثمرات، ونحن هنا نذكر جملة من ذلك:

أ- ما لو فرض أنه كان لدينا ماء ولا ندري هل هو كَر أو لا، وقد لاقته نجاسة.. فماذا نحكم عليه؟

(١) انظر: أجود التقريرات - تقارير بحث المحقق النائيني للسيد الخوئي - ٢: ١٩٥، وفوائد الأصول - تقارير بحث المحقق النائيني للكاظمي - ٣: ٣٨٤.

قال **ثُمَّ** نَحْكُم عَلَيْهِ بِعَدَمِ الْإِعْتِصَامِ، أَيِ بِالتَّنَجُّسِ، وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ: أَنَّهُ يَوْجَدُ عِنْدَنَا هَاهُنَا دَلِيلَانِ، الْأَوَّلُ يَقُولُ: كُلُّ مَاءٍ لَاقَتْهُ النِّجَاسَةُ فَهُوَ يَنْفَعِلُ بِهَا. وَهَذَا الْحُكْمُ قَدْ اسْتَشْنَى مِنْهُ حُكْمُ تَرْخِيصِي يَقُولُ (وَهَذَا هُوَ الدَّلِيلُ الثَّانِي): إِذَا بَلَغَ الْمَاءُ قَدْرَ كَرٍّ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ.

فَالرَّخْصَةُ - كَمَا نَلَاظُ - قَدْ انْصَبَّتْ عَلَى عُنْوَانِ وَجُودِي وَهُوَ الْكَرُّ، وَهَذَا الْعُنْوَانُ لَا يَدَّ مِنْ إِحْرَازِهِ لِتَطْبِيقِ التَّرْخِيصِ الْمَذْكُورِ، وَإِلَّا - أَيِ فِي حَالَةِ عَدَمِ إِحْرَازِ الْعُنْوَانِ - لَا تَرْخِيصَ فِي الْبَيْنِ.

وَمِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يَقُولُهُ الشَّيْخُ النَّائِنِيُّ فِيمَا إِذَا لَمْ تَكُنْ هُنَاكَ حَالَةً سَابِقَةً يَسْتَعَانُ بِهَا فِي إِثْبَاتِ الْكَرِّ وَعَدْمِهَا. وَإِلَّا فَبِالْإِمْكَانِ إِثْبَاتِ الْكَرِّ وَبِالتَّالِي عَدَمِ التَّنَجُّسِ بِالِاسْتِصْحَابِ، كَمَا لَوْ كَانَتْ الْحَالَةُ السَّابِقَةُ لِلْمَاءِ - مَثَلًا - هِيَ الْكَرِّةُ وَقَدْ أَخَذْنَا مِنْهُ شَيْئًا قَلِيلًا ثُمَّ شَكَكْنَا بِزَوَالِ هَذَا الْعُنْوَانِ - أَيِ الْكَرِّةِ - عَنْهُ، فَهَنَّا يُمْكِنُنَا إِثْبَاتُ بَقَاءِ الْكَرِّةِ بِالِاسْتِصْحَابِ، وَهَكَذَا الْحَالُ فِيمَا لَوْ كَانَتْ الْحَالَةُ السَّابِقَةُ هِيَ عَدَمُ الْكَرِّةِ.. وَإِنَّمَا الْكَلَامُ هُوَ فِيمَا إِذَا كُنَّا نَجْهَلُ الْحَالَةَ السَّابِقَةَ لِلْمَاءِ مِنْ حَيْثُ الْكَرِّةُ وَعَدْمُهَا، أَوْ كُنَّا نَعْلَمُ بِالْحَالَتَيْنِ: الْكَرِّةُ وَالْعَدَمُ، وَلَكُنَّا كُنَّا نَجْهَلُ الْمُتَقَدِّمَ مِنْهُمَا، فَيَأْتِي الْحَدِيثُ حَيْثُ ذُكِرَ عَنِ الْحُكْمِ هَلْ هُوَ الطَّهَارَةُ أَوِ النِّجَاسَةُ، وَهُوَ قَدْ حُكِمَ **ثُمَّ** بِالنِّجَاسَةِ تَطْبِيقًا مِنْهُ لِلْقَاعِدَةِ الَّتِي صَاغَهَا بِنَفْسِهِ.

ب - إِذَا رَأَى شَخْصٌ امْرَأَةً عَنْ بُعْدٍ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّهَا أُخْتُهُ أَوْ زَوْجَتَهُ كَيْ يَكُونَ النَّظَرُ إِلَيْهَا جَائِزًا، أَوْ أَنَّهَا امْرَأَةٌ أَعْجَنِيَّةٌ عَنْهُ فَلَا يَجُوزُ لَهُ ذَلِكَ.. إِنَّهُ بِنَاءً عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ وَيُلْزَمُ الْحُكْمُ بِحُرْمَةِ النَّظَرِ إِلَيْهَا، لِأَنَّهُ عِنْدَنَا هَاهُنَا دَلِيلَانِ، أَحَدُهُمَا - وَهُوَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ..﴾^(١) - أَثْبَتَ حُكْمًا إلْزَامِيًّا بِحُرْمَةِ النَّظَرِ إِلَى كُلِّ امْرَأَةٍ، وَالثَّانِي - كَمَوْثِقَةِ السَّكُونِ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَنْ أَبِيهِ **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لَا بَأْسَ بِنَظَرِ الرَّجُلِ إِلَى شَعْرِ امْرَأَةٍ أَوْ أُخْتِهِ أَوْ بَنَتِهِ»^(٢) - قَدْ اسْتَشْنَى الْمُحَارِمَ وَالزَّوْجَةَ وَجَوَّزَ النَّظَرَ إِلَيْهِمَا، وَهَذَا الدَّلِيلُ الثَّانِي عُنْوَانِ وَجُودِي يُلْزَمُ إِحْرَازَهُ، وَفِي حَالَةِ عَدَمِ الْإِحْرَازِ يَكُونُ الْحُكْمُ الْمُنَاسِبُ هُوَ

(١) النور: ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٤: ١٣٩، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٧.

عدم جواز النظر^(١).

ج - وأيضاً من الأمثلة التي طبقت فيها هذه القاعدة، كما لو رأت المرأة دماً بعد الخمسين، وشكت في كونها قرشية (حتى يحكم عليها بالحضية)، أو ليست قرشية (فيحكم على هذا الدم بالاستحاضة). فإنه بناءً على القاعدة المذكورة يلزم الحكم بكونه استحاضة؛ إذ يوجد عندنا دليلان، أحدهما يقول: كل امرأة تحيض إلى خمسين سنة، وهذا حكم عام استثني منه عنوان القرشية، فقليل: إن القرشية تنحيز إلى ستين^(٢)، فإذا شكّت المرأة - بأنها قرشية أو لا - لا يجوز لها أن تعمل بالاستثناء المذكور إلا بعد إحراز القرشية، أي إحراز العنوان الوجودي المستثنى من الحكم المتقدم.

د - إذا رأى الإنسان طعاماً ما وشك في كونه طعامه فيجوز الأكل منه، أو أنه ليس كذلك فلا يجوز الأكل منه، إنه بناءً على القاعدة المتقدمة لا يجوز الأكل منه، والسبب أنه يوجد عندنا دليلان، أحدهما عام وهو قوله ﷺ: «لا يحل مال امرئ مسلم»، وقد استثني منه حالة طيب النفس، فقليل «إلا عن طيب نفس منه»^(٣). فهذا

(١) ولكن قد تسأل: أن الحكم المذكور قد جاء بناءً على الأخذ بالقاعدة المذكورة والعمل بها، ولكن ماذا لو لم يتم البناء على هذه القاعدة، فما هو الحكم في المورد المشار إليه أعلاه؟

أجاب سماحة الشيخ الأستاذ في محاضرة سابقة عن هذا التساؤل قائلاً: إنه يلزم التفصيل في المقام بين ما إذا شك في كونها زوجة فلا يجوز النظر، وبين ما إذا شك في كونها من المحارم فلا يجوز على تقدير ويجوز على تقدير آخر.

أما إذا شك في كونها زوجة فيجري استصحاب عدم كونها كذلك فيشار إلى المرأة المشكوكة ويقال هذه قبل عشرين سنة مثلاً لم تكن زوجة والآن يشك فيجري استصحاب عدم تحقق الزوجية معها وتدخل بذلك في موضوع العلم، وبالتالي لا يجوز النظر إليها.. وأما إذا شك في كونها من المحارم فبناءً على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية يجري استصحاب العدم الأزلي وينفي كونها من المحارم، وبالتالي يحكم بعدم جواز النظر إليها، وأما بناءً على إنكار جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية فالمناسب الرجوع إلى أصل البراءة والحكم بجواز النظر. انتهى

(٢) هذا المعنى إنما يستفاد من الجمع بين الروايات، وإلا فلا يوجد نص صريح بهذا الشكل.. فانظر في ذلك الأحاديث الواردة في باب حدّ اليأس من الحيض، من أبواب الحيض، وسائل الشيعة ٢: ٥٨٠.

(٣) الوارد في الوسائل الباب ٣ من الأنفال رقم ٦، والباب ١ من الغصب عن الإمام الحجة (عج): «لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه»، وفي مستدرک الوسائل الباب ١ من الغصب: «لا يحل مال المسلم إلا عن طيب نفس منه»، وفي نيل الأوطار - للشوكاني - ٦: ٦٢، عن النبي ﷺ =

الترخيص قد ثبت لعنوان وجودي (وهو طيب النفس)، وحيث أنه لم يحرز العنوان المذكور فلا يجوز الأكل من هذا الطعام المشكوك الملكية.

هـ - ومن هذه الأمثلة أيضاً ما لو دفع شخص مالاً لغيره وقال له قسمه على الفقراء، فهنا مع الشك في كون شخص ما أنه فقير أو لا، لا يجوز الدفع إليه، لأنّه ورد عندنا دليل عام يقول: لا يحل مال امرئ مسلم، وقد استثنى منه صاحب المال عنوان الفقراء، فعند الشك في إحراز العنوان المذكور (الفقير) يلزم الرجوع إلى الحكم الأول الدال على عدم جواز التصرف في مال الغير بدون إذنه.

القاعدة المذكورة هي المستند للاحتياط في باب النفوس والأموال والأعراض:

ومن باب المطلب الجانبي نشير إلى أنّه توجد قضية معروفة في كلمات بعض الفقهاء - ولعلّه هو المنسوب إلى المشهور - من أنّ الأصل في باب الأموال والفروج والدماء هو الاحتياط.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ الأعظم رحمته في الرسائل^(١)، إلّا أنّه لم يذكر المستند لهذا الأصل، وفي الواقع لا يوجد دليل على ذلك^(٢)، إلّا أنّ الشيخ النائيني رحمته صرح وقال بأنّ المستند لهذا الأصل هو القاعدة المذكورة^(٣). فإنّ الحكم الأول الثابت في الأموال مثلاً هو عدم جواز التصرف، ولكن استثنى في الحكم الثاني ورخص بالتصرف في المال بعد الأذن، فمع الشك في الأذن لا يجوز التصرف، وهكذا الحال في الأنفس، فإنّه قد ثبتت حرمة قتل النفس التي حرّم الله، وفي نفس الوقت ثبتت الرخصة في القتل لمن كان كافراً أو مفسداً في الأرض أو ما شاكل ذلك من العناوين الوجودية، وعند

=قوله: «لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه».

(١) انظر: فرائد الأصول ٢: ١٣٨.

(٢) نعم، ذكر الشيخ رحمته بعض ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، بأنّه شديد، وأنّه يكون منه الولد، كقوله رحمته: «لا تجامعوا على النكاح بالشبهة» وقوله رحمته: «فلإذا بلغك أن امرأة أرضعتك - إلى قوله - إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: أجود التقريرات ٢: ١٩٥.

الشك في شخص ما أنه مفسد أو كافر يحلّ قتله ينبغي التوقف في ذلك حتى يحرز العنوان.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الفروج فإنه قد ثبتت الرخصة في عنوان الزوجة، فإذا لم يحرز العنوان المذكور لا يجوز تطبيق الرخصة في ذلك.

إذن بناءً على القاعدة المذكورة فسوف نحصل على مستند لهذه القضية المعروفة في كلمات بعض الفقهاء.

لفت نظر:

ونلفت النظر هنا إلى شيء، وهو: أن القاعدة المذكورة -حسبما عثرنا عليه- قد وردت في كلمات الشيخ النائي في ثلاثة موارد، وهو في موردين منها قد اعتمد على أخذ القيد معاً، ونعني بهما أن يكون هناك حكم إلزامي أو ما يلزمه، وأن يستثنى من هذا الحكم ترخيص لعنوان وجودي.

فلاحظ ذلك في أجود التقارير ٢: ١٩٥، وفوائد الأصول ٣: ٣٨٤.

إلا أنه في المورد الثالث - كما في حاشيته على العروة الوثقى في مسألة (٥٠) من المسائل المذكورة في بداية كتاب النكاح من العروة - اقتصر على ذكر العنصر الثاني فقط، وقال: كلما كان هناك ترخيص ثبت بعنوان وجودي، فنفس تعليق الترخيص على العنوان الوجودي يدلّ على لزوم إحراز ذلك العنوان الوجودي في ثبوت الترخيص.

تعليق على القاعدة وتوضيح لها:

وفي مقام التعليق على هذه القاعدة، قد يقال (وهذا القول نشير إليه كي يتجلى مقصود الشيخ النائي في هذه القاعدة بشكل تام، ولا نريد أن نسجله إشكالاً عليه): بأن ما ذكره في لزوم إحراز العنوان الوجودي لأجل تطبيق الرخصة في مورد ما هو أمر مسلم، فإن الحكم متى ما ثبت لعنوان ما فإنه يلزم إحراز ذلك العنوان لتطبيق ذلك الحكم وإلا يلزم محذور التمسك

بالعام في الشبهة الموضوعية، وهو محل منع عند الأصوليين.

فإنه إذا قيل: أكرم العالم، وقد شك في شخص ما أنه عالم أو لا، فإنه لا يجوز إكرامه، لأن الحكم لا يثبت موضوعه، بل يجب إحراز الموضوع أو العنوان في مرحلة متقدمة على تطبيق الحكم.

إذن ما أفاده رحمته في هذا الجانب هو أمر مسلم، ولا يحتاج إلى تجشّم العناء لصياغته بعنوان قاعدة.. هكذا قد يقال.

وقد يقال أيضاً: بأن الشيخ النائيني إذا لم يتمسك بالترخيص في المقام، فبم يتمسك.. إنه حتماً سيتمسك بعموم العام في المستثنى منه، وهو غير جائز، لأنه تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية؛ لأنه قد خرج من هذا العام العنوان الوجودي الذي ثبتت له الرخصة حسب الفرض.

ففي المثال الذي ذكره رحمته، وهو قول المولى: لا تدخل عليّ أحداً، ثم قوله: إلّا أصدقائي، يكون المقصود منه: يجوز لك أن تدخل عليّ أصدقائي.. فإذا لم يتمسك بهذه الرخصة فسوف يتمسك بعموم العام، وهو قوله: لا تدخل عليّ أحداً.. وهو غير صحيح، لأنه قد فرض خروج عنوان الصديق عنه؟!

هكذا قد يقال في مقام التعليق على ما أفاده الشيخ النائيني رحمته.

ولكن في المقابل يمكن للشيخ النائيني أن يجيب ويقول: هناك شق ثالث غير ما ذكر، وهو فهم العرف المراد من تعليق الترخيص على العنوان الوجودي، فإنه في حالة عدم إحراز العنوان الوجودي للكرية -مثلاً- فإنّ العرف يفهم من ذلك ثبوت الحرمة أو ما يلازمها كالنجاسة، وهذا المعنى ليس من باب التمسك بعموم الحكم، كي يقال إنّ الشبهة موضوعية ولا يجوز فيها التمسك بعموم العام، بل العرف يفهم أنّه إذا لم يثبت الترخيص - أي عنوان الكرية - فالماء نجس عند ملاقة النجاسة له، وهذا غير التمسك بالعام كما هو ظاهر.

هذا كله في توضيح القاعدة المذكورة.

المنافشة مع الشيخ النائي رحمته

وفي مقام مناقشة الشيخ النائي رحمته نقول: نحن نسلّم أنّه في المورد الذي لا يُحرز فيه العنوان الوجودي - كالكرية مثلاً - لا نحكم بالاعتصام، وأنّ النوبة لا تصل - كما في حالة ملاقة النجاسة للماء المشكوك الكرية - إلى أصل الطهارة أو استصحاب الطهارة. فإنّ هذه القضية نسلّم بها ونتفق فيها مع الشيخ النائي رحمته، إلّا أننا نقول كما يمكن أن تكون نكتة ذلك هي القاعدة المذكورة، أي تعليق الترخيص على عنوان وجودي، والذي يفهم منه العرف لزوم إحرازه لتطبيق الرخصة المذكورة كما ذكره رحمته، كذلك يمكن أن تكون النكتة أموراً أخرى، هي غير ما ذكره، الأمر الذي يعني عدم إمكان حصر النكتة فيما يدّعيه رحمته فقط.

وهذا المعنى يمكن ملاحظته في جميع الأمثلة التي ذكرها، ففي المثال الأول، وهو مثال الماء المشكوك الكرية وقد لاقته نجاسة، فإنّ الحكم بالتنجيس كما يمكن أن يكون لأجل القاعدة المذكورة، يكون أيضاً لأجل استصحاب عدم الكرية، فإنّ الماء عادة يوجد قليلاً، إذ هو لا ينزل من السماء دفعة واحدة، وإنّما ينزل على شكل قطرات، فبداية كل ماء هي القلّة، فإذا شككنا في تحوّل القلّة إلى كثرة استصبحنا تلك القلّة، وبهذا نحكم بالتنجّس من هذه الجهة، أي من جهة استصحاب القلّة وعدم الكرية.

فإذا قلت: إنّّه في بعض الموارد لا يجري الاستصحاب المذكور، كما لو كان الماء مخلوق الساعة (أي لا توجد له حالة سابقة)، فهنا ينحصر المستند فيما ذكره الشيخ النائي رحمته.

قلت: في هذه الحالة يوجد أيضاً مستند آخر، بل يوجد مستندان لإثبات التنجّس.

فإنّه يمكن استصحاب العدم الأزلي، بأن يقال: إنّ هذا الماء قبل أن يوجد لم تكن ذاته موجودة ولا وصف الكرية موجوداً، وبعد أن تحقّق نشكّ في أنّ عدم

كزّيته (الثابت له قبل وجوده) هل تبدّل إلى الوجود أو لا فنستصحب ذلك العدم الثابت قبل الوجود.

ويقال أيضاً - وهذا المستند الثاني - أنّه يمكن أن يكون المنشأ للحكم بالنجاسة هو التمسك بعموم العام، أي عموم كلّ ماء يتنجّس بالملاقاة.

ولا يقال: إنّ هذا تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، فالعموم المذكور قد خرج منه عنوان الكزّية وأصبح الدليل هكذا: الماء غير الكرّ يتنجّس بملاقاة النجاسة، ومع الشكّ في الكزّية، كيف يمكن التمسك بالعام في المقام؟!

فإنّا نقول: إنّ تحكيم المباني الأصولية في هذه المسألة أمر لا معنى له، فإنّه لا معنى لأن نقول إنّ حكم العقلاء بنجاسة المشكوك الكزّية الملاقي للنجاسة لم ينشأ من التمسك بعموم العام أو باستصحاب العدم الأزلي وذلك لأنّ الأصوليين لا يبنون على حجّيتهما.. إنّ هذا الكلام لا معنى له.

فإنّ عدم البناء على الحجّية في علم الأصول لا ينافي استناد العقلاء في حكمهم بالنجاسة إلى أحد المنشأين المذكورين.

والنتيجة: أنّه لا يمكن للشيخ النائني رحمته أن يقول إنّ مستند الحكم في التنجيس هو انظهور العرفي الذي ادّعيته وصغته على شكل قاعدة، فإنّه يوجد أيضاً احتمالات أخرى تصلح أن تكون مستنداً للحكم؛ ومعه لا تصح دعوى الاستناد إلى القاعدة المذكورة بخصوصها.

هذا بالنسبة إلى المثال الأول.

وأما المثال الثاني الذي ذكره، أي مثال المرأة المشكوك أنّها زوجة أو لا، فإنّا نسلم بأنّه لا يجوز لشخص أن ينظر أو يقارب المرأة المشكوك زوجيتها. إنّ هذا المعنى نسلم به بحسنا العقلاني والمشرعي والعرفي، ولكن لا يتعين أن يكون المستند في ذلك هو ما أشار إليه رحمته من القاعدة المتقدّمة، بل يحتمل استناد الحكم إلى الاستصحاب، بمعنى أنّه يمكن أن يقال إنّ هذه المرأة قبل عشر سنوات -مثلاً- لم تكن زوجة، أي قبل العقد عليها، والآن نشكّ هل تبدّل ذلك العنوان

أو لا، فنستصحب عدم تحقق العلاقة الزوجية، وبذلك تثبت حرمة المقاربة.

نعم، في عنوان الأخت لا يكون الاستناد إلى استصحاب عدم الأخية قبل عشر سنوات أو ما شاكل ذلك، وإنما يكون الاستناد إلى عدم الأخية الثابت قبل وجودها، فهي قبل وجودها كانت معدومة ذاتاً ووصفاً، وبعد وجود ذاتها، نشكّ بأنّه هل وجد وصف الأخية أو لا، فنستصحب عدم الوصف، أي عدم الأخية.

فلعل المستند في هذا المثال هو هذا، وليس ما ذكره ^(١).

وأما المثال الثالث الذي ذكره، وهو الشكّ في القرشية، فهذا المثال محلّ إشكال في التطبيق وفق القاعدة المذكورة، فإنّه لا يوجد فيه ترخيص قد تعلّق بعنوان وجودي، وإنما يوجد حكمان إلزاميان، الأوّل قد تعلّق بعنوان: المرأة تحيض إلى الخمسين، والثاني بعنوان: القرشية تحيض إلى الستين، فالحكم في المستثنى والمستثنى منه معاً هو إلزامي وليس أحدهما ترخيصاً من آخر.

وبغض النظر عن ذلك نقول: إنّهُ يمكن أن يكون مستند الحكم في هذه المسألة بالتحيض إلى خمسين دون الستين ليس هو الظهور المدعى حسب القاعدة المتقدمة، وإنما هو استصحاب العدم الأزلي، أي عدم القرشية الثابت منذ الأزل.

وأما المثال الرابع، وهو مثال الطعام الذي شكّ فيه بأنّه ملك له أو لا، فهنا أيضاً يحتمل أن يكون المستند للحكم بحرمة التناول هو الاستصحاب، ولا حاجة بنا إلى الأزلي بل نتمسّك باستصحاب العدم النعني^(١)، كما لو كان أمامي قطعة خبز وفرض أنّي لا أملك مزرعة أو ما شاكل ذلك، وأنّي اشتري الطعام من السوق، فأقول: إنّ هذا الخبز سابقاً لم يكن ملكي جزماً، وأنا أشكّ الآن بأنّه صار ملكاً لي أو

(١) لتوضيح المراد بالعدم النعني نقول: تارةً يحمل العدم على ماهية من الماهيات، كأن يقال: زيد معدوم، ويسمّى مثل العدم المذكور بالعدم المحمولي، وذلك لكونه محمولاً على الماهية ومفيداً لسلب الوجود عنها، وأخرى يكون العدم بحيث ينفي العرض عن معروضه والنعن عن موضوعه، كأن يقال: زيد ليس بعالم، فالعدم هنا نعني لأنّه يعني نفي اتّصاف الموضوع بنعت ما، وهو مفاد ليس الناقصة، وفرقه عن العدم الأزلي أنّه يتعلق بموضوع مفروغ عن وجوده في رتبة سابقة، كما في مثال الخبز المشتري من السوق، المشار إليه أعلاه.

لا، فاستصحب عدم ملكيته الثابت بعد وجوده.

وكذلك الحال فيما لو كانت قطعة الخبز ملكاً للغير وشككت برضا صاحبها بالتصرف، فاستصحب عدم رضاه الثابت قبل فترة ما.

هذا، فإذا لم يمكن استصحاب العدم النعني فلا أقل يمكن استصحاب العدم الأزلي.

وأما المثال الخامس، وهو فيما إذا أُعطي شخص مالا وقيل ادفعه إلى الفقراء، وشك في شخص ما بأنه فقير أو لا، فهنا نسلّم أنه لا يمكن إجراء استصحاب العدم النعني، أي لا يمكننا أن نقول إنَّ هذا الشخص - المشكوك في كونه فقيراً - لم يكن فقيراً سابقاً، ثم نستصحب عدم فقره، إنَّ هذا الاستصحاب لا يمكن إجراءه هنا، وذلك لأنَّ الحالة السابقة لكل إنسان هي الفقر، وإنَّما يصير غنياً فيما بعد بأسباب متعدّدة، كالتجارة والإرث وما شاكل ذلك.

وكذلك استصحاب العدم الأزلي لا يمكن إجراءه في المقام لانتقاضه بالفقر بعد وجود الشخص.. فإذاً في هذا المثال يمكن أن يتم ما أفاده ^١ من القاعدة المذكورة، ولكننا في الوقت نفسه نستشكل على دعوى الظهور العرفي لهذه القاعدة؛ إذ أننا لم نجد شواهد كثيرة تصلح لأن تكون مستنداً لهذا الظهور، بل أقصى ما في الأمر يوجد شاهد واحد، وهو هذا المثال؛ ومعه يصعب دعوى الجزم بالظهور المزبور.

بل حتّى في هذا المثال يمكن أن يناقش ويقال: إنَّ المستند قد يكون هو التمسك بعموم العام الذي يقول: لا تدفع المال إلّا للفقير.. وعدم بناء الأصوليين على ذلك لا ينفي احتمال استناد العرف والعقلاء إليه، كما أشرنا إليه قبل قليل.

وخلاصة ما ذكر:

أنَّ الشيخ النائيني ^٢ قد ادّعى قاعدة، وهي بحاجة إلى شواهد ومثبتات، والأمثلة التي ذكرها لم تكن كلّها صالحة لإثبات الدعوى المذكورة، فهي إمّا لا

تصلح أبداً - كالمثال الأول والثاني والثالث والرابع -، حيث توجد احتمالات أخرى يمكن أن تكون هي المستند للحكم في المقام، أو أنها تصلح - كالمثال الخامس -، ولكنها لن درتها يصعب معها دعوى الجزم بالظهور العرفي لهذه القاعدة، والنتيجة: أن ما أفاده *مَنْظَر* لا مثبت له.

وقد تسأل عن حالة الفرق بين الأخذ بهذه القاعدة وعدم الأخذ بها؟

نقول: أنه في حالة الشك بأن هذا الماء الملاقي للنجاسة هو كَرّ أو لا، فإنه بناءً على الأخذ بالقاعدة المذكورة يكون الحكم هو النجاسة، وذلك لأنَّ الحكم بالطهارة يعتمد على إحراز عنوان الكَرّية وهو معدوم في الفرض فيحكم بالنجاسة، وأما بناءً على عدم الأخذ بها وإنكارها يكون المرجع شيئاً آخر، كأن يكون هو الأصل العملي، وهو يقتضي الطهارة.



القاعدة الخامسة

حرمة التسبب إلى الحرام

ذكر السيد الخوئي رحمته الله أن فعل الحرام محرّم والتسبب إليه محرّم أيضاً، فشرب الماء المتنجّس حرام، كذلك التسبب إليه محرّم، فالمكلّف كما يحرم عليه شرب الماء المتنجّس يحرم عليه أن يكون سبباً في شربه كأن يقدّمه لضيفه وهو لا يعلم بذلك^(١).

وإذا سألنا السيد الخوئي رحمته الله عن الوجه بأن التسبب إلى الحرام محرّم، لأحالنا إلى العرف وقال: إني كإنسان عرّفي أفهم من نفس (لا تشرب النجس) أنّه لا تشربه أنت ولا تسبّب إلى شربه بتقديمه إلى جاهل بنجاسته.

وإذا قبلنا بهذا المطلب فهذا معناه أنّ حرمة التسبب إلى الحرام حرام كمباشرة الحرام.

الأحكام الشرعية من ناحية الجاهل:

وقبل أن نذكر دليل السيد الخوئي رحمته الله على دعواه هذه نقدّم توضيحاً حول الأحكام الشرعية من ناحية الجاهل:

فالجاهل تارة لا يكون هناك حكم في حقّه واقعا، وإنما يختصّ الحكم بالعالم

(١) انظر: كتاب الطهارة - للسيد الخوئي - ٢: ٣٣٣.. مع ملاحظة نذكرها هنا بأنّ هذا الحكم بحرمة التسبب لا ينفرد به السيد الخوئي رحمته الله فقط، بل تبناه جملة من الفقهاء، منهم الشيخ الأنصاري رحمته الله الذي صرح قائلاً في «المكاسب»: (ويشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغيير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات) [المكاسب ١: ٧٣].

فقط، وأخرى يكون الحكم شاملاً له وللعالم معا.

ومثال الأول: الصلاة في النجاسة المجهولة، فإن من صلى بعباءة متنجسة وهو يجهل أنها متنجسة، فالروايات قد دلّت على صحة صلاته فيما لو التفت للنجاسة بعد الإنتهاء من الصلاة^(١).

فالعلم بالنجاسة -في مثل المورد المذكور- أخذ في موضوع بطلان الصلاة، والحكم بالبطلان يختصّ بالعالم بالنجاسة فقط، ولا يلزم من ذلك محذور التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين بها؛ لأنه هنا قد أخذ العلم قيّداً في موضوع الحكم، فالعلم بالنجاسة أخذ موضوعاً للحكم ببطلان الصلاة، وهذا ليس فيه محذور التصويب واختصاص الأحكام بالعالمين بها^(٢).

فإذا فرضنا أنّ الحكم كان من هذا القبيل -أي ممن أخذ العلم قيّداً فيه- فحينئذٍ لا يكون التسبب إليه محرماً، فلو جاء ضيفٌ واراد الصلاة وقدمتُ له ثوباً متنجساً وهو يجهل نجاسته، فهذا لا محذور فيه؛ إذ لا تسبب للحرام والباطل؛ لأنّ صلاته سوف تكون صحيحة، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام.

وإنما الكلام فيما إذا كان المورد من النمط الثاني، أي كان الحكم مما يشمل العالم والجاهل واقعا، ولا يكون العلم قيّداً في ثبوته، كما لو قدمت مثلاً عصيراً متنجساً للضيف، وحرمة العصير المتنجس لم يؤخذ في موضوعها العلم، فالحرمة تكون ثابتة واقعا، سواء للجاهل بالحكم أو العالم به، فهل يجوز في مثل ذلك التسبب إلى الحرام أو لا يجوز؟!.

قال السيد الخوئي رحمه الله: لا يجوز ذلك، وحرمة التسبب للحرام كحرمة

(١) كما في حديث العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل صلى في ثوب رجل أبيام، ثم أنّ صاحب الثوب أخبره أنّه لا = يصلّي فيه، قال: لا يعيد شيئا من صلاته. [وسائل الشيعة ٣: ٤٨٧ (آل البيت)]

(٢) التصويب - وهو المنسوب للأشاعرة - يراد به أنّه لا يوجد حكم ثابت في نفسه، بل الله سبحانه ينشأ حكمه على طبق ما أدى إليه رأي المجتهد، وهذا لازمه أن لا يكون في حقّ الجاهل حكم، بل تكون الأحكام الواقعية مختصة بالعالمين بها فقط. انظر: فوائد الأصول ٣: ٩٥، وإرشاد الفحول - للشوكاني - ٢٦١.

المباشر للحرام.

وقد أبرزتُ لإثبات حرمة التسيب هذه الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول: الفهم العرفي.

لو قال المولى لخادمه: (لا يدخل عليّ اليوم أحد)، فهذا الكلام يفهم منه -عرفاً- أنه لا يجوز لهذا الخادم أن يدخل هو على مولاه، كما لا يجوز له أن يكون سبباً في دخول شخص آخر عليه.

ومثله فيما لو جآئنا هذه العبارة: (لا تشرب النجس)، فالعرف يفهم منها أنه لا يجوز لك أن تشربه أنت مباشرة، كما لا يحقّ لك أن تكون سبباً في شرب غيرك له. فالعرف يفهم من هذا النهي حرمة الإيجادين للمنهي عنه: الإيجاد المباشر، والإيجاد التسيبي.

الوجه الثاني: ثبوت الحرمة في حقّ الجاهل.

إنّ هذا الإنسان الذي يجهل بأنّ هذا الطعام أو الشراب محرّم ومتنجّس لم ترتفع الحرمة عنه واقعاً، فإنّ حديث الرفع يرفع التنجّز ولا يرفع الحكم من أساس؛ إذ لو كان يرفعه من أساس للزم من ذلك اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهذا باطل وتصويب كما هو مفصّل في محله^(١)، بل المرفوع هو التنجّز فقط، أمّا الحرمة والمبغوضية فباقية على حالها، والغرض المولويّ باقٍ على حاله، وأنت بتقديمك الطعام أو الشراب المتنجّس إلى الجاهل تكون قد فوّت على المولى غرضه، وتقويت غرض المولى قبيحٌ عقلاً، ومحرّمٌ شرعاً.

(١) للوقوف على هذا المطلب راجع كتابنا: الظفر بمطالب أصول المظفر ٣: ١٨٧، مبحث: الإجزاء في الأمانة مع انكشاف الخطأ يقيناً.

الوجه الثالث: لزوم إعلام المشتري بالطعام المتنجس.

قد ورد في بعض الروايات أنه لا بدّ للبائع أن يُعلم المشتري فيما لو باعه طعاماً متنجساً، كالدهن المتنجس مثلاً، حيث جاء في الرواية: «بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به»^(١)، وعلى منواله جاءت أحاديث أخرى بهذا المضمون، فقول الإمام عليه السلام: «وبينه لمن اشتراه»، يستفاد منه بأنّ التسبب حراماً، لأنّه لو لم يبيّنه صار تسبياً.

ولكنه تتضح ذكر هذا الوجه كمؤيد في المقام؛ لاحتمال أن يقول قائل بأنّ هذه قضية خاصّة ولا يستفاد منها التعميم بأنّ كل تسبب إلى الحرام محرم^(٢). وفيه:

أمّا بالنسبة للوجه الأوّل: فهو قد جاء بمثال قول المولى لخدمه: (لا يدخل عليّ أحد اليوم)، وفي هذا المثال خصوصية يفهم العرف منها أنّ المولى متعب هذا اليوم مثلاً، وهو لا يريد أحداً أن يدخل عليه، سواء خادمه أو غيره، ولكن في مثال: (لا تشرب النجس)، لا يفهم منه حرمة الشرب مباشرة وتسبباً معاً؛ لأنّ خطاب (لا تشرب) من هو المقصود به؟!!

إن كان المقصود به المسبّب، فالمسبّب لم يشرب حتّى يقال له (لا تشرب)، فمثل هذا النهي لا ينطبق عليه، لا حقيقة ولا مجازاً!

وإن كان المقصود به المباشر للشرب، فهذا لا يخدم السيد الخوئي تتضح؛ لأنّه يريد المسبّب دون المباشر لإثبات المدعى!

(١) وسائل الشيعة (آل البيت) ١٧: ٩٨، باب جواز بيع الزيت والسمن النجسين للاستصبح بهما، حديث ٤.

(٢) راجع هذه الوجوه الثلاثة للسيد الخوئي تتضح في: كتاب الطهارة ٢: ٣٣٣.

قد يقال: إن السيد الخوئي رحمته الله لا يريد تطبيق هذا النهي على المسبب ولا على المباشر هنا، بل يريد شقاً ثالثاً، فهو يريد القول بأن شرب النجس مبعوض للمولى، فلا تشربه أنت مباشرة ولا تكون سبياً في شربه لأحد.

قلنا: هذا وجيه، ولكن إحراز المبعوضة المطلقة للأفعال يحتاج إلى قرينة خارجية، ولا تستفاد من النواهي المجردة عن القرينة الخارجية لوحدها، فحرمة الدماء مطلقاً مثلاً، سواء مباشرة أو تسيبياً، وربما يلحق بها حرمة الزنا مطلقاً، سواء مباشرة أو تسيبياً، قد استفيدت من قرائن وأدلة خارجية، وليس من النواهي المجردة نفسها.

ومعه، يكون هذا الشق الثالث أخص من المدعى فيما لو طرحه السيد الخوئي رحمته الله في المقام.

وأما الوجه الثاني، فيرده: نحن نسلّم بأن تفويت غرض المولى قبيح، وهو محرم شرعاً. ولكن أيّ غرض هذا الذي يقبح تفويته؟!!

إنّه الغرض الكامل دون الغرض الناقص، ببيان:

إن الشخص إذا كان جاهلاً بكون هذا الطعام أو الشراب نجساً، فنفس هذا الجهل يُضعف من درجة الملاك؛ إذ لو لم يُضعف ويقلل من درجته وكان الملاك باقياً على حاله لكان المناسب في حالة الشك أن يجعل المولى على المكلف أصالة الاحتياط لا أصالة الطهارة!

فهذا بنفسه شاهد على أن الغرض ينقص حين الجهل، وتفويت مثل الغرض المذكور وأنه قبيح فهذا الشيء لم يثبت، بل الثابت هو قبح تفويت الغرض الكامل فقط.

وأما ما أفاده في الوجه الثالث، فنقول: هذه موارد خاصة والخروج منها بقانون عام شيء مشكّل.

نعم، هي يمكن تعميمها في خصوص باب الأكل، أما في غير باب الأكل فيصعب ذلك^(١).



(١) وعن ذهب إلى عدم حرمة التسبيب بشكل كلي السيد الحكيم رحمه الله، حيث قال في «المستمسك» ما نصّه: (لا دليل على تحريم التسبيب كليّة). انتهى [مستمسك العروة الوثقى ١: ٢١٨]

القاعدة السادسة

التفصيل قاطع للشركة

الحديث عن هذه القاعدة يكون من جهتين رئيسيتين:

الأولى: في مضمون القاعدة، الثانية: في مدركها.

الجهة الأولى: في مضمون القاعدة

المقصود من قاعدة التفصيل قاطع للشركة: أنه لو كان عندنا موضوعان، وقد ثبت لأحدهما حكم، وثبت للثاني حكم آخر، ففي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يثبت حكم الموضوع الأول للموضوع الثاني، ولا حكم الموضوع الثاني للأول، وكذلك لا يمكن أن يجتمع الحكمان على موضوع واحد بخصوصه.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١).

ففي هذه الآية الكريمة نجد أنه قد ثبت وجوب الوضوء في حق الواحد للماء، ووجوب التيمم في حق الفاقد له؛ إذ هي قالت: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، وهذا يلزم منه أن وجوب الوضوء لا يثبت في حق الفاقد للماء، كما أن وجوب التيمم لا يثبت لواجده، وأيضاً لا يثبت الحكمان - أي وجوب الوضوء

ووجوب التيمم - في حقّ الواجد بخصوصه، أو في حقّ الفاقد بخصوصه، فإنّ التفصيل الوارد في الآية الكريمة بين الواجد للماء - وأنّ عليه الوضوء -، وبين الفاقد له - وأنّ عليه التيمم -، يقطع - أي يزيل - احتمال الاشتراك في الحكم، سواءً بنحو التبادل أم بنحو الاجتماع.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٤﴾ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾^(١).

ففي هذه الآية الكريمة نجد أنّه قد ثبت القضاء في حقّ المسافر والمريض، وثبتت الفدية في حقّ الشيخ الكبير الذي يتحمّل الصوم ولكن بمشقة. وهذا التفصيل - أي ثبوت حكم لكلّ موضوع - لازمه أنّ الشيخ الكبير لو تمكّن من قضاء الصوم في فصل الشتاء - مثلاً - لا يثبت في حقّه ذلك، أي وجوب القضاء، بل عليه الفدية، رغم تمكّنه من القضاء، فإنّ التفصيل الوارد في الآية الكريمة بين الموضوعين الأولين - المسافر والمريض -، والموضوع الأخير - والذي مصداقه الشيخ الكبير الذي يتحمّل الصوم -، ينفى هذا الاحتمال، أي احتمال ثبوت الفدية في حقّ المسافر والمريض، كما وينفي - أيضاً - ثبوت الحكمين - على نحو الاجتماع - في حقّ كلّ موضوع من هذه الموضوعات الثلاثة المتقدمة.

الجهة الثانية: في مدرك القاعدة

ليس المدرك للقاعدة المذكورة سوى الظهور العرفي، والمتفاهم العقلاني، فإننا لو قرأنا الآية المتقدمة - آية الصوم - على العرف والعقلاء لفهموا منها ذلك، أي فهموا من خلال ثبوت حكم لكلّ موضوع، عدم جواز التعديّ بحكم

موضوع معيّن إلى موضوع آخر، وكذلك عدم جواز الجمع بين الحكمين في حقّ موضوع واحد، فإنّ هذا هو موجب التفصيل، وبيان موضوع لكلّ حكم.

فالمستند لهذه القاعدة ليس سوى الظهور العرفي، أو بالأحرى حجّة الظهور، فالقاعدة المذكورة واضحة المدرك، ولعلّها أشبه بالقضايا التي قياساتها معها، ويحتمل أن يكون ذلك هو السبب لعدم بحث الفقهاء والأصوليين لها بشكل مستقل.



القاعدة السابعة

مناسبات الحكم والموضوع

الجهة الأولى: مضمون القاعدة

قد ينصبّ الحكم على موضوع معيّن، ولكننا إذا أردنا أن نتعامل مع الألفاظ فربّما يكون الموضوع - تبعاً لهذا التعامل - ضيقاً، إلّا أنّه لأجل وجود مناسبات مركوزة في أذهان العرف بين الحكم والموضوع تتوسّع دائرة الموضوع رغم ضيقه اللفظي، وأحياناً قد ينعكس الأمر فيكون اللفظ واسعاً ولكن لأجل تلك المناسبات يصبح ضيقاً.

فإذن هناك مناسبات معيّنة بين كلّ موضوع وحكمه، مركوزة في أذهان العرف، قد تقتضي أحياناً تضيق الموضوع وأخرى توسعته؛ الأمر الذي يعني لزوم فهم الدليل على طبقها.

ومثال ذلك: الرواية الواردة بلسان: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١).

ففي هذه الرواية نجد كلمتي (اغسل) و(ثوبك)، وها هنا طرح السؤالين التاليين:

الأول: هل يكفي الغسل بغير الماء المطلق، كأن يكون بالسوائل المضافة كماء البرتقال مثلاً أو لا؟

الثاني: هل الحكم المذكور يختصّ بالثوب، أو أنّه يتعدّى إلى سائر أفراد

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥ الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢. تحقيق مؤسسة آل البيت عليه السلام.

القماش والملابس، كما لو فرض أن الذي أصابه البول هو العباءة، أو القباء، أو ما شاكل ذلك مما لا يسمّى عرفاً باسم الثوب؟

إننا لو أردنا أن نتساير مع الألفاظ، فيمكن القول - بالنسبة إلى السؤال الأول - إن لفظ (اغسل) قد ورد مطلقاً في الرواية، وهو بهذا اللحاظ يكون شاملاً لكل غسل، سواء كان ذلك الغسل بالماء المطلق أم المضاف، وبالتالي يمكن الحكم بكفاية الغسل بالماء المضاف.

إلا أننا عند ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع نحكم باعتبار الغسل بخصوص الماء المطلق دون المضاف، وذلك لأن الغرض من الغسل ليس هو سوى التطهير وإزالة القذارة عن الثوب، والماء المضاف - لأجل لزوجته وكثافته - لا يزيل القذارة بل يزيدها؛ لذا يكون الحكم باعتبار الغسل بخصوص الماء المطلق هو المتعين.

وهكذا الحال بالنسبة إلى السؤال الثاني؛ فإن الرواية وإن لم تصرّح بالحيثية الملحوظة في الموضوع حين جعل الحكم عليه، إلا أن العرف - ومن خلال ملاحظة مناسبات الحكم والموضوع - يستبعد وجود خصوصية للموضوع - الثوب - توجب اختصاص الحكم به، وهذا الاستبعاد يوجب استظهار كون الغرض من ذكر الثوب إنما هو لأجل التمثيل لمطلق الملاقى للبول، مما يعني تعميم الحكم لكل قماش يصيبه البول وإن لم يسمّ عرفاً باسم الثوب.

والاستظهار المذكور للمثالية في المقام منشأه ظهور الخطاب في أن الأثر الشرعي للبول هو التنجيس، الأمر الذي لا يجد العرف بلحاظه فرقاً بين الثوب وبين سائر ما يلاقيه البول.

مثال آخر: قد يفترض في بعض الأحيان أن يكون الموضوع واحداً، إلا أنه بلحاظ حكم ما يكون وسيعاً، وبلحاظ حكم آخر يكون ضيقاً، على الرغم من وحدته - أي وحدة الموضوع -، وهذا المعنى نجده في حرمة البيع والشراء على المعتكف، فقد دلّ النص على أن المعتكف لا يجوز له ذلك، أي لا يجوز له

البيع والشراء حال اعتكافه^(١)، ولكن لو فرضنا أنَّ المعتكف لا يتصدى لعملية البيع والشراء بنفسه وإنَّما يوكل شخصاً بدلاً عنه، فهل يجوز له ذلك؟

إنَّه يمكن الحكم بالجواز، باعتبار أنَّ المنهي عنه هو ممارسة المعتكف لعملية البيع والشراء بنفسه، أمَّا أن يمارس ذلك الأمر شخص بالنيابة عنه، فهذا لم يدلّ الدليل على حرمة، لذا يمكن الحكم بجوازه.

ولكن لو فرض أنَّ المعتكف قد نذر أن لا يبيع داره، ووكل شخصاً بدلاً عنه في ذلك، وقال له: بيع داري، فهل يجوز له ذلك؟

الجواب: كلاً، لأنَّ العرف يفهم أنَّه لا خصوصية في هذا المورد لتصدى نفس الشخص لعملية البيع، وإنَّما المقصود بالنذر هنا هو عدم النقل، من دون خصوصية لمسألة المباشرة هذه أو عدمها في جواز ذلك أو عدمه.

فإذن مناسبات الحكم والموضوع قد تقتضي ألواناً مختلفة باختلاف الموارد، وهي بهذا اللحاظ لا يمكن إعطاء ضابط كلي أو نتائج معيّنة لها، فإنَّ النتائج قد تختلف باختلاف الموارد^(١).

(١) روى الشيخ الكليني عليه السلام بسنده عن أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المعتكف لا يشم الطيب، ولا يتلذذ بالريحان، ولا يماري، ولا يشتري، ولا يبيع». وسائل الشيعة ١٠: ٥٥٣، الباب ١٠ من أبواب كتاب الاعتكاف، الحديث ١.

(١) ففي بعض الموارد التي تكون مستفادة من أجواء الخطاب مثلاً، كما لو قيل: «حُرِّمَت الخمر لإسكارها»، نجد أنَّ الموضوع هنا وهو الخمر له حيثيات مختلفة من المعاوضة والاحتفاظ به وغير ذلك، إلَّا أنَّ التعليل الوارد في الخطاب يناسب أن يكون الحكم مجعولاً على الشرب؛ إذ هو الذي يوجب الإسكار دون الحيثيات الأخرى. بينما في موارد أخرى مستفادة من معرفة المناطات المرتكزة في الذهن العرفي، كما في قوله تعالى: «حُرِّمَت عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ» النساء: ٢٣، نجد أنَّ موضوع الحرمة وهو الأمهات له حيثيات كثيرة كالنظر واللمس والتكلم وغير ذلك، إلَّا أنَّ العرف لما كان يعلم بمحبوبة هذه الأمور في المقام أوجب استظهار أنَّ الحيثية التي انصب عليها الحكم بالحرمة هي حيثية النكاح دون غيرها.. وهكذا الحال في بقية الموارد التي تراعى فيها هذه المناسبات، والتي يختلف الحكم فيها باختلاف الموارد المذكورة.

الجهة الثانية: مدرك القاعدة.

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بالوجوه الثلاثة التالية:

الأول: التمسك بالظهور العرفي:

بتقريب: أن ظاهر قوله (عليه السلام): «اغسل ثوبك من أبوال... إلخ» هو الشمولية لكل قطعة قماش تبعاً لما ذكرناه من مناسبات الحكم والموضوع، فتكون هذه المناسبات بمثابة القرينة المتصلة باللفظ، فينعقد للفظ ظهور على طبق ما تقتضيه هذه القرينة، ويؤخذ بها - آنذاك - من باب حجية الظهور.

الوجه الثاني: التمسك بالتعاهد النوعي في أساليب المحاورة.

بتقريب: أن استعمال اللفظ الخاص في الكلام وإرادة العام، أو استعمال العام وإرادة الخاص - كما في (اغسل) و(ثوبك) - هو من أساليب المحاورة المتعارفة. وحيث أن المتكلم يطرح كلامه وفق هذه الأساليب المتعارفة في المحاورة، وقد وجب على السامع أن يأخذ بما تمليه تلك الأساليب، فبالنتيجة يلزم أن نأخذ بما تقتضيه تلك المناسبات، حيث تمّ التعاهد النوعي من كلا الطرفين - السامع والمتكلم - على تلك الأساليب الدارجة في المحاورة.

الوجه الثالث: التفصي^(١) من الخروج بفقه جديد.

بتقريب: إننا لو لم نأخذ بمناسبات الحكم والموضوع لخرجنا بفقه جديد وبتأجج غريبة؛ إذ بالتالي يلزم غسل خصوص الثوب دون العباءة - مثلاً -، بل

(١) التفصي: التخلص من المضيق (تاج العروس ٢٠: ٥٠).

يلزم اختصاص الحكم المذكور بخصوص الثوب الموجود في ذلك الزمان، بل بخصوص ثوب المخاطب.

إن هذه الخصوصيات لا يمكن إلغاؤها إلا من خلال مناسبات الحكم والموضوع، وإلا يلزم تعطيل عملية الاستنباط، أو الوصول إلى نتائج غريبة!!

أربعة ألفاظ لمصطلح واحد:

ثمَّ أنَّ قرينة مناسبات الحكم والموضوع قد يعبر عنها بتعبير آخر وهو تنقيح المناط، وقد يعبر عنها أيضاً بإلغاء الخصوصية، وقد يعبر بالحمل على المثالية.

فهذه أربعة ألفاظ، والمقصود منها مصطلح واحد؛ فالتعبير بتنقيح المناط هو باعتبار أنَّ المقصود من المناط نكتة الحكم، أي عندما يقال اغسل ثوبك من البول فالعرف يفهم أنَّ نكتة الحكم بوجوب الغسل ليس هو خصوص عنوان الثوب وإنما هو مطلق اللباس، فالعرف إذن ينقح - بمعنى يميّز ويثبت ^(١) - نكتة الحكم وملاكه، ويلغي خصوصية عنوان الثوب.

وليس ذلك إلا لأجل مناسبات الحكم والموضوع، وأنَّ المناسب في الحكم بغسل الثوب المتنّجس بالبول هو مطلق القماش لا خصوص عنوان الثوب.

ومن هنا صحَّ التعبير عن هذه القرينة بمناسبات الحكم والموضوع تارةً، وتنقيح المناط أخرى، وبإلغاء الخصوصية ثالثة، وبالحمل على المثالية رابعة.. والمراد من الجميع معنى واحد.

(١) التنقيح هو التنقية والتهديب والتمييز، يقال: نقّحت الشيء، أي خلّصته من الشوائب. والمناط اسم لموضع التعليق، يقال شجرة ذات أنواط، أي ذات أغصان يمكن أن تعلّق عليها الثياب والسيوف بواسطة حائلها.. وفي المقام يطلق المناط ويراد به العلة - أي نكتة الحكم وملاكه -، وذلك لإناطة الشارع الحكم بها.. فتتقح المناط هو تمييز علة الحكم عن سائر الأوصاف والحديثيات المذكورة في الخطاب.

هل تنقيح المناط هو تعبير آخر عن القياس؟!

قد يقال: إن فكرة القياس الموجودة عند غيرنا، ليست هي إلا عبارة أخرى عن تنقيح المناط، الثابت عندنا، غايته أن التعبير المذكور - أي تنقيح المناط - هو تعبير مؤدّب عن القياس.. فلماذا ننكر نحن فكرة القياس بعدما كانت روحها ثابتة عندنا من خلال هذه الفكرة؛ إذ الطرف الآخر إنما يتعدّى عن مورد النص إلى غيره ويعبّر عنه بالقياس، ونحن نتعدّى عن عنوان الشوب - الذي هو موضوع النصّ - ونعبّر عن ذلك بتنقيح المناط، فما هو الفارق بين الإثنين، أو بالأحرى لماذا يتم إنكار القياس عند غيرنا وقبول فكرة تنقيح المناط عندنا؟!

والجواب: إن فكرة تنقيح المناط تعتمد على الظهور، والتمسك بها هو تمسك بالظهور العرفي الذي هو حجة جزماء، فإذا قيل: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، كان هناك ظهور في إرادة مطلق القماش لا خصوص عنوان الشوب. فالتمسك بالتعميم والتعدّي إلى مطلق القماش إنما يستند إلى الظهور، وإلى حجية الظهور.

ولزيادة إيضاح هذه الفكرة نذكر المثال التالي: روي أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال له: هلكت يا رسول الله! فقال: مالك؟ قال: وقعت على أهلي. قال: تصدّق واستغفر^(١).

إنّه في الحديث المذكور قد فرض أن السائل رجل، ولكن هل يختص الحكم به أو يتعدّى إلى كلّ رجل وقع على أهله؟

إنّ العرف لا يرى خصوصية للرجل السائل في ذلك بل يتعدّى إلى كلّ رجل وقع على أهله في نهار شهر رمضان، فهو يفهم من كلمة الرجل المثالية، أي أنّها ذكرت كمثال في المقام، وأمّا موضوع الحكم فهو مطلق الرجل.

(١) انظر الرواية في الكافي ٤: ١٠٢، والمراد به: وقعت على أهلي، أي وقعت أهلي في نهار شهر رمضان.

وهكذا لا يرى العرف الخصوصية في المرأة التي وقع عليها كونها أهلاً له، بل يلحق به الزنا أيضاً.

إذن التعدي هنا لا يتجاوز حدود التمسك بالظهور العرفي الذي هو حجة.. وهذا بخلاف ما إذا دلّ النص على أنه يحرم الربا في البر - مثلاً، - فهنا هل يمكن أن نتعدى إلى مطلق المكيل بحجة أن نكتة ثبوت الربا في البر هي كونه مكيلاً، فيثبت الربا في كل مكيل؟ كلا؛ لأن هذا استخراج لملاك الحكم من خلال الظن وليس من خلال العرف والظهور العرفي.

فأقصى ما عندنا هنا هو الظن بكون نكتة التحريم هي كونه مكيلاً، فإذا استندنا إليها كان ذلك استناداً إلى الظن، وهو لا يغني عن الحق شيئاً.

ففكرة تنقيح المناط - كما نلاحظ - هي ترجع في روحها إلى التمسك بالظهور العرفي، بينما فكرة القياس ترجع في روحها إلى التمسك بالظن.. والفارق واضح بين الفكرتين.

نعم، قد يحصل الخلاف في المصاديق، أي أن العرف هل يرى الخصوصية في هذا المورد أو لا، كما لو فرض بالنسبة للرواية المتقدمة الواردة في الرجل الذي واقع أهله في نهار شهر رمضان بأن شخصاً لم يكن ناوياً للصوم من البداية، أي أنه كان متعمداً للإفطار، وقد حصل منه هذا الفعل، فهنا رب شخص يجزم - ونؤكد أنه يجزم - ولا يرجع الأمر إلى القياس - أن العرف لا يرى خصوصية لهذا الأمر ويرى تمامية فكرة تنقيح المناط، فيتعدى بالحكم المذكور إلى هذا الشخص أيضاً، بينما شخص آخر يحتمل الخصوصية، فلا يتعدى بالحكم إلى الشخص المذكور.

إن هذه المسألة - أي الاختلاف في تشخيص المصداق الذي تنطبق عليه الفكرة - مطلب آخر، وهي جارية في سائر الموارد.

فالظهور مثلاً الذي هو حجة جزمياً، قد تجد بصدده خلافاً بين اثنين في مورد واحد، فترى شخصاً يجزم بظهور اللفظ في معنى معين، بينما الآخر ينفيه، وهكذا.

والخلاصة: يوجد فرق واضح بين فكرة تنقيح المناط وبين تخريج المناط^(١)، فتتنقيح المناط يعني أنّ العرف لا يرى خصوصية للعنوان الخاص الوارد في الكلام، فيكون التمسك بها تمسكاً بالظهور العرفي، بينما تخريج المناط يعني محاولة استنباط العلة بنحو الظنّ، الذي يرجع في روحه إلى التمسك بالظنّ، والحجة هو الأول دون الثاني.



•

(١) تخريج المناط هو تعبير آخر عن القياس؛ إذ لا يعدو أن يكون مؤداه النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم الذي دلّ النص أو الإجماع عليه دون عليته. انظر: الإحكام - للأمدى - ٣: ٣٠٣.

القاعدة الثامنة

التمسك بالفحوى والأولوية القطعية

الجهة الأولى: المقصود من القاعدة

المقصود من هذه القاعدة أنه قد يحكم النص بحكم معين على موضوع ما، والعرف يفهم ثبوت الحكم لموضوع آخر، غير الموضوع الوارد في النص، وذلك بنحو الأولوية القطعية، كتعدية الحكم - مثلاً - من الفرد الضعيف إلى الفرد القوي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١)، فإنه يفهم منه حرمة الضرب بنحو الأولوية القطعية؛ إذ الملاحظ في الحكم المذكور أن ملاك التحريم إنما هو الإيذاء، وهو في الضرب أولى - تحريماً - منه في التأفيف.

ومثله النص الذي يقول: إذا وقع الصائم على أهله اعتق رقبته^(٢)، فإنه قد يقال بأن ثبوت الحكم المذكور فيمن وقع على غير أهله هو ثابت بنحو الأولوية القطعية، وهكذا.

وهنا تنبغي الإشارة إلى أن الأولوية المذكورة لا بد أن تكون محرزة بنحو الجزم عند تعدية الحكم من موضوعه إلى موضوع آخر، وإلا كان ذلك من التمسك بالظن، وهو ليس بحجة^(٣).

(١) الإسراء: ٢٣.

(٢) مضمون الرواية المتقدمة عن الكافي.

(٣) أقول: قد يعبر عن هذه الأولوية القطعية بالفحوى كما أشار إليه الشيخ الأستاذ (حفظه الله) في عنوان القاعدة، وأيضاً قد يعبر عنها بمفهوم الموافقة كما ذكر ذلك الشيخ صاحب الجواهر رحمته، قال: «المعهود من اصطلاحهم أن دلالة الفحوى هي مفهوم الموافقة، وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور باعتبار المعنى =

الجهة الثانية: وجه الاستناد إلى الأولوية القطعية

وقد تسأل عن التوجيه الفني لهذا الاستناد إلى الأولوية القطعية.. وفي هذا المجال يمكن أن نذكر الوجوه الثلاثة الآتية:

الوجه الأول: التمسك بالظهور العرفي

فإنَّ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أَفٌّ﴾^(١)، يكون ظاهراً في حرمة الأف وما زاد، كالضرب والشتم ونحوهما، ولا يكون منحصرأ في حرمة الأف فقط، والظهور حجة كما لا يخفى.

الوجه الثاني: التمسك بحجية القطع

بمعنى أنه ما دما قد قطعنا بحرمة الأف فسوف نقطع بحرمة الضرب فنثبت حرمة الضرب من باب حجية القطع بلا حاجة إلى التمسك بحجية الظهور.

الوجه الثالث: التمسك بفكرة أسلوب المحاورة

من الأساليب المتداولة في المحاورة أن يُذكر الحكم في الأدون ويفهم منه الحكم للأعلى بالأولى.

إنَّ هذه طريقة عرفية في مقام المحاورة، وحيث أنَّ الشارع لم يردع عنها، أو قل: إنَّ الشرع لم يبيِّن له طريقة تغاير هذه الطريقة وقد سكت عنها، الأمر الذي يفهم منه أنه يسلك في كلامه ما عليه بقية الناس في محاوراتهم؛ وهذا يثبت إمضاء

= المقصود من الحكم. انظر: جواهر الكلام ٨: ٢٨٠.

(١) الإسراء: ٢٣.

الشارع لها^(١).

إذن التمسك بالأولوية القطعية شيء مقبول لهذه الوجوه الثلاثة.

لفت نظر:

وهنا نلفت النظر إلى أن كلمة (الفحوى) قد تستعمل في تعابير الفقهاء في أكثر من معنى، فهم تارة يستعملونها بالمعنى المتقدم، أي بمعنى الأولوية، وأخرى يستعملونها بمعنى ظهور الحال، وهذا نظير من فتح باب داره لأجل انعقاد مجلس تعزية مثلاً، ففي مثل هذه الحالة يجوز التوضأ من الماء الموجود بجانب مكان التعزية، وكذلك قضاء الحاجة في المرافقات الموجودة في ذلك المكان، والحال أن صاحب الدار لم يصرح بذلك، أي لم يصرح بالأذن في مثل هذه التصرفات الأخرى، إذ هو قد أذن في الحضور للتعزية فحسب، ولكن رغم هذا يقال إنه بالفحوى يستفاد تجويز مثل هذه التصرفات الأخرى وإذن صاحب الدار، ويقصد من (الفحوى) هنا شاهد ظاهر الحال، أي أن ظاهر حال صاحب الدار أنه يأذن في مثل هذه التصرفات الجزئية.

ومستند الحجية لهذا المعنى الثاني للفحوى هو حجية الظهور، فإن الفحوى ما دامت عبارة عن ظاهر الحال فتكون حجة من باب حجية الظهور، وهو أعم من كونه لفظياً أو حالياً، فإن سيرة العقلاء لم تنعقد على الأخذ بخصوص الظهور اللفظي فحسب وإنما هي تشمل الأعم منه ومن الظهور الحالي.

وهناك أيضاً معنى ثالث للفحوى، وهو مضمون الكلام والمفهوم منه،

(١) وقد يعبر عن هذا المعنى - المشار إليه في هذا الوجه الثالث - بالنبية بالأدنى على الأعلى كما في آية التأنيف المتقدمة، وهناك مورد آخر - معاكس له - يعبر عنه بالنبية بالأعلى على الأدنى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُوا بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكُمْ﴾ آل عمران: ٧٥، فإن الذي يؤدي الأعلى وهو القنطار، فمن طريق أولى يؤدي الأدنى وهو الذرة.. وبهذا المعنى يكون كلا الموردين داخلين تحت هذه القاعدة.

فيقال إنَّ فحوى الكلام كذا، ويقصد منه أنَّ المفهوم منه عرفاً كذا.

فهذه معان ثلاثة لهذه الكلمة، وهي: الأولوية، وشاهد الحال، ومعنى الكلام.. وهي بالمعنى الأول حجة للوجوه الثلاثة المتقدمة، وبالثاني لحجية الظهور، وبالثالث لحجية الظهور أيضاً؛ وذلك أنَّ كلَّ كلام يكون ظاهراً في معناه، فإذا كان اللفظ يدلّ على معنى معيّن، وكان هذا المعنى يفهم منه، فهو حجة فيه لحجية الظهور.



القاعدة التاسعة

لو كان ثابتاً حقاً لاشتهر وبان

وهذه القاعدة لم تذكر في كلمات المتقدمين، وإن كانت مذكورة فهي لم تذكر بهذا الشكل الصريح، وإنما تداول استعمالها لدى المتأخرين، وهي من القواعد الظرفية التي يستعين بها الفقيه وتورث له طمأنينة النفس بصحة الاستنباط.

ومجالات استعمال القاعدة المذكورة متعددة، ونحن هنا نستحضر بعض تلك المجالات، والتي نذكرها على سبيل المثال لا الحصر، وهي:

أ - أن يفترض وجود دليل لفظي ظاهر في معنى معين، ولكن ترفع اليد عن هذا الظهور ويحمل على معنى آخر، تمسكاً بهذه القاعدة، وذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(١)، فإن ظاهر قوله تعالى: ﴿فَاسْتَعِذْ﴾ هو وجوب الاستعاذة عند قراءة القرآن الكريم.. ولكن هل يفتي الفقيه على طبق الظهور المذكور؟ الجواب: كلا.. لماذا؟ ذلك أن الفقيه إنما يرفع يده عن هذا الظهور في الوجوب ويحمّله على الاستحباب من جهة أن الاستعاذة لو كانت واجبة لاشتهر أمرها بين الفقهاء والمشرّعة؛ إذ الفقهاء يلزمهم الإفتاء بذلك، كما أن المشرّعة يلزمهم الالتزام بهذه الفتوى، فإن القضية المذكورة قضية ابتلائية يواجهها المؤمنون صباحاً ومساءً عند قراءتهم للقرآن الكريم، ويلزم أن يكثر السؤال بلحاظها ويشتهر الإفتاء في أمرها.. والحال أننا لم نجد أحداً من الفقهاء يفتي بذلك، كما أن سيرة المشرّعة ليست على هذا النحو من الالتزام بالاستعاذة عند قراءة القرآن الكريم.

فالوجوب المستفاد من ظاهر الآية الكريمة لو كان ثابتاً حقاً لاشتهر وبان، وعدم اشتهاه دليل على نفيه، فلا يلتزم الفقيه آنذاك بالظهور المذكور، ويحمل الحكم فيه على الاستحباب للنكتة المزبورة.

ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(١)، فإن ظاهر الآية الكريمة هو الوجوب، أي وجوب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن الكريم، مع ملاحظة أن المراد من الاستماع والإنصات في المقام ليس هو السكوت أو عدم التكلم فحسب بل هو توجيه الذهن والنفس إلى القرآن عند قراءته.

وهذا المعنى - أي وجوب الاستماع والإنصات - لم يلتزم به فقيه أو متشرع؛ إذ لا يوجد متشرع يحمل أنه لو قرء القرآن يلزمه - إضافة إلى السكوت - أن يُبقي ذهنه متوجّهاً إلى القرآن بكّله، إنّه شيء غير محتمل جزمًا، وليست عليه سيرة المتشريعة، بل ولا فتوى الفقهاء.

فالوجوب المذكور لو كان ثابتاً حقاً لاشتهر وبان، فعدم اشتهاه يكشف عن عدمه.

ومن أمثلة ذلك أيضاً مسألة الغُسل للإحرام، فقد ورد في بعض الروايات بيان كيفية الإحرام، وفي جملة تلك كيفية يذكر الغسل^(٢)، ولكن هل نأخذ بهذا الظهور ونحكم بالوجوب؟ الجواب: كلا. وذلك لأنّ المسألة المذكورة هي مسألة ابتلائية، فلو كان الوجوب ثابتاً حقاً لاشتهر وبان، وصار الحكم المذكور مشهوراً بين الفقهاء، فعدم اشتهاه يكشف عن عدم ثبوته، ومعه يحقّ لنا أن نرفع اليد عن ظهوره في الوجوب ونحمّله على الاستحباب.

(١) الأعراف: ٢٠٤.

(٢) كما في قوله ﷺ: «ثم استك واغتسل وألبس ثوبيك»، باب كيفية الإحرام من أبواب الإحرام، الحديث ٨، ومسائل الشيعة ٩: ١١.

ب- ومن تلك المجالات التي تستعمل فيها القاعدة المذكورة: إمضاء السيرة العقلائية، فإنه توجد سيرة لدى العقلاء على التمسك بالظهور، فيقال في إثبات حجّة هذه السيرة: أنّ الشارع لو لم يرتض بهذه السيرة لكانت له سيرة أو طريقة أخرى مغايرة في مقام التفهيم والتفهم والمحاورة، ويلزم من ذلك اشتهاار الطريقة المذكورة، لأنّ المسألة ابتلائية، وعدم اشتهاار طريقة أخرى مغايرة لما عليه العقلاء يكشف عن رضا الشرع بهذه السيرة العقلائية وإمضاءها.

ج- إذا فرض أنّ مسألة ما قد اشتهاار في حقّها حكم معيّن، ولكن لا يوجد نصّ لفظي ينفي ذلك الحكم أو يثبتّه، فإنه يمكن التمسك بهذه القاعدة لإثبات الحكم المذكور في هذه المسألة وهذا المعنى يمكن التمثيل له بمسألة الإجارة هل هي لازمة أو لا. فإنه لو فرض أنّنا لم نستفد من أيّ دليل لفظي كونها لازمة، وقلنا أنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لا يمكن التمسك به، أو أنّه يمكن ذلك ولكن أردنا أن نضيف إليه دليلاً آخر، فبالإمكان أن نستدلّ على ذلك ونقول:

إنّ المعروف بين الفقهاء والمتشرّعة لزوم الإجارة، وبما أنّ هذه المسألة - أي مسألة الإجارة - قضية ابتلائية، فهي يلزم أن يكون حكمها من حيث اللزوم والجواز واضحاً، وحيث أنّ الجواز ليس هو الحكم الواضح بين الفقهاء والمتشرّعة، فهذا المعنى يكشف عن كون الحكم الشرعي هو اللزوم؛ وإلاّ - أي لو كان الحكم هو الجواز - لاشتهاار ذلك وبان بين الفقهاء والمتشرّعة، وكان شيئاً معلوماً، وبما أنّه ليس كذلك، فيكون الحكم هو اللزوم.

الدليل على حجّة هذه القاعدة:

ما تقدّم كان بعض المجالات لتطبيق القاعدة المذكورة.. ولكن يأتي السؤال عن حجّيتها؟

وفي هذا الجانب نقول: إنّ الدليل على حجّة القاعدة المذكورة هو الاطمئنان

أو القطع، فإنَّ الفقيه يحصل له الاطمئنان بل القطع أحياناً بكون الإجارة لازمة مثلاً، أو كون الغُسل للإحرام ليس واجباً، وحيث أنَّ الاطمئنان أو القطع حجة فتثبت حجة هذه القاعدة من جهة حجة الاطمئنان والقطع؛ وإلاَّ فهي بنفسها ليست حجة ولا عبرة بها، بل العبرة بما تورثه من الاطمئنان والقطع.

الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم:

وهنا قد يخطر إلى الذهن هذا السؤال فيقال: ما الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم، فإنه يذكر في بعض الأحيان أنَّ الشيء الفلاني لا دليل على حرمة، وعدم الدليل على الحرمة هو بنفسه دليل على العدم؟

والجواب: أنَّ هذه القاعدة -أي قاعدة عدم الدليل دليل العدم- يقصد منها خصوص البراءة، فالشيء المشكوك حرمة يقال هو حلال، لأنَّ عدم الدليل على الحرمة دليل على عدمها واقعاً، فمجال القاعدة المذكورة خاص لإثبات البراءة.

وأما قاعدة: لو كان ثابتاً حقاً لاشتهر وبان، فهي لا تختص بالبراءة، ففي المجال الأول لتطبيقها -مثلاً- نلاحظ أنَّه قد تمسكنا بها لتغيير ظاهر النص من الوجوب إلى الاستحباب، أي من وجوب الإنصات واستماع القرآن الكريم إلى استحباب ذلك، وهذا كما هو واضح أجنبني عن البراءة، وهكذا الحال في المثال الثالث.

فالفرق واضح بين القاعدتين.

الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة الارتكاز المتوارث:

هناك قاعدة ثانية قد يستعان بها في بعض الموارد لإثبات بعض الأحكام، فمثلاً في باب الوضوء والصلاة والغسل والصوم والاعتكاف وغير ذلك نقول إنَّ هذه الأمور هي أمور عبادية.. ولكن ما هو الدليل على كونها عبادية؟!!

من الصعب أن نجد رواية تدلُّ على ذلك، ولكن أحد طرق إثبات عباديتها

هو الارتكاز المتوارث؛ إذ المرتكز في أذهان المتشرّعة - وأقصد بهم الفقهاء هنا - بقطع النظر عن الروايات أو غير ذلك، أنّ الوضوء هو أمر قريّ، وهذا الارتكاز توارثه الفقهاء المعاصرين عن الفقهاء الذين قبلهم، وتوارثه الذين قبلهم عن الذين سبقوهم، وهكذا حتّى نصل إلى زمن المعصوم عليه السلام، ولا يوجد منشأ لتلقي هذا الأمر إلا معدن العصمة والطهارة، وبذلك ثبت عبادة هذه الموارد، ومعه يلزم على المكلف الإتيان بقصد القرية إذا أراد الوضوء أو الصلاة أو الصوم أو الإعتكاف ونحوها.

وهذا الارتكاز المتوارث الذي أثبتنا من خلاله اعتبار قصد القرية في مثل هذه الموارد، هو شيء آخر يباين قاعدة (لو كان ثابتاً لاشتهر وبان).

نعم، هما قد يتفقان من حيث النتيجة، إلا أنّ الطريق الموصل إليها يكون مختلفاً، فإذا أردنا أن نطبق قاعدة: (لو كان ثابتاً لاشتهر وبان) في موضوع عبادة الوضوء مثلاً، نقول: إنّ مسألة الوضوء هي مسألة ابتلائية، فيلزم أن يكون حكمها من حيث قصد القرية واضحاً، ولو كان ذلك الحكم هو عدم الوجوب لكان هو المشهور، والحال أنّ المشهور هو العكس، فنثبت وجوب قصد القرية في الوضوء.

فهذا الطريق في إثبات عبادة الوضوء يختلف عنه في الارتكاز المتوارث لإثبات الأمر المذكور؛ فإنّ طريق الارتكاز المتوارث لا يأخذ ابتلائية المسألة عنصراً أساسياً في إثبات مدّعه، بل هو يستند إلى أمر وجداني فقط وهو وجود الارتكاز عند المتشرّعة، فيطرح بلحاظه هذا التساؤل: من أين نشأ الارتكاز المذكور؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد معلول بلا علّة.. وهكذا حتّى يصل إلى مدّعه.

فهو ينطلق من شيء آخر يختلف عن قاعدة: (لو كان ثابتاً لاشتهر وبان).

الفرق بين الارتكاز التشريعي والارتكاز العقلائي:

وينبغي التفرقة هنا بين الارتكاز التشريعي والارتكاز العقلائي، فالارتكاز

المشرعي ناظرًا إلى المشرّعة بما هم مشرّعة، وارتكازهم يختصّ بالقضايا الشرعية فقط، ففي موضوع قرينة الموضوع مثلاً لا يصحّ أن نقول إنّ المرتكز في أذهان العقلاء ذلك؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء - لا بما هم مشرّعة - لا ربط لهم بالوضوء ونيتّه، بل هو ارتكاز مشرّعي خاصّ بالقضايا الشرعية فقط، بخلافه في القضية التي تقول: (من حاز ملك)، فإنّ هذه القضية مرتكزة في أذهان العقلاء، وموجودة منذ وجود العقل والعقلاء، ولا ترتبط بشريعة معينة، وحيث إنّ الشارع قد سكت عن الارتكاز المذكور ولم يردع عنه، لاحتمال أنّ العقلاء يطبقونه يوماً في المجال الشرعي، فعدم الردع دلّ على الإمضاء.



القاعدة العاشرة

التمسك بالعرف

يرجع الفقهاء في كثير من الموارد إلى العرف، ولكن في المقابل توجد موارد أخرى يمتنع فيها الرجوع إليه، ونحن هنا نريد أن نتعرف على تلك الموارد التي يجوز فيها الرجوع إليه ونميزها عن غيرها^(١).

الموارد التي يجوز فيها الرجوع إلى العرف:

المورد الأول: تشخيص معاني الألفاظ:

إذا ورد لفظ في رواية ما، ولم نجزم بالمقصود منه، فهنا يمكننا الرجوع إلى العرف في تشخيص المراد.

والوجه في ذلك: أن المتكلم حينما يوجه كلاماً إلى العرف فظاهر حاله أنه يريد ما يفهمه العرف، وحيث أن الظهور الحالي كالظهور اللفظي المستدل على حجّيته بالسيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع فيثبت بذلك حجّية الرجوع إلى العرف في المورد المذكور.

(١) ستأتي الإشارة من ساحة الشيخ الأستاذ (حفظه الله) في ختام البحث بأن المراد من العرف: هو مجموع السلوك والارتكازات التي عليها الناس. وهو ينقسم إلى قسمين: عرف عام، وعرف خاص، والمراد من الأول ما عليه عامة الناس من دون اختصاص بفئة دون أخرى، كالتمسك بالظهور وخبر الثقة.. والمراد من الثاني ما عليه فئة دون أخرى، كالوقوف للقدام ومعانقته إحتراماً.

وهنا نريد أن نلفت النظر إلى هاتين القضيتين:

الأولى: أن الرجوع إلى العرف لا يقتصر على تحديد المدلول المطابقي فقط، وإنما يتعداه إلى الأعم من ذلك، ففي مثل قوله ﷺ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١)، نرجع إلى العرف لتعميم الحكم إلى غير الثوب كالعباءة من الملبوس، بل وغير الملبوس كالبطانية والأفرشة استناداً إلى قرينة مناسبات الحكم والموضوع، والرجوع المذكور إلى العرف إنما يكون من باب تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية للثوب، وليس لتشخيص المعنى المطابقي، بل لتعميم حكم المعنى المطابقي إلى أنحاء القماش الأخرى، وهذا الرجوع هو حجة أيضاً؛ إذ ظاهر حال المتكلم أنه يريد المفهوم حسب ما تقتضيه أساليب المحاورة، ومن المعلوم أن مناسبات الحكم والموضوع هي جزء من أساليب المحاورة.

وأيضاً قد نرجع إلى العرف في تشخيص المعنى المقصود للمتكلم رغم مخالفته للغة، وذلك فيما لو أدخلنا في الحساب البيئة والمحيط الاجتماعي الذي صدرت فيه الجملة. كما لو فرض أن شخصاً نذر بأن يصلي صلاة الليل، وفي حالة عدم صلاته فإنه سيتصدق على الفقراء بكذا مبلغ، فإنه إذا فرض أن الشخص المذكور قد مرض في ليلة من الليالي ولم يصل صلاة الليل، فهل يجب عليه التصديق أو لا؟! إنما إذا سائرنا الألفاظ على مستوى معانيها اللغوية، فقد يقال إن المناسب هو ثبوت التصديق في حقه، ولكننا إذا لاحظنا المحيط والبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها هذا الشخص وعلمنا أن الناس عادة يقصدون في مثل نذرهم هذا أداء التصديق في غير هذه الحالة التي يكون فيها مرض أو ما شاكل ذلك، فإننا قد نحكم بعدم وجوب التصديق.

فهنا الرجوع إلى العرف لم يكن من باب تشخيص المعنى المطابقي ولا من باب تنقيح المناط بل من باب تشخيص مقصود المتكلم بلحاظ بيئته ومحيطه الاجتماعي.

(١) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

وبالجملة: أنَّ الرجوع إلى العرف في تشخيص المعنى المقصود من الكلام قد يكون أعمّ من كونه تشخيصاً مدلول مطابق لغوي أو لا.

القضية الثانية: أنَّ الرجوع إلى العرف إنّما هو حجة لتشخيص ما هو المفهوم في عصر صدور النصّ، ولا يكفي تشخيصه للمفهوم في زماننا فيما إذا لم يكن عين المفهوم في ذلك الزمان، فإنّ ظاهر كلّ شخص أنّه يقصد من ألفاظه المعاني المتداولة في عصره لا المعاني المألوفة بعد ألف سنة.. ومن هنا تولدت مشكلة، حاصلها:

أنّ العرف إنّما يشخص المقصود من الألفاظ في زماننا هذا، ولا يشخص ما هو المفهوم في ذلك الزمان لعدم معاصرته له، ومعه قد يشكل الرجوع إلى العرف في فهم مداليل الألفاظ من النصوص الواردة إلينا من قبل ألف سنة أو يزيد، لاحتمال اختلاف المقصود بين العرفين الحالي والسابق؟!

وفي الجواب عن هذا الإشكال نقول: يوجد هناك أصل عقلائي يسمّى بأصالة الثبات في اللغة، حاصله: أنّه متى ما شكّ في تغيّر معنى من المعاني للفظ من الألفاظ، فإنّه يبنى على عدم حصول هذا التغيّر.

ولعلّ المنشأ للأصل المذكور أنّ حصول التغيّر في معاني الألفاظ هو أمر بطيء جداً، أو نادر وهو لأجل ندرته وبطئه يبنى العقلاء على عدم حصول التغيّر. إلّا أنّ المطلب المذكور - أي معرفة المنشأ لهذا الأصل - ليس بالأمر المهم، وإنّما المهم هو النتيجة، أي بناء العقلاء على عدم التغيّر في معاني الألفاظ عند الشكّ فيها.

ويمكن الاستدلال لهذا الأصل بملاحظة جملة من المنبهات، منها:

أ - أنّ سيرة العقلاء قد جرت على مراجعة الكتب القديمة ومطالعتها - كتاريخ الطبري ونهج البلاغة ودواوين الشعر العربي ونحوها - والأخذ بظواهرها المفهومة في عصر التأليف، وحيث أنّ هذه السيرة يحتمل تطبيقها يوماً

ما على النصوص الشرعية، فالسكوت عن ردعها يدلّ على إمضاءها.

ب - التمسك بسيرة المتشريعة من أصحاب الأئمة المتأخرين عليه السلام، فإنهم كانوا يتمسكون بظواهر النصوص الصادرة عن الأئمة المتقدمين عليه السلام، وهو يدلّ على المطلوب؛ إذ بعد فرض كونهم متشرّعة فهذا ملازم لأخذ ذلك عن المعصوم عليه السلام، وإلا يلزم عدم كونهم متشرّعة.

ج - إنّ النصوص الشرعية قد أمرتنا بالرجوع إلى كتاب الله، وسنة نبيّه صلى الله عليه وآله، وأهل بيته الكرام عليه السلام، فلو لم يكن هذا الأصل العقلاني ثابتاً لتعسّر أمر الرجوع إلى هذه المصادر، لأنّ العمل بنصّ ما هو فرع تشخيص المراد منه، فإذا تعذّر تشخيص المراد منه في عصر صدوره، كان أمر التمسك به متعذّراً أيضاً.

د - إنّ عدم الأصل المذكور لازمه سدّ باب الاجتهاد والاستنباط، لتعذّر تشخيص المراد على الفقيه من معاني الألفاظ، وبالتالي عدم القدرة على الإفتاء.. وهو أمر غير محتمل جزماً.

والحاصل: أنّ هذه منبهات أربعة على هذا الأصل العقلاني، الدال على عدم التغيّر في معاني الألفاظ..

استدراك:

ولكننا نستدرك ونقول إنّ التمسك بهذا الأصل وجيه ما لم تكن هناك قرائن تشير إلى حصول التغيّر في المعنى، كما نلاحظ ذلك مثلاً في كلمتي (الشكّ) و(الظنّ)، فإنّ (الشكّ) في زماننا يستعمل بمعنى تساوي الطرفين، و(الظنّ) بمعنى رجحان أحد الطرفين على الآخر دون أن يصل إلى درجة الجزم، ولكن المؤشرات تشير إلى أنّ المعنى المذكور هو شيء جديد قد حصل بسبب دراسة المنطق اليوناني ودخوله إلى الثقافة العربية والإسلامية، فالمنطقيون هم الذين اصطالحوا هذا المعنى، ولا معنى لأن نعتم المصطلحات المنطقية على النصوص الشرعيّة. ولذا

نجد أن أهل اللغة يفسرون الشكّ بخلاف العلم، فكّل ما ليس بعلم يطلقون عليه عنوان الشكّ ولا يقتصرون على حالة تساوي الطرفين، وهكذا بالنسبة إلى كلمة الظنّ، فإنّ المناطقية يريدون منها معنى الرجحان لا الجزم، ولكنها في اللغة قد تطلق حتّى على العلم واليقين، بل نلاحظ أنّ القرآن الكريم قد استعمل هذه الكلمة في مورد الجزم واليقين أيضاً^(١).

والخلاصة: أنّ الرجوع إلى أصالة عدم حصول التغيّر في المعاني يختصّ بحالة عدم وجود قرائن تساعد على حصول التغيّر.

الردّ على صاحب الحقائق ثنّث:

ويوجد لصاحب الحقائق ثنّث كلام في حدائقه يظهر منه عدم قبوله بمرجعية العرف وقد ذكر ذلك في مسألة المحرّم إذا قتل حمامة في الحلّ، فقد دلّت الرواية على أنّ عليه شاة، وقد وقع كلام بين الفقهاء بأنّه ماذا يقصد من الحمامة؟ هل المقصود منها ما كان لها هدير^(٢) وتعب^(٣) الماء^(٤)، أو أنّ المقصود ما كان لها طوق في عنقها^(٥)؟!

وفي هذا المجال ذكر صاحب المدارك ثنّث كلاماً قال فيه: نحن نترك ما ذهب إليه أهل اللغة ونذهب إلى العرف فما صدق عليه أنّه حمامة نأخذ به، وإذا لم يصدق عليه نتركه.

(١) استعمال الظنّ في مورد العلم واليقين قد ورد في مواضع متعددة من القرآن الكريم، نذكر منها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة: ٤٦، وقوله تعالى: ﴿وُظُنُّوا مَا لَهُمْ مِنْ مَّجِيسٍ﴾ فصلت: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿وَوَظَنَ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتْنَاهُ﴾ سورة ص: ٢٤، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾ الحاقة: ٢٠، وغيرها.. انظر: تفسير الميزان - للسيد الطباطبائي - في بيان الموارد المتقدمة.

(٢) الهدير: تواتر الصوت، ويهدر: يواتر صوته، أي يرجعه بنحو متواصل.

(٣) يعب الماء: أي يشربه من غير مص ولا يأخذه بمنقاره قطرة قطرة كالذجاج والعصافير.

(٤) قال في "الحقائق": (ونسب هذا القول في المدارك إلى الشيخ وجمع من الأصحاب، وقال: لم أقف

عليه فيها وصل إلينا من كلام أهل اللغة). [الحقائق الناضرة ١٥: ٢١٨]

(٥) ذهب إليه العلامة الحلي ثنّث في المنتهى والتذكرة وغيرها. [المصدر السابق]

قال ثننث: (والذي تقتضيه القواعد وجوب الحمل على المعنى العرفي إن لم يثبت اللغوي)^(١). انتهى

فهنا نلاحظ أن صاحب المدارك ثننث قد رجع إلى العرف في تشخيص المراد من (الحمامة) في هذه المسألة.

وعلق عليه صاحب الحقائق قائلا:

أولاً: أن العرف قد يختلف باختلاف الأقاليم، فقد يقول بعضهم أن هذا (أو هذه)^(٢) حمامة، وأما البعض الآخر فقد يقول هذا ليس بحمامة، ولا يمكن أن نحول أحكام الشارع (التي هي أمور منضبطة) على العرف (الذي يكون مختلفاً وغير منضبط).

ثانياً: لو تنزّلنا وافترضنا بأن العرف متفق ومنضبط في تشخيصاته، ولكن مع ذلك لا نرجع إليه؛ لأن المدارك إنما هو على عرف عصر الأئمة عليه السلام وليس عرف كل زمان ومكان، وحيث إذ عرفنا عرفهم عليه السلام أخذنا به، وإن لم نعرفه فلا بد من الإحتياط.

جاء في « الحقائق »: (وقال سبطه في المدارك بعد ذكر التعريفين المتقدمين: والذي تقتضيه القواعد وجوب الحمل على المعنى العرفي إن لم يثبت اللغوي...

أقول: فيه (أولاً) إنك قد عرفت في غير موضع من ما تقدّم... العرف لا انضباط له في حدّ ولا نهاية له في عدّ، فلكل إقليم عرف يعمل أهله عليه، ومن ذا الذي يدعي الإطلاع أو يمكنه تعرف عرف جميع الناس في أقطار العالم، والأحكام الشرعية أمور مضبوطة معينة لا تغير فيها، فكيف تناط بالعرف الذي هو على ما عرفت؟!!

و(ثانياً): إن الاستفادة من الأخبار التي هي المرجع وعليها المعول في الإيراد

(١) مدارك الأحكام - السيد محمد العاملي - ٣٣٧.

(٢) ينبغي الملاحظة بأن كلمة (حمامة) تطلق على ذكر الحمام وعلى إنشاء أيضاً [كما في المصباح المنير للفيومي، حرف الحاء: حمم]، ومن هنا صح استعمال ضمير التأنيث والتذكير فيها.

والإصدار هو أنه يجب الرجوع في كل حكم حكم جزئي جزئي إلى عرفهم عليه وما ورد عنهم عليه فإن ثبت هناك شيء وجب الأخذ به، وإلا وجب الوقوف على ساحل الاحتياط^(١). انتهى

والمهم في كلامه هو ما ذكره في رده الأول الذي صرح فيه بعدم الرجوع إلى العرف، فهو كما يبدو بلحاظ قوله: (إنك قد عرفت في غير موضع من ما تقدم)، أنه كلام سيال منه ثُمَّ يسري في جميع الموارد ولا يختص بالموارد الذي بأيدينا.

ولنعلق أولاً على ما ذكره في الجواب الثاني الذي جاء فيه بأن اللازم هو الرجوع إلى عرف الأئمة عليه وليس كل عرف، وقال بأن ذلك هو المستفاد من الأخبار، ولا ندرى - واقعا - هل يوجد مثل هكذا خبراً أو أخبار تقول بلزوم الرجوع إلى عرفهم عليه حصرًا؟! إنه من المستبعد ذلك، ولو كان لا طلعنا عليه صاحب الحدائق ثُمَّ نفسه، فهو صاحب الإطلاع الواسع في أخبار أهل البيت عليه !!

ومع ذلك نقول: نحن نسلّم بهذه المقالة ولكن ليس لما أفاده ثُمَّ، بل لنكتة أخرى، وهي: أن الانسان العرفي حينما يتكلّم فهو يتكلّم وفق المفاهيم المألوفة في عصره - أي في عصر صدور النصّ أو الكلام منه - لا وفق المفاهيم التي تكون مألوفة بعد فترة زمنية طويلة، وهو ثُمَّ كان بإمكانه أن يستعين بهذه النكتة ولا يحتاج إلى موضوع الرجوع إلى الأخبار.

ولكننا مع ذلك يمكننا أن نثبت بأن ما موجود من معنى في زماننا هو نفسه المعنى الموجود في عصر الأئمة عليه، وذلك من خلال أصالة الثبات في اللغة وعدم النقل التي تقدمت الإشارة إليها بالوجوه والمنتبهات الأربعة.

وأما ما ذكره في جوابه الأول بأن أحكام الشرع منضبطة بينما العرف ليس منضبطا ومختلفا، وهذا يلزم منه تغيير الأحكام الشرعية فكيف نرجع إليه، فيرد عليه:

إن اختلاف العرف لا يوجب اختلاف الحكم الشرعي، بل الحكم الشرعي يبقى واحداً غايته يكون التغير في المصاديق فقط دون المفاهيم.. بيان:

في باب الربا مثلاً قد دلّ النصّ على عدم جواز بيع كلّ مكيل أو موزون بمثله زيادة، فإنّ هذا مفهومٌ واحدٌ منضبطٌ، ولكن مصداقه قد يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، فقد يكون الشيء في زمانٍ أو مكانٍ من المكيل والموزون فيتحقّق فيه الربا، بينما في مكانٍ أو زمانٍ آخر لا يكون كذلك فلا يتحقّق فيه الربا، فالبيض مثلاً قد يباع في مكانٍ ما بالوزن ويباع في مكانٍ آخر بالعدد، وهذا لا يعني أنّ الحكم الشرعي قد اختلف أو تغيّر بل هو باقٍ كما هو، وإنّما الاختلاف هو في تطبيق المفهوم على المصداق لا أكثر.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَعَدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١)، فإنه حكمٌ واحدٌ منضبطٌ، فإعداد القوّة في ذلك الزمن يكون من خلال إعداد السيوف والدروع والخيّل والسهام وما شاكل ذلك، أمّا في زماننا فيكون من خلال إعداد الطائرات والدبّابات وغير ذلك، وهذا لا يعني أنّ ذلك المعنى للحكم الإلهي قد اختلف ولم ينضبط بل هو واحد، غايته أن الاختلاف حصل في المصاديق فقط.

وهكذا في موضوع المعاشرة بالمعروف بالنسبة إلى الزوجة في قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)؛ إذ المعاشرة بالمعروف في ذلك الزمان قد يكتفي لها بتهيئة غرفة في البيت ويشترى لها ثوباً أو ثوبين في السنة، أمّا الآن فالمعاشرة بالمعروف قد تحتاج إلى بيتٍ أو شقّة ولا يكتفي بثوب أو ثوبين في السنة.

إنّ هذا الاختلاف هو اختلاف في المصداق فقط، وإلاّ فحكم المعاشرة بالمعروف ثابت شرعاً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً صلة الرحم، ففي ذلك الزمان كانت الصلة بأن تذهب إلى بيت الرحم، أمّا الآن فصارت أسهل وذلك بأن تتصل بهم تلفونياً، وهذا الأمر يختلف بحسب درجة القرابة فابن العمّ أو الخال قد يحتاج إلى

(١) سورة الأنفال: ٦٠.

(٢) سورة النساء: ١٩.

الإتصال به مرةً واحدةً في الشهر، أما الوالدان فقد لا يكون الإتصال التلفوني كافياً بل لابدّ من زيارتهم.

وهذا كلّ - كما ترى - هو اختلافٌ في التطبيقات والمصاديق فقط، وليس اختلافاً في المفهوم المستفاد من الشرع، بل المفهوم يبقى واحداً ومنضبطاً ولا اختلاف فيه، وبالتالي لا يلزم ما ذكره **ثُمَّ**.

وبهذا - أيضاً - تنحلّ مشكلة ربط الثابت بالمتغيّر؛ لأنّ من أحد الإشكالات التي يوردها البعض على الإسلام هو أنّكم تقولون بأنّ الإسلام هو خاتمة الأديان فلا دين ولا شريعة بعده، والحال أنّ العالم في تطوّر مستمر، فكيف يواكب هذا الثابت (الإسلام) أوضاع العالم المتغيّرة والمتطورة بحيث يكون تشريعاً مناسباً لها.. إنّه لا يمكن أن يكون هو الدين الخاتم!!؟

والجواب: صحيحٌ أنّ أحكام الإسلام هي أحكام ثابتة ولا تتغيّر، وأنّ حلاله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، إلا أنّ تطبيقات هذا الحكم الشرعي قابلة للاختلاف بحسب اختلاف الأزمنة، فمثل قوله تعالى الذي تقدمت الإشارة إليه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾، هو من حيث المفهوم شيء واحد لا يتغيّر إلى يوم القيامة، وهو قانونٌ تحتاج إليه البشرية في كلّ زمان ومكان، إلا أنّ تطبيقاته ومصاديقه تختلف من زمان إلى آخر كما تقدّم بيانه.

وهكذا الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾، وهكذا الحال بالنسبة للحكم الشرعي: (كلّ مكيل أو موزون إذا بيع بمثله مع زيادة يحصل الربا).

فتحصّل مما تقدّم: بأنّ الإسلام هو دين شامل يشمل بأحكامه كلّ الأزمنة؛ لوجود المفاهيم الكلية فيه التي تستوعب التغيّر والتطور المستمر في العالم وتفتح المجال لتطبيق المصاديق الملازمة لكلّ زمان ومكان.

المورد الثاني: تحديد الشروط الضمنية

من الموارد التي يرجع فيها إلى العرف هو تحديد الشرط الضمني، فإنَّ الشرط تارةً قد يصرَّح به ويذكر في العقد، وأخرى قد يكون ضمناً كاشتراط عدم العيب أو الغبن في المعاملة، فإنَّه لوضوحه وتباني الطرفين عليه لا يذكر في العقد، إلاَّ أنَّه ثابت لقضاء العرف بذلك.

وفي مناسبة ما تعرَّض الشيخ الأعظم رحمته في «المكاسب» إلى المستند في خيار الغبن، فقال مرَّةً أنَّ المستند هو الإجماع، وقال في أخرى أنَّه حديث نفي الضرر^(١)، بدعوى أنَّ لزوم المعاملة الغبية يشتمل على ضرر في حقَّ المغبون.. ولسنا الآن بصدد التعليق على الاستدلال المذكور من حيث الصَّحَّة والعدم، ولكننا نقول إنَّه كان بإمكان الشيخ رحمته أن يستند إلى دليل ثالث هو أخصر وأجود من الدليلين المتقدِّمين، وهذا الدليل هو التمسك بفكرة الشرط الضمني، فيصير المورد من موارد خيار تخلف الشرط؛ إذ أنَّ كلَّ متعاقدين ما داما عاقلين، فهما يقصدان ويشترطان البيع والشراء على أن لا يكونا مغبونين، فعدم غبية المعاملة مأخوذ كالشرط ضمنها، ولكن لا يصرَّح به لوضوحه، وهكذا الحال بالنسبة إلى خيار العيب، فهو ثابت من خلال فكرة الشرط الضمني، فالمتعاقدان متباينان على الإقدام على المعاملة شريطة عدم العيب.

ومن هذا القبيل أيضاً مسألة عمل الزوجة في بيت زوجها، فإنَّ حقَّ الزوج على زوجته إنَّما ينحصر في شيئين، الأول: حقَّ الفراش، والثاني: عدم الخروج من البيت إلاَّ بإذنه. وأما ما زاد على ذلك كأن تطبخ له الطعام أو تغسل الملابس أو تنظف البيت، فهذا ليس حقّاً له عليها، ولكن يمكن أن يقال بقضاء العرف بوجود شرط ضمني أثناء عقد النكاح بذلك.. وقد يكون هذا المعنى متعارفاً ومتسالمًا عليه في القرى والأرياف، بمعنى أنَّ من يقدم على الزواج في هذه المناطق فإنَّه يقصد عند زواجه هذه الأمور إضافة للحقَّين المتقدِّمين، وأمَّا أن يكون هذا المعنى هو المتعارف في المدن، فهو أوَّل الكلام.

(١) انظر: كتاب المكاسب - للشيخ الأنصاري - ١٥٨: ٥ - ١٦١.

المورد الثالث: تحديد المصداق

وأيضاً من الموارد التي يصحُّ الرجوع فيها إلى العرف هو إثبات المصداق في حالة عدم تعرّض الشرع إلى ذلك، وهذا كما في مثل قوله تعالى: ﴿وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١)، ففي هذه الآية الكريمة نجد أنّ المولى سبحانه وتعالى قد أمر بمعاشرة الزوجة بالمعروف، ولكنه لم يتعرّض إلى كيفية هذه المعاشرة بالمعروف، وعدم تعرّضه إليها يعني إيكال المطلب إلى العرف، ومن هنا نجد أنّ تحديد هذه المعاشرة قد يختلف من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى زمان، بل ومن قبيلة إلى قبيلة، ففي الزمان القديم - مثلاً - كانت الزوجة تكتفي بغرفة واحدة لها، ولكن في زماننا هذا يقضي العرف أن تكون لها شقة لوحدها مثلاً، وأن تتوفر لها المستلزمات كاملة وما شاكل ذلك.

وأيضاً نجد مثل هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مِمَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢)، فالإعداد في ذلك الزمان السابق كان يقتصر على مجرد السيوف والخيل والرماح ونحوها، بينما في هذا الزمان هو يشمل الطيارة والدبابة بل وحتى السلاح النووي إن وجد.

فهنا في هذه الموارد وأمثالها يكون تحديد المصداق من شؤون العرف ومختصاته.

المورد الرابع: تحديد المداليل الإلزامية العرفية

وتمايرجع فيه إلى العرف هو تحديد المداليل الإلزامية العرفية للدليل، كما في دليل طهارة الخمر بانقلابها خلاً، فإنّه بالمطابقة يدلّ على طهارة الخمر بالانقلاب، وبالاتزام العرفي على طهارة الإناء بالتبع؛ إذ الحكم بطهارة الخمر دون الإناء وإن كان وجيهاً عقلاً، إلّا أنّه مرفوض عرفاً، للغوية الحكم بطهارة الخمر إذا افترضنا أنّه سيتنجّس بالنجاسة العرضية بسبب الإناء.

(١) سورة النساء: ١٩.

(٢) سورة الأنفال: ٦٠.

فالحكم بطهارة الخمر بالانقلاب يفهم العرف منه طهارة الإناء بالتبع أيضاً، ولذا يحكم الفقهاء بطهارة إناء الخمر.. فالدلالة المذكورة هي دلالة إلزامية للدليل قد استفدنا تحديدها من العرف.

المورد الخامس: الرجوع في تحديد العادة والسيرة والسلوك

ومن الموارد التي يرجع فيها إلى العرف هو الاستعانة به في تحديد العادة أو السلوك أو السيرة لإثبات بعض المسائل التي لها دخل في استنباط الحكم الشرعي، كما لو أننا أردنا مثلاً إثبات حجّة الظهور أو خبر الثقة من خلال السيرة المعاصرة، فإننا نقول: إنّ السيرة في زماننا قد انعقدت على التمسك بالظهور أو بخبر الثقة، وهذا ممّا لا شك فيه، ثمّ نضمّ إلى ذلك مقدّمة أخرى - بلحاظ أنّ الأذواق العرفية لا تختلف عادة باختلاف الأزمان -، فنقول: إنّ هذا السلوك لو لم يكن مرضياً عند الشارع لردع عنه ومنع منه، وعدم الردع يدلّ على الإمضاء.. وبذلك تثبت حجّة الظهور، أو حجّة العمل بخبر الثقة.

هذه هي بعض الموارد التي يجوز فيها الرجوع إلى العرف.

الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع إلى العرف:

ذكرنا في أوّل البحث أنّه توجد موارد لا يجوز فيها الرجوع إلى العرف، ومن هذه الموارد:

الأوّل: الرجوع إليه في تحديد المصداق بعد تحديده للمفهوم

في بعض الأحيان قد نرجع إلى العرف في تحديد المفهوم، كما لو ورد لفظ خاص وقد رجعنا إلى العرف في تحديد معناه، فهنا لا يجوز أن نرجع إليه ثانية في تحديد المصداق لذلك المفهوم.

فمثلاً مفهوم (الموت)، الذي هو مفهوم تترتب عليه جملة من الأحكام

كالإرث ووجوب التغسيل والدفن وغيرها، نرجع إلى العرف في تحديد معناه، وهو يقول في هذا الجانب أن الموت يعني عدم تحرك القلب، فموت القلب هو موت الإنسان.. وأما إذا توقّف دماغ الإنسان عن الحركة، فهنا هل ننصت إلى من يقول - كالأطباء مثلاً - إنَّ هذا يُعدّ ميتاً في عرفنا - أي في عرف الأطباء -؟! إننا في الواقع لا نأخذ بتحديد الأطباء في المصداق المذكور ولا بعرفهم بعد أن استفدنا تحديد المفهوم - أي مفهوم الموت - من العرف العام، فإنَّ النصوص الشرعية إنَّما هي موجهة إلى العرف العام دون الخاص، وقد حدّد العرف العام مفهوم الموت بموت القلب دون الدماغ، فلا نلتزم بعد هذا بتحديد المصداق من أيّ عرف كان يخالف تحديد العرف العام للمفهوم، بل ينبغي في مثل هذه الحالة - أي في حالة توقّف الدماغ عن الحركة - المحافظة على حياة هذا الإنسان حتّى يصل إلى آخر الشوط تلقائياً، وعدم التسريع في موته أو ما شاكل ذلك.

ومن هذا القبيل أيضاً الأمر بغسل الوجه واليدين في باب الوضوء، فإننا نرجع إلى العرف في تحديد مفهوم الغسل، فهنا يقول العرف أنّه يعني صبّ الماء على تمام البشرة بنحو يكون قابلاً لجريان القطرات على العضو، وإلّا كان ذلك مسحاً لا غسلاً. فغسل الوجه مثلاً يتمّ - بحسب تحديد العرف - بجريان الماء على جميع أجزائه، التي هي ما بين قصاص الشعر إلى نهاية الذقن طولاً، وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً.. ولكن لو فرض أنّ شخصاً لم يوصل الماء إلى بقعة صغيرة إلى وجهه كرأس ابرة مثلاً، فهنا قد يقول العرف أنّه كاف في تحقيق مصداق الغسل للوجه، إننا في مثل هذه الحالة لا نرجع إلى العرف، ولا يكون كلامه حجة في ذلك، وإنَّما يكون كلامه حجة ويؤخذ به في خصوص تحديد المفهوم دون المصداق.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الكرّ فإنّه إذا حدّد بمقدار ٢٧ شبراً مثلاً، ووجد ماء كان يقلّ عن هذا المقدار بقطرة، فهنا قد يتساهل العرف ويقول هو كرّ.. ففي هذا المورد أيضاً لا يؤخذ بقول العرف في تحديده للمصداق بعد الأخذ بتحديد المفهوم..

وقد تسأل عن الوجه في ذلك، أي عن كون الرجوع إلى العرف في تحديده

للمفهوم حجة، ولا يكون كذلك في تحديده للمصداق؟!

والجواب: إنَّ ذلك يرجع لوجود الدليل في الأوّل دون الثاني، إذ أنَّ حجة الرجوع إلى العرف في تحديد المفهوم إنّما ثبتت من خلال حجة الظهور، فلنَّ ظاهر حال كلّ متكلم عرفي أنّه يقصد بكلامه المعاني والمفاهيم العرفية، فيكون فهم العرف في دلالة الألفاظ حجةً استناداً إلى هذا الظهور الحالي، الذي هو حجة.

وهذا البيان إنّما يتمّ في تشخيص العرف للمفاهيم وتحديدّها دون تحديد المصداق، إذ هو أجنبي عنه، ومن هنا لا يكون الرجوع إلى العرف في تحديد المصداق حجة، لعدم وجود الدليل عليه.. ومن ذلك نفهم العبارة المشهورة المتداولة بين الأصوليين: بأنَّ العرف حجة في تشخيص المفاهيم دون المصاديق.. وليس المستند في ذلك سوى ما أشرنا إليه من وجود الدليل في الأوّل دون الثاني.

المورد الثاني: الرجوع إليه في بعض العادات التي يحتمل نشوؤها عن التساهل والتسامح

إذا فُرض جريان عادة من العادات لدى الناس يحتمل أنّها نشأت من التساهل والتسامح من دون أن يُجزم باتصالها بعصر المعصوم عليه السلام، وذلك من قبيل ما نراه اليوم من تعاطي الناس في البيع والشراء مع الأطفال، أو التعامل من دون ضبط الثمن أو المثمن، أو إجراء المعاملة بنحو المعاطاة دون العقد اللفظي، وأمثال ذلك من العادات التي لا نجزم باتصالها بعصر المعصوم عليه السلام.. إنَّ مثل هذه العادات لا يمكن إثبات حجّيتها بالعرف، أو السيرة العرفية، فإنَّ السيرة إنّما تكون حجة من جهة اتصالها بعصر المعصوم عليه السلام، حيث يُستكشف إمضاؤها من سكوت المعصوم عنها، وعدم ردعه لها.

المورد الثالث: الرجوع إليه في تحديد بعض الموضوعات على نحو الاستحسان

من قبيل ما إذا أخذت بويضة من امرأة ثم لقّحت بعد ذلك وزرعت في

رحم امرأة ثانية، فهنا هل ينسب الولد إلى الأولى أو إلى الثانية؟!

قد يجاب بأنَّ العرف يرى انتسابه إلى الأولى باعتبار أنَّه قد تكوّن من بويضتها.

إلا أنَّ ذلك قابل للمناقشة لعدم الدليل على حجّية نظر العرف في أمثال ذلك.

نعم، لا بأس بالرجوع إليه في تحديد المفهوم، كأن يرجع إليه في تحديد مفهوم الأم مثلاً، فذاك شيء صحيح، فلو قال العرف أنَّ كل من أولدت تكون هي الأم، فهنا جاز الرجوع إليه من هذا الباب، أي من باب تحديد المفهوم، وقد تقدّمت الإشارة إلى حجّيته، إلاَّ أنَّه لو قال لا أدري مَنْ الأم، هل هي الأولى أم الثانية، ولكنني استحسن أنَّها الأولى، أو استحسن أنَّها الثانية.. فهذا التحديد ليس بحجّة، لعدم الدليل عليه، وإنما الدليل ثبت بالرجوع إلى العرف في خصوص تحديد المفاهيم، أمّا الرجوع إليه في حالة الاستذواق أو الاستحسان من دون أن يرجع ذلك إلى تحديد المفهوم، فلا عبرة به، ولا يوجد دليل على حجّيته.

هذا هو مجمل الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع إلى العرف، لعدم الدليل عليها.

تقسيم العرف:

بقي أن نشير إلى المراد من العرف وأقسامه في المقام، فنقول: المراد من العرف هو مجموع السلوك والارتكازات التي عليها الناس، وهو ينقسم إلى قسمين: عرف عام، وعرف خاص.

والمراد من العرف العام ما عليه عامّة الناس من دون اختصاص بفئة دون أخرى كالتمسك بالظهور وخبر الثقة.

والمراد من العرف الخاص ما عليه فئة دون أخرى كالوقوف للقادم ومعاينته

احتراماً.

وباتضح ما تقدّم من الموارد نلاحظ أنّه قد يكون في بعض الموارد المدار على العرف العام، وفي بعضها الآخر قد يكون المدار على العرف الخاص.

فمثلاً في تشخيص معاني الألفاظ أو المداليل الإلزامية للدليل يلزم الرجوع إلى العرف العام، لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يريد من اللفظ المعنى الذي يفهمه العرف العام، وهكذا هو يريد المدلول الإلزامي الثابت لدى العقلاء.

إنّه في هذين المجالين مثلاً يلزم الرجوع إلى العرف العام.

وأما في مثل الشروط الضمنية فيلزم ملاحظة العرف الخاص، فمثلاً عند أهل القرى والأرياف نجد أنّه يجوز الحكم بلزوم خدمة الزوجة في بيت زوجها، ويكون هذا المعنى كشرط ضمني عند الزواج، وذلك لأنّ العرف الخاص في وسطهم يحقق هذا المعنى، بينما عند غيرهم لا يُحكم بذلك لعدم اقتضاء عرفهم الخاص به.

وهكذا الأمر في مورد الإحالة على العرف في مثل قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١)، فإنّ المعاشرة بالمعروف يختلف مصداقها باختلاف الأزمنة والأمكنة فيلزم ملاحظة العرف الخاص في كل زمان ومكان.

كيف يُحرز العرف؟

وهنا قد تسأل: كيف يمكن أن يُحرز بأنّ العرف يقتضي هذا الأمر أو ذاك؟

نقول: يوجد طريقتان لإحراز ذلك:

الأول: السؤال من هذا الفرد أو ذاك من أفراد العرف حتّى يحصل لنا الاطمئنان باستقرار رأي العرف على القضية المعيّنة.

الثاني: مراجعة الفقيه لنفسه وملاحظة وجدانه العرفي بعد أن يجرد ذاته عن العوارض الخاصة الطارئة عليها بسبب دراسته لهذا العلم أو ذاك، أو بسبب

معاشته لهذا الوسط الخاص أو ذاك، فإنّه إذا أمكن حصول مثل التجرد المذكور، أمكن القول بحصول الجزم للفتيه بما يقتضيه العرف من خلال ملاحظة وجدانه العرفي.

ولكن تنبغي الإشارة في المقام إلى أنّه ليس المقصود من العرف الذي يتحمّ الرجوع إليه هو العرف الساذج الذي لا يعرف كيف يجيب لو سئل عن قضية عرفية، وإنّما المراد به العرف الناضج الذي يعرف القضايا العرفية ويميّز فيما بينها.

والوجه فيما ذكرناه أنّ المتكلم إذا كان ناضجاً نضوجاً عرفياً فهو يقصد من الألفاظ التي يتكلم بها ما يفهمه أمثاله.

الفرق بين العرف والسيرة:

وأخيراً قد تسأل عن الفارق بين العرف والسيرة؟

نقول: إنّ العرف أعمّ من السيرة، فإنّ السيرة قد فرض فيها وجود سلوك خارجي على الفعل أو الترك، بينما العرف لم يفرض فيه ذلك، بل هو أعمّ من هذا؛ إذ لم يلحظ فيه جانب السلوك فقط.

ومن هنا يصحّ القول: بأنّ كل سيرة هي مصداق للعرف ولا عكس.

ويتجلّى الفارق أكثر في مثل معاني الألفاظ لو أردنا تشخيصها، فإنّه يرجع فيها إلى العرف دون السيرة، فإنّ معاني الألفاظ هي ليست من قبيل السلوك كي يرجع فيها إلى السيرة.



القاعدة الحادية عشرة

حذف المتعلق دليل العموم

من القواعد المعروفة قاعدة حذف المتعلق يدلّ على العموم، ولكن قبل الدخول في البحث عن القاعدة المذكورة، نلفت النظر إلى هذه النقاط الثلاث الآتية:

النقطة الأولى: أنّ الأجدر في كيفية قراءة عنوان القاعدة، أن تقرأ كلمة (المتعلق) بنحو اسم الفاعل، أي بكسر اللام، فإنّ المحذوف الذي يكون حذفه دليل العموم إنّما هو المتعلق - بكسر اللام -، لا المتعلق - بفتحها -، وقراءتها بالفتح في المقام غلط شائع.

النقطة الثانية: أنّ البحث هنا يختص بما إذا لم تقتض مناسبات الحكم والموضوع تعيين المتعلق، وإلاّ كان المتعلق متعيّناً ولا يعود مجال - حيثئذٍ - لاحتمال إرادة العموم، كما هو الحال مثلاً في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(١)، فإنّ المقصود بقرينة مناسبات الحكم والموضوع حرّم عليكم نكاح أمهاتكم لا مطلق المتعلق.

النقطة الثالثة: إذا كان المورد الذي حذف فيه المتعلق قابلاً للتمسك فيه بالإطلاق أيضاً، بأن كان مصداقاً لكلا الأمرين: الإطلاق، وقاعدة حذف المتعلق، فإنّ مثل المورد المذكور ينبغي استثناؤه وإخراجه عن محلّ الكلام، لأنّ العموم في مثل هذا المورد ثابت ببركة الإطلاق حتّى لو كنا ننكر دلالة حذف المتعلق على العموم، ولا يمكن الاستشهاد بمثل المورد

المذكور- الذي نشعر فيه بالوجدان بالعموم - على حقانية هذه القاعدة؛ إذ من المحتمل أن يكون المنشأ للشعور الوجداني بالعموم هو الإطلاق دون القاعدة المذكورة.

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١)، فإنه قد يستدل به على مطهريّة الماء لكل متنجّس بما في ذلك المائع المضاف - كما هو المنسوب إلى العلامة الحلي^(٢)، وذلك أمّا لأنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم^(٣)، أو لأنّ الطهور قابل للتقييد، وحيث أنّه لم يقيّد بغير المائع المضاف فيستفاد من الإطلاق العموم.

الفارق بين القاعدتين:

ولعلّك قد تسأل عن الفارق بين هاتين القاعدتين: الإطلاق وحذف المتعلّق، بعد كونهما يدلّان معاً على السعة والشمول؟!

وفي هذا المجال يمكن أن نذكر الفارقين التاليين:

الأوّل: أنّه في قاعدة حذف المتعلّق يوجد شيء محذوف جزماً، إلّا أنّ ذلك المحذوف مردّد بين الواسع والضيق، أو بين المفهوم الواحد والمتعدّد، ومن دون تقدير المحذوف المذكور لا يصح الكلام في حدّ نفسه.

فمثلاً في مثل قوله ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه»^(٤)، يوجد شيء محذوف جزماً؛ لأنّ الحليّة لا يمكن أن تنسب إلى نفس المال، لأنّه من الأعيان، والأعيان لا تتصف بالحليّة أو الحرمة، وإنّما الذي يتصف بها هو

(١) الفرقان: ٤٨.

(٢) وفي هذه النسبة تأمل واضح عند البعض، انظر ما أفاده الشيخ صاحب الجواهر ثبوتاً في: جواهر الكلام ١: ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٣) حيث أنّه لم يقل - في الآية الكريمة - : طهوراً للثياب المتنجسة أو للبدن المتنجس أو لكذا وكذا، فهذا الحذف يفهم منه أنّ الماء مطهر لكلّ جسم حتّى مثل الماء المضاف كالمرق، فإنّه إذا تنجّس فإنّه يطهر إذا أصابه المطر بمقتضى حذف المتعلّق.

(٤) تقدّمت الإشارة إلى مصادره.

الأفعال، وهي هنا مرددة بين التملك أو التصرف أو شيء آخر.

وأما في باب الإطلاق فلا يوجد شيء محذوف جزماً، وإنما هناك قيد يحتمل وجوده، ويحتمل عدمه.

الفارق الثاني: أن القيد في باب الإطلاق يصنف وينوع ذا القيد، أما في قاعدة حذف المتعلق فالأمر ليس كذلك، فمثلاً قيد المؤمن بالنسبة إلى مفهوم الرقبة ينوع الرقبة ويجعلها ذات نوعين: مؤمنة وغير مؤمنة.

بينما في قاعدة حذف المتعلق الأمر ليس كذلك، فلو فرض أن المقدّر في رواية (لا يحل) هو التملك، فهذا لا يعني أن الحلية حليتان، بل هي تبقى حلية واحدة، ويكون التعدد في المتعلق دائماً؛ فهو تارة يكون التملك، وأخرى التصرف، وثالثة شيء آخر.

والحاصل: أنه متى ما كان القيد منوعاً للمفهوم، ولا يُجزم بكونه محذوفاً، فهذا هو ضابط الإطلاق، ومتى ما لم يكن القيد منوعاً، وكان يُجزم بحذفه فهذا من باب قاعدة حذف المتعلق يدل على العموم.

وبلحاز هذين الفارقين، إن أخذنا مثال الآية الكريمة المتقدمة: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾، وجدنا أنها تدخل في باب قاعدة حذف المتعلق وليس في باب الإطلاق؛ إذ أن الطهور لا يكون على نحوين، وإنما هو طهور واحد، والتعدد يكون في المتعلق دائماً، وكذلك يوجد محذوف في المقام جزماً، وهو متعلق الطهور، فإنه لا معنى لكون الشيء طهوراً بلا وجود متعلق له يطهره^(١).

أمثلة قاعدة حذف المتعلق:

ومن أمثلة قاعدة حذف المتعلق: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ

(١) وهذا إنما يتم بناءً على أن المراد بالطهور في الآية الكريمة هو المطهر وليس الطاهر، فلاحظ.

مَا دُمْتُمْ حُرْمًا^(١)، فَإِنَّهُ يَوْجَدُ هُنَا شَيْءٌ مَحْذُوفٌ جُزْأً؛ إِذْ أَنَّ الصَّيْدَ لَا يَقْصَدُ مِنْهُ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِي، أَيْ الْإِصْطِيَادَ، وَإِنَّمَا الْمَصِيدُ، وَالْمَصِيدُ لَا مَعْنَى لِتَحْرِيمِهِ بِذَاتِهِ، لِأَنَّهُ مِنَ الْأَعْيَانِ؛ فَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَحْرَمُ هُوَ فِعْلٌ يَتَعَلَّقُ بِهِ كَأَكْلِهِ أَوْ تَمَلُّكِهِ أَوْ بَيْعِهِ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ.

فإِذَا بَنَيْنَا عَلَى تَمَامِيَةِ الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ، فَإِنَّهُ سَوْفَ يَثْبُتُ -بِمَقْتَضَى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ- حَرْمَةُ كُلِّ مَا يَرْتَبِطُ بِالْمَصِيدِ مِنْ بَيْعٍ وَشِرَاءٍ وَأَكْلٍ وَمَعَاوِضَةٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

وَمِنْ أَمْثَلَةِ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ مِنْ قَوْلِهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي...»، وَأَيْضاً الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا».. كَمَا تَوْجَدُ أَمْثَلَةٌ أُخْرَى كَثِيرَةٌ.

وَيُظْهِرُ مِنَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ ﷺ فِي الْمَكَاسِبِ تَبْنِي هَذِهِ الْقَاعِدَةَ، بَلْ لَعَلَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ، فَإِنَّهُ قَدْ ذَكَرَ فِي مَبْحَثِ الْمَقْبُوضِ بِالْعَقْدِ الْفَاسِدِ أُمُوراً مُتَعَدِّدَةً تَتَفَرَّعُ عَلَى الْمَقْبُوضِ بِالْعَقْدِ الْمَذْكُورِ، مِنْهَا: الضَّمَانُ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَوْ تَلَفَ الْمَقْبُوضُ فَإِنْ خَسَارَتِهِ تَكُونُ عَلَى الْقَابِضِ، وَالْمُسْتَنْدُ فِي ذَلِكَ - كَمَا ذَكَرَ ﷺ - هُوَ قَاعِدَةُ عَلَى الْيَدِ.

وَمِنْهَا: أَنَّ الْمَقْبُوضَ يَجِبُ رَدُّهُ فَوْرًا، وَلَا يَجُوزُ الْإِمْسَاكُ وَالتَّأْخِيرُ، وَالْمُسْتَنْدُ فِي ذَلِكَ هُوَ الْحَدِيثُ الشَّرِيفُ الَّذِي يَقُولُ: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ»^(٢)؛ إِذْ أَنَّ الْإِبْقَاءَ فِتْرَةٌ هُوَ تَصَرَّفٌ، وَحَيْثُ لَمْ يَأْذَنْ بِهِ الطَّرَفُ الثَّانِي فَهُوَ لَا يَجُوزُ بِمَقْتَضَى الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ.

ثُمَّ قَالَ ﷺ - وَهَذَا هُوَ مَحَلُّ الشَّاهِدِ مِنْ كَلَامِهِ -: وَلَوْ نَوَقَشَ وَقِيلَ إِنَّ الْإِمْسَاكَ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ عِنْدَ التَّصَرُّفِ؛ أَمْكَنُ أَنْ نَتَمَسَّكَ بِالْحَدِيثِ الْآخِرِ الَّذِي يَقُولُ: «لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي مُسْلِمٍ لِأَخِيهِ إِلَّا بِطَيْبِ نَفْسِهِ»، فَهَذَا لَا يَوْجَدُ كَلِمَةً (تَصَرَّفَ)، فَيَشْمَلُ آنَذَاكَ الْإِمْسَاكَ، أَيْ مِنْ بَابِ حَذْفِ الْمُتَعَلِّقِ يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ، وَنَصَّ كَلَامُهُ: «وَلَوْ نَوَقَشَ فِي كَوْنِ الْإِمْسَاكِ تَصَرُّفًا، كَفَى عُمُومُ قَوْلِهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي مُسْلِمٍ لِأَخِيهِ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسِهِ»، حَيْثُ يَدُلُّ عَلَى تَحْرِيمِ جَمِيعِ

(١) المائدة: ٩٦.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٤١ الباب ٣ من أبواب الأنقال، الحديث ٦.

الأفعال المتعلقة به، التي منها كونه في يده»^(١). (انتهى)

وهذا واضح في تمسكه بالقاعدة المذكورة التي تقول إنَّ حذف المتعلق يدلُّ على العموم.

مناقشة القاعدة:

ذكرنا سابقاً أنَّ المعروف بين الفقهاء هو حجّية هذه القاعدة في إثبات العموم، ولكن مع ذلك فللمناقشة فيها مجال، ووجه المناقشة:

أنا نجزم بوجود شيء محذوف، ولكننا لا ندري هل أنَّ ذلك المحذوف هو شيء واسع أم ضيق.. وهل هو شيء واحد كالتصرف، أم متعدد، بمعنى أنّه يشمل بالإضافة إلى التصرف الإمساك أيضاً، كما هو الشأن في المثال المتقدم؟!

فالمسألة - كما نلاحظ - هي في كيفية إثبات أنَّ المحذوف في المقام هو الواسع دون الضيق أو أنّه المتعدد دون الفرد الواحد.

فإن قلت: هذا وجه، ولكننا ندّعي أنَّ نفس حذف المتعلق هو من الوسائل العرفية لإفادة العموم، بمعنى أنَّ العرف يستفيد من نفس حذف المتعلق في الكلام العموم، فيكون المستند هو فهم العرف لذلك، وهذا المعنى هو الذي اعتمده المشهور في الأخذ بالقاعدة المذكورة؟!

قلت: لو ثبت أنَّ العرف يفهم هذا المعنى لصدعنا بالأمر، ولكن هذا مجرد تلقين تلقيناه من كتب البلاغة كمختصر المعاني وأمثاله، ثمَّ شقَّ طريقه إلى أذهاننا نتيجة التلقين المذكور.. وإلا فلو عرضنا مثل هذه الجملة: «لا يحلّ مال امرئ مسلم... إلخ» على العرف، هل تراه يستفيد منها الشمول لمثل الإمساك، كما يريد الشيخ الأعظم رحمته حين قال: إمساك المقبوض بالعقد الفاسد لا يجوز، مستنداً إلى استفادة العموم من القاعدة المذكورة؟!

إنَّ مثل هذا الظهور لا يفهمه العرف من هذه العبارة وما شاكلها من التعابير، وتبقى دعوى مثل ذلك على مدّعيها.. إلّا أنّنا في الوقت نفسه لا نريد أن ندّعي أنّ هذه الجملة وما شاكلها ظهوراً في الاختصاص والضيق، بل نريد أن نقول: إنّنا نأخذ بها بلحاظ القدر المتيقن فقط، فهذا القدر لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال هو بلحاظ القدر الزائد عن ذلك، فلا نتمسّك بها في القدر المذكور.

فالفارق - إذن - بيننا وبين المشهور، أنّ المشهور يدّعي الظهور في السعة، بينما نحن نقصر على القدر المتيقن منها فنأخذ به، وما زاد عن ذلك نقول لا مثبت له.

وعلى أية حال، القاعدة المذكورة هي من القواعد المهمة التي ينبغي التأمل والتدبّر فيها، لما لها من أهمية ودور في مجال الاستنباط.



القاعدة الثانية عشرة

ترك الاستفصال دليل العموم

من القواعد التي تجري في كلمات بعض الأعلام هي هذه القاعدة^(١)، ويمكن أن نمثل لها بما جاء في رواية محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها؟ قال: إن كان دخل بها فُرق بينهما ولم تحل له أبداً»^(٢).

فإنه عليه السلام لم يستفصل هنا بين ما إذا كانت العدة هي عدة وفاة أو طلاق، وبين ما إذا كان ذلك عن علم أو جهل، وبترك الاستفصال في المقام يثبت الشمول لكل ما ذكر من هذه الحالات.

ويوجد عندنا هاهنا ثلاث مسائل نريد التحدث عنها باختصار:

الأولى: مورد القاعدة.

الثانية: الفارق بين هذه القاعدة وبين الإطلاق.

الثالثة: مدركها.

(١) قال المحقق القمي في القوانين: «قانون: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، نقله في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال إن أصل القاعدة من الشافعي»، انظر: قوانين الأصول: ٢٢٥.. والمراد من ترك الاستفصال، ترك طلب التفصيل من السائل عند الإجابة على سؤال.

(٢) وسائل الشيعة ٢٠: ٤٥٣ الباب ١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها، الحديث ٩.

مورد القاعدة:

أمّا بالنسبة إلى المسألة الأولى، فنقول: إنَّ مورد القاعدة يكون عادة عند السؤال المسبق، أي في حالة حصول سؤال من الراوي، والإمام عليه السلام لم يطلب التفصيل في مورد السؤال، وأيضاً لم يكن في نفس السؤال تفصيل ما.. إننا في هذه الحالة نستفيد العموم من جواب الإمام عليه السلام، كما تقدّم ذلك في الرواية السابقة.

فلنّ الراوي قد سأل عن زواج المرأة في عدّتها، والإمام عليه السلام قد أجابه بما أجاب به ولم يستفصل منه: هل كانت هذه المرأة عاتمة أو جاهلة، أو أنّها كانت في عدّة كذا أو كذا، إنّه عليه السلام من دون أن يستفصل قال له: إنّها تحرم عليه أبداً.. فترك الاستفصال في المقام من قبل الإمام يستفاد منه العموم.

فالقاعدة المذكورة تختص فيما إذا كان هناك سؤال مسبق ولم يحصل طلب للتفصيل عن موارد، فيستفاد العموم المذكور، دون ما إذا لم يكن هناك سؤال مسبق، فلا تجري القاعدة المذكورة، بل يستفاد العموم من دال آخر سنشير إليه في المسألة الآتية.

الفارق بين هذه القاعدة وبين الإطلاق:

وأما بالنسبة إلى المسألة الثانية - وهي الفارق بين القاعدة المذكورة وبين الإطلاق بلحاظ أنّ كل منهما يفيد العموم -، فنقول: إنّ الإطلاق يكون في المورد الذي يوجد فيه لفظ أو مفهوم يدلّ على الطبيعي، أي يدلّ على ذات المطلق، فإنّه إذا وجد مثل المفهوم المذكور ولم يقيّد، أمكن القول بالتمسك بإطلاقه..

وإما إذا لم يكن عندنا مثل هذا المفهوم، فلا مجال حينئذ للتمسك بالإطلاق، ففي مثل الرواية المتقدمة، لا يوجد عندنا ما يمكننا التمسك بإطلاقه، فإننا إذا أردنا أن نتمسك بالإطلاق، نتمسك بماذا؟ هل نتمسك بكلمة: رجل، أو كلمة: يتزوج، أو: في عدّتها؟! إنّ كل ذلك لا معنى له، بل لا معنى لأن نتمسك بأية لفظة - وإن دلّت على الإطلاق - ما دامت هي في كلام السائل، إنّه لا حجّة لها،

وإنما الحجية هو التمسك بالإطلاق في كلام الإمام عليه السلام إن وجد.

وعليه؛ فمثل الرواية المذكورة لا تعدّ من موارد الإطلاق، فهي لا يمكن التمسك بها في استفادة الشمول من ناحيته، وإنّما تكون من موارد هذه القاعدة، أي من موارد قاعدة ترك الاستفصال يفيد العموم.

النسبة بين القاعدتين:

ولكن في الوقت نفسه يمكننا أن نلاحظ أنّ النسبة بين الاثنتين - أي بين الإطلاق وقاعدة ترك الاستفصال - هي العموم من وجه، فربّ مورد يكون من مختصّات قاعدة ترك الاستفصال، كالرواية السابقة، وقد يكون المورد من مختصّات الإطلاق فقط، كما لو فرض أنّه لم يكن هناك سؤال مسبق، كما لو قال الإمام عليه السلام - في الرواية المتقدمة - ابتداءً، ومن دون سؤال مسبق: مَنْ تزوجت في عدّتها فُرقَ بينهما.. فهنا يتمسك بالإطلاق لنفي تقييد الحكم بحالة العلم والجهل، أو لنفي تقييد العدة بعدّة وفاة أو طلاق..

وقد يجتمع الاثنان معاً - أي الإطلاق وقاعدة ترك الاستفصال - في مورد واحد، كما لو فرض في الرواية المتقدمة أنّ الإمام عليه السلام بعد أن سأله محمد بن مسلم عن الرجل يتزوج المرأة في عدّتها، يجيب هكذا: المتزوجة في عدّتها تُفَرَّق.. فإنّهُ هنا يمكن التمسك بالإطلاق لفرض وجود مفهوم يصح التمسك بإطلاقه وهو عنوان (المتزوجة في عدّتها)، كما يصحّ في الوقت نفسه التمسك بالقاعدة المذكورة فيقال: إنّ الإمام عليه السلام لم يستفصل من محمد بن مسلم عن حال المرأة، وأجاب من دون طلب للتفصيل، وهذا يدلّ على العموم.

الفرق بين ترك الاستفصال وعدم الفصل :

وقد تسأل وتقول: ما هو الفرق بين ترك الاستفصال وبين عدم الفصل الذي نسمعه في كلمات الفقهاء أحيانا؟!!

الجواب: إنَّ عدم الفصل يستعمل عادةً فيما إذا فرض أنَّ الرواية وردت في موردٍ والفقهاء يعمّمون حكمها للمورد الآخر، حيث لم يفصلوا بين الموردين، كالعيوب الخمسة أو الستة للمرأة^(١)، فإنّه إمّا أن تكون خمستها توجب الفسخ أو خمستها لا توجبه عندهم، أمّا أنَّ اثنين منها يوجبان الفسخ وثلاثة لا توجبه فلا يوجد من الفقهاء من يقول بذلك، فإذا دلّت رواية واردة في اثنين أنّهما يوجبان الفسخ فبضمّ عدم الفصل القطعي - عند الفقهاء - يعمّ الحكم بقيّة الأفراد، وهذا ما يعبر عنه بعدم الفصل، يعني أنَّ الفقهاء لم يفصلوا.

أمّا عدم الاستفصال فلا ربط له بالفقهاء وإنّما نقول إنّ الإمام عليه السلام هو الذي لم يستفصل من السائل ولم يقل له هل تسألني عن الزواج في عدّة الوفاة أو الزواج في عدّة الطلاق.

مدرك القاعدة:

وأما بالنسبة إلى المسألة الثالثة - أي مدرك القاعدة -، فنقول: إنّ مدركها هو الظهور العرفي. والظهور كما نعرف هو على نحوين: وضعي، وحكمي^(٢).. والمراد منه هاهنا الثاني لا الأوّل.

ففي المثال المتقدّم الذي ذكرناه كمصداق للقاعدة، يقول العرف: أنّه لو كان هناك فارق في العدّة بين عدّي الوفاة والطلاق لاستفصل عليه السلام من السائل،

(١) وهي العيوب الموجبة لفسخ العقد: الجنون، والجذام، والبرص، والعمى، والعرج، والعفل (لحم أو عظم ينبت في الرحم يمنع الوطء والحمل).

(٢) أي مستنداً إلى مقدمات الحكمة.

وطلب منه أن يحدّد له نوع العدة التي كانت عليها هذه المرأة حين تزوجت،
وحيث أنّه ﷺ لم يستفصل فذلك معناه عموم الحكم.

إنّ هذا تمسك بقرينة الحكمة، غايته أنّ القرينة المذكورة لم تطبّق على لفظة
معينة، وإلاّ لكان ذلك من الإطلاق المتداول، وإنّما طبّقت على شيء آخر، وهو
فهم العرف لذلك، أي فهم العرف بأنّ ترك الاستفصال في مقام الإجابة على
سؤال يفيد العموم.



القاعدة الثالثة عشرة

دوران الأحكام مدار الأسماء والعناوين

لا إشكال في أنّ الأحكام الشرعية تتبع المصالح والمفاسد في متعلقاتها، فالصلاة صارت واجبة لوجود مصلحة فيها، وشرب الخمر صار محرماً لأجل مفسدة فيه، وهكذا الحال في بقية المتعلقات.

ولكن رغم هذا فنحن لسنا مكلفين بالدوران مع تلك المصالح والمفاسد، وإنما علينا التساير مع العناوين التي أخذت في لسان الدليل، وذلك لنكتتين:

الأولى: أنّ الملاك لا يعرفه عادة إلاّ علام الغيوب؛ ومن هنا لا يمكن التكليف بمسايرته.

الثانية: أنّ الشرع قد صبّ الحكم على عنوان خاص ولم يصبّه على الملاك، وما دام الأمر كذلك فعلينا أن نساير العنوان لا الملاك.

فإذا عرفت هذا، وعلمت أنّه يجب علينا مسايرة العنوان لا الملاك، نقول: إنّ العنوان يقع على نحوين:

فهو تارة يكون مأخوذاً بنحو الطريقية، وأخرى يكون مأخوذاً بنحو الموضوعية.

فإذا كان مأخوذاً بنحو الطريقية، فهنا لا تكون المسايرة مع العنوان أمراً مهماً، بل تنبغي المسايرة مع ما جعل ذلك العنوان حاكياً عنه. كما لو قال القائل مثلاً: أكرم ذلك الجالس، وهو يريد به العالم، فمصب الحكم حقيقة هو العالم، ولكنه عبّر عنه بالجالس لأنّه كان اتفاقاً جالساً، فالعنوان المذكور (وهو الجالس) قد أخذ بنحو الطريقية، بينما المسايرة ينبغي أن تكون مع ما جعل

ذلك العنوان حاكياً عنه - ونعني به العالم -.

هذا في العرفيات، إلا أنه في الشرعيات قد يصعب إيجاد مثال لذلك، ولكن قد يمثل له الرواية الواردة في أنه إذا تصايحت الديكة فصل^(١).

فإن ارتفاع أصوات الديكة ليس هو الموضوع للحكم أي لوجوب الصلاة، وإنما هو طريق إلى إحراز دخول الوقت، وهذا الحمل على الطريقية - في المثال - قد استفيد من القرينة الخارجية.

وأيضاً قد يمثل لذلك بما ورد في الحديث:

«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»^(٢)، فهنا جرى تساؤل حول الحديث المذكور، مفاده: هل العلم بالقذارة - في هذا الحديث - مأخوذ بنحو الطريقية أو بنحو الموضوعية؟!

ذهب الشيخ صاحب الحقائق رحمته الله إلى أنه مأخوذ بنحو الموضوعية، بينما ذهب المشهور إلى أنه مأخوذ بنحو الطريقية^(٣).

والفرق بين الرأيين واضح، فإنه بناء على قول صاحب الحقائق ما دام الشخص لا يعلم أن هذا الشيء الذي أمامه قدر - وإن كان بولاً أو دماً واقعاً -

(١) ونص الرواية: محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن عثمان بن عيسى عن سماعة، قال: سألت عن الصلاة بالليل والنهار إذا لم تر الشمس ولا القمر، فقال: تعرف هذه الطيور التي عندكم بالعراق يقال لها: الديكة؟ قال: نعم، قال: إذا ارتفعت أصواتها ونجاوت فقد زالت الشمس، أو قال: فصل... وسائل الشيعة ٣: ١٢٤ الباب ١٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١، ومثلها غيرها.

(٢) مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣ الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

(٣) قال صاحب الحقائق رحمته الله: «إن ظاهر الخبر المذكور: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر»، أن النجاسة لا تثبت للأشياء ولا تتصف بها إلا بالنظر إلى علم المكلف، لقوله عليه السلام: «فإذا علمت فقد قدر»، بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقتة عين النجاسة واقعاً خاصة، بل ما كان كذلك وعلم به المكلف، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشرع بأنه نجس وعلم المكلف بذلك، وهو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا (رضوان الله عليهم)، فإنهم حكموا بأن النجس إنما هو عبارة عما لاقتة النجاسة واقعاً وإن لم يعلم به المكلف، وفرعوا عليه بطلان صلاة المصل في النجاسة جاهلاً وإن سقط الخطاب عنه ظاهر أكما نقله عنهم شيخنا الشهيد الثاني في شرح الألفية. الحقائق الناضرة - للمحقق البحراني - ١: ١٣٦.

فهو طاهر واقعاً، أي أنه يكون في علم الله طاهراً أيضاً لا أنه طاهر بحسب الظاهر فقط.

بينما على قول المشهور، فإن التعامل مع الشيء المجهول النجاسة تكون معاملته معاملة الطاهر ظاهراً لا واقعاً، فالعلم بالقذارة قد أخذ طريقاً إلى إحراز القذارة ولم يؤخذ موضوعاً في ثبوت النجاسة واقعاً.

وكلام الشيخ صاحب الحقائق رحمته الله هو المطابق للظهور الأولي عند الشك في العنوان^(١)، إلا أنه في خصوص المورد لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور لقرائن خارجية^(٢).

وعلى أية حال، فالحديث المذكور يكون مثلاً للعنوان المأخوذ بنحو الطريقة بناءً على رأي المشهور دون رأي صاحب الحقائق ثُمَّ.

أخذ العنوان بنحو الموضوعية:

وأما إذا كان العنوان مأخوذاً بنحو الموضوعية، فمن المناسب حيثئذ أن يدور الحكم معه وجوداً وعدمياً، بمعنى أن العنوان إذا كان ثابتاً فالحكم يكون ثابتاً، وإذا لم يكن كذلك فالحكم ليس بثابت أيضاً.

وهذا الأمر - أي دوران الأحكام مدار العنوان وجوداً وعدمياً - تترتب عليه جملة من الأحكام، ونذكر هنا جملة من الشواهد من باب المثال لا الحصر، وإلا فالموارد كثيرة.

(١) أي عند الشك في العنوان بأنه مأخوذ بنحو الطريقة أو الموضوعية يكون المطابق للظهور الأولي هو الحمل على الموضوعية، وهذا المعنى - أي الحمل على الموضوعية - إنما يكون من باب التمسك بالظهور؛ إذ أن ظاهر كل عنوان أنه يؤخذ بما هو، لا بما هو حاك عن غيره.

(٢) ويمكن ملاحظة بعض هذه القرائن فيما ذكره الشيخ الاستاذ (حفظه الله) في كتابه (دروس تمهيدية في القواعد الفقهية)، مبحث قاعدة الطهارة ٥٦/٢، والتي منها: أن لازم كون الحكم بالطهارة واقعياً أن الدم مثلاً طاهر واقعاً في حق شخص وهو الشاك، ونجس واقعاً في حق آخر وهو العالم، والتفكيك الواقعي المذكور خلاف ما هو المرتكز لدى المشرعة، فراجع ثمة.

المثال الأول: مطهريّة الاستحالة، فمادة الجلاتين مثلاً التي تصنع كنوع من الحلوى، يقال إنّها في الأصل هي عبارة عن عظام الخنزير، ولكن يضاف إليها بعض المواد فتصير بهذا الشكل.. فهذه المادة هل يجوز أكلها؟

الجواب: نعم، يمكن الحكم بالجواز، باعتبار أنّ مصب الحكم بالحرمة والنجاسة هو الخنزير أو عظامه، وأمّا مادة الجلاتين فهي لا يصدق عليها ذلك عرفاً جزمًا، فلا نحكم عليها بالنجاسة ولا بالحرمة.

ولكن قد تسأل: أنّ الاستحالة قد رفعت الحرمة والنجاسة، فكيف ثبتت الطهارة والحليّة لمادة الجلاتين؟

نقول: ثبتها بأصالة الطهارة وأصالة الحليّة.

ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا تحوّل الكلب إلى ملح، فإنّه يحكم بطهارته وحليّته لنفس النكته المتقدّمة، غايته أنّنا هنا نحكم بالطهارة والحليّة لمدرّك آخر هو غير أصالة الطهارة وأصالة الحلّ، وهذا المدرّك هو الدليل الاجتهادي الذي يقول يستحب أكل الملح قبل الطعام^(١)، فإنّ هذا يدلّ على الحليّة والطهارة، وبإطلاقه يشمل كلّ ملح، فلا حاجة إلى التمسك بأصالة الطهارة أو الحلّ.

ومن هذا القبيل أيضاً صيرورة العذرة دوداً، أو النطفة جنيناً، ونحو ذلك من الأمور التي نحكم فيها بالطهارة أو الحليّة تبعاً لتغيّر العنوان.

المثال الثاني: بخار البول، فإنّ الفقهاء يحكمون بطهارته، لأنّ الدليل قد دلّ على نجاسة البول، والبخار ليس عنواناً للبول، فلا يمكن الحكم عليه بالنجاسة، بل يرجع آنذاك إلى أصل الطهارة.

نعم، لو تجمّع البخار وصار سائلاً وأطلق عليه عنوان البول، يمكن آنذاك الحكم بالنجاسة، إلّا أنّ هذا مجرد افتراض، وإنّما العبرة هي بتحقيق العنوان - أي عنوان البول - عرفاً جزمًا لهذا السائل المتكون من هذا البخار المتجمّع.

المثال الثالث: مسألة الكشمش والزبيب والحصرم، فإنّه قد يسأل إذا وضعنا هذه المواد في الطعام فهل ينجس الطعام؟!

(١) انظر الوسائل ١٦: ٥١٩، الباب ٩٥ من أبواب آداب المائدة.

نقول: كلا لا ينجس، وذلك لنكتتين:

الأولى: أنّ الدليل قد دلّ على حرمة العصير العنبي إذا غلى، وعنوان العنب لا يصدق على الكشمش أو الزبيب أو الحصرم.

نعم، إنّ هذه المواد كانت عنباً في السابق، أو أنّها لم تكن بعد - كالحصرم -، إلاّ أنّها الآن ليست كذلك، وحيث أنّ الأحكام تدور مدار العناوين، فنرجع إلى أصالة الحلّ والطهارة، أو بالأحرى إلى الدليل الاجتهادي الذي يقول يستحب أكل إحدى وعشرين زبيبة لتقوية الذاكرة، وما شاكل ذلك^(١).

والنكته الثانية: أنّه لو تنزّلنا وسلّمنا بأنّ الكشمش والزبيب هما عنبٌ عرفاً، غايته أنّ هذا جاف وذاك طري، إلاّ أننا مع ذلك لا نحكم بالحرمة، والوجه في ذلك: أنّ مصب الحكم بالحرمة إنّما هو العصير العنبي وليس العنب، والعصير عبارة عن الذرات المائية السائلة الموجودة في داخل العنب، ومن الواضح أنّ الكشمش والزبيب ليس فيهما ذرات سائلة بل هما جافان، بل حتّى لو صيّنا عليهما الماء وغلياً فإنّ هذا لا يصدق عليه عصير عنبي، بل هو ماء خارجي أضيف إلى العنب وليس هو الذرات السائلة الموجودة فيه.

هذه بعض موارد الثمرة لهذا البحث.

الاستحالة في باب المتنجّسات:

بقيت هناك نقطتان يجدر الالتفات إليهما:

النقطة الأولى: ينبغي التفرقة بين الاستحالة في باب النجاسات والاستحالة في باب المتنجّسات، فإنّه تارة تكون لدينا عين نجسة كعظام الخنزير، ثمّ تتبدل إلى عنوان آخر بإضافة بعض المواد الكيميائية إليها وتسمى بالجلاتين، فهنا نحكم بالطهارة، لأنّ مصب النجاسة هو عنوان عظام الخنزير أو نفس الخنزير، والجلاتين ليست كذلك.

(١) انظر: وسائل الشيعة ١٦: ٥٢٤ باب ٩٨ من أبواب آداب المائدة.

هذا بالنسبة للاستحالة في باب النجاسات.

وأما في باب المتنجّسات فقد يقال إنّ الاستحالة ليست مطهّرة فيها، لأنّ مصب التنجيس ليس هو العنوان وإنّما هو ذات الجسم الثابت في كلتا الحالتين، أي ما قبل الاستحالة وبعدها، فلو كان عندنا حليب مثلاً وقد تنجّس ثمّ صنعنا منه جنباً أو مادة أخرى، فلا نحكم عليه بالطهارة رغم أنّ عنوان الحليب قد زال وصار جنباً أو لبناً، وليس ذلك إلّا باعتبار أنّ مركز التنجّس ليس هو عنوان الحليب كي يدور معه الحكم وجوداً وعدمًا، وإنّما هو ذات الجسم، وهو ثابت في الحالة الثانية أيضاً، ومن هنا لا تكون الاستحالة مطهّرة في باب المتنجّسات.

ومن هنا نجد التفصيل عند بعض الفقهاء بين الاستحالة في باب النجاسات فيعتبرها مطهّرة، وبينها في المتنجّسات فلا يعتبرها كذلك، وليست النكته في ذلك سوى ما أشرنا إليه.

أجل، قد يقول قائل إنّ الجسم إذا زال بكل أشكاله بسبب الاستحالة وحصل جسم آخر غير الجسم الأول فهنا تكون الاستحالة مطهّرة حتّى في باب المتنجّسات أيضاً، وذلك كما لو كانت لدينا مثلاً خشبة متنجّسة ثمّ بسبب النار صارت رماداً، فهنا يمكن أن يقال إنّ الجسم السابق قد زال بكل حيثياته وأشكاله، والذي حصل هو شيء آخر، فنحكم عليه آنذاك بالطهارة.

نعم، إنّ مثل هذا التفصيل قد يذكر في باب استحالة المتنجّسات، إلّا أنّنا أردنا هنا الإشارة فحسب إلى وجود فارق بين الاستحالة في باب الأعيان النجسة، وبينها في باب المتنجّسات.

النقطة الثانية: قد يقول قائل: إنكم في هذه القاعدة قد ذكرتم أنّ الأحكام الشرعية تدور مدار العناوين وجوداً وعدمًا، إلّا أنّكم في مناسبة سابقة^(١) قد أشرتكم إلى أنّ بإمكان الفقيه التعدّي عن العنوان، بل ذكرتم أنّه لا ينبغي للفقيه أن

(١) عند الحديث عن أدلة التمسك بقاعدة: مناسبات الحكم والموضوع.

يقيّد نفسه بالنص تقييداً تاماً وإلاّ خرج بنتائج غريبة وفقه جديد..

وهنا نسأل: كيف يتم التوفيق بين هذه القاعدة ومثل الكلام المتقدم؟!

وبعبارة ثانية: هل هناك ضابط معيّن يحقّ بواسطته للفقهاء أن يتجاوز ألفاظ النصّ، بحيث تتميز تلك الموارد التي يمكن فيها ذلك عن غيرها؟!

وفي الجواب نقول: إنّ الأصل الأوّلي في كلّ حكم أنّه ينصبّ على العنوان، ويكون دوران الحكم مع ذلك العنوان وجوداً وعدمًا متمسكاً بالظهور، إذ أنّ ظاهر تعليق الحكم وصبه على عنوان ما هو دورانه مداره، ولا نخرج عن هذا الأصل إلاّ إذا قامت قرينة خاصّة على ذلك..

ومن هذه القرائن موارد تنقيح المناط التي توسّع في بعض الأحيان دائرة موضوع الحكم ولا تقتصر على العنوان الوارد في النصّ، وفي بعض الأحيان تضيق من الدائرة التي يدلّ عليها العنوان، كما لو جزم العرف بعدم الخصوصية للعنوان وآته قد ذكر من باب المثال، كما في قوله ﷺ: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١)، فإنّ التعدي إلى العباءة يكون لجزم العرف بعدم الخصوصية لعنوان الثوب.

ومن موارد التضيق آية التيمّم التي ورد فيها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ - إِيَّاهُ تَحَدَّثُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢). فإنّّه قد أخذ في الآية الكريمة عنوان وجود الماء، والمراد أنّه في حالة عدم وجود الماء يكون التيمّم هو الواجب، وأمّا في حالة وجوده فالواجب هو الوضوء، ولازم المعنى المذكور أنّ المكلف لو كان مريضاً ويضرّه الماء وكان الماء موجوداً عنده فالمناسب هنا - إذا أردنا أن نتساير مع ظواهر ألفاظ - هو الحكم بوجوب الوضوء. إلاّ أنّ العرف يفهم من عنوان وجود الماء الوارد في الآية ليس هو الوجود الخارجي بل المكنة، أي التمكن من الاستعمال.

(١) تقدمت الإشارة إلى المصدر.

(٢) المائدة: ٦.

ففي الحالة المذكورة نلاحظ أنَّ العرف قد ضيَّق العنوان، وهو وجود الماء، وخصَّه بحالة التمكن دون مطلق الحالات.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أنَّ مدرك الأخذ بفهم العرف في هذه الموارد هو حجية الظهور.. فراجع ما تقدّمت الإشارة إليه في القاعدة الثانية (مناسبات الحكم والموضوع) من هذه القواعد.

وأيضاً من جملة الموارد التي يتعدّى فيها من العنوان، فيما إذا فهم العرف من اللفظ إرادة المعنى الكنائي دون الحقيقي.. وهذه قضية مهمة تحتاج إلى ذوق وفهم صحيح، فإنَّ البعض قد يأخذ النصوص على ظواهرها ولا يدع للكنائية أو الاستعارة مجالاً في مقاصد الألفاظ.. بينما البعض الآخر يكون على العكس من ذلك.

ومثال ذلك: ما لو فرض أننا سُئلنا عن وضع حيمن رجل أجنبي في رحم امرأة أجنبية هل يجوز ذلك أو لا، مع غض النظر عن مسألة كشف العورة كما لو فرض أنَّ نفس الزوج هو الذي يأخذ الحيمن ويزرّقه في رحم زوجته؟!

قد يقال: إنّه يمكن تحريمها من خلال الرواية التي تقول: «إن أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل أقرّ نطفته في رحم يحرم عليه»^(١).

إنّه بناءً على هذا النصّ قد يستفاد حرمة وضع كل نطفة (حيمن) لرجل أجنبي في رحم أجنبي. وقد سمعنا أنَّ بعض الأعلام قد أفتى بالحرمة استناداً إلى النصّ المذكور.

ولكن في المقابل قد يقال إنّه ليس المراد من الإقرار في هذه الرواية هو المعنى المطابق، وإنّما جيء بالإقرار هنا كناية عن الزنا، فإنَّ العرب عندما

(١) الكافي ٥/ ٥٤١ باب الزاني، حديث ٢.. والمذكور في الوسائل (٢٣٦: ١٤) لفظ: «رجلاً»، والصحيح: «رجل»، كما هو المثبت في المصدر الذي نقلنا الرواية عنه، فلاحظ.

يريدون التعبير عن الزنا يعبرون هكذا.. فلا يمكن الاعتماد على هذه الرواية لإثبات الحرمة.

فالمسألة - كما نلاحظ - تحتاج إلى ذوق وحسن تتبع في صيغ الاستعمال، وهي قد تختلف باختلاف الأذواق والأشخاص.

ولكننا نستدرك هنا ونقول - وهذا المعنى نذكره من باب الفائدة العلمية ليس إلا - إنه قد نحكم بالحرمة في المسألة المتقدمة ليس استناداً إلى الرواية المذكورة، وإنما من جهة أن المرتكز في أذهان المشرعة إرتكازاً متوارثاً، وأيضاً من جهة المستفاد من ظواهر النصوص أن عملية التناسل لا بد وأن تتم بين الزوجين لا بين غيرهما.. فالحكم بالحرمة قد يكون من هذه الناحية وليس من ناحية الرواية.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ ❁
إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ^(١).

فإن البعض قد يستدلّ بقوله تعالى: ﴿لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ على وجوب ستر الشخص عورته عن النظر؛ إذ أن حفظ الفرج له جملة مصاديق وأحد تلك المصاديق هو حفظه من النظر، فيكون الستر أمراً لازماً من هذه الناحية.

ولكن في المقابل قد يقال: إن التعبير المذكور في الآية الكريمة بحفظ الفرج قد جاء كناية عن عدم الزنا، فالمقصود منه هو حفظه من الزنا لا حفظه عن كل شيء ومنه النظر.

فهنا لو استظهر أحد هذا المعنى عرفاً، وقال إن المقصود من حفظ الفرج هو عدم الزنا فهذا يعدّ من الموارد التي يجوز فيها مخالفة ظاهر العنوان والتعدّي منه إلى غيره.

والنتيجة إننا يمكن أن نخرج بضابط كلي في هذه المسألة، وهو أنَّ الأصل الأوَّلي لزوم متابعة العنوان، إلّا إذا ثبت - من خلال فهم العرف الجزمي - أنَّ المراد هو أوسع من العنوان أو أضيق منه أو أنَّ العنوان قد جيء به كناية عن معنى آخر، فنسأير - آنذاك - العرف استناداً إلى حجّة الظهور العرفي.



القاعدة الرابعة عشرة

إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

كثيراً ما نسمع على ألسنة أهل العلم تداول مثل هذه العبارة، وهي قولهم: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.. وقد يُتصور أن القاعدة المذكورة هي صالحة للتطبيق في جميع المجالات، إلا أن ذلك شيء غير صحيح، بل للقاعدة المذكورة مجالان: مرفوض، ومقبول.

المجال المرفوض لتطبيق القاعدة:

أمّا مجالها المرفوض فهو ما لو فرض أن لدينا ظهوراً في معنى معين، كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(١)، الظاهر في وجوب إقامة الصلاة، وكنا في الوقت نفسه نحتمل دلالة الآية على الاستحباب.. فإن مثل الاحتمال المذكور لا يؤثر على هذا الظهور وحجّيته؛ وإلا لم يبق لدينا ظهور حجّة، بل يلزم سقوط جميع الظواهر عن الحجّية^(٢)!!

ففي مثل هذا الباب، أي باب الظهورات، لا مجال لتطبيق القاعدة المذكورة.

نعم، إذا فرض أن الاحتمال كان مزيلاً لأصل الظهور، فإنّه في مثل هذه الحالة يصير الكلام مجملاً، ويبطل - حينئذٍ - الاستدلال بالظهور، إلا أن هذا

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) وهذا في الواقع هو ضابط الظهور، أي وجود احتمال معنى ثانٍ في المقام، فإن افتراض الظهور يساوق دائماً احتمال الخلاف؛ وإلا كان المورد من موارد النصّ لا الظهور، فلاحظ!

الفرض خارج عن محلّ كلامنا، لأننا نفترض أنّ الظهور ثابت، وآته لا يزول بالاحتمال المخالف..

ويمكن التمثيل للاحتمال المزيل للظهور، بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾^(١)، فإنه قد يستدل بهذه الآية على وجوب ستر العورة من النظارة، لأنها قالت: ﴿لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾، ولكن في المقابل يمكن أن يقال إنّه من المحتمل أن يكون المراد من هذه الجملة المعنى الكناثي، أي الأمر للمؤمن بحفظ نفسه عن الزنا، لا المطابقي الحرفي الذي يعني ستر الفرج بالسروال وما شابه ذلك عن النظارة.

إنّ مثل هذا الاحتمال - أي احتمال إرادة المعنى الكناثي من الآية - يزيل دعوى الظهور في المعنى المطابقي، ويصير كلا المعنيين في الآية الكريمة متساويي الاحتمال، فتعود الآية مجملة من هذه الناحية.

والخلاصة: أنّ المورد المرفوض لتطبيق هذه القاعدة، هو ما إذا كان هناك ظهور في معنى معين، فإنّه بالاحتمال المخالف لا يسقط الظهور المزبور عن الحجية، وإلاّ لم يبق لدينا ظهور على الحجية يمكن الاستدلال به، وهذا شيء غير محتمل جزماً.

المجال المقبول لتطبيق هذه القاعدة:

وأما المجال المقبول لتطبيق القاعدة المذكورة فموارده متعددة، ونحن هنا نذكر جملة من هذه الموارد:

المورد الأول: ما إذا فرض أنّنا في مورد ما كنّا بحاجة إلى القطع بخصوصه،

فإنه إذا حصل الاحتمال المخالف للقطع، ففي مثل هذه الحالة سوف يزول القطع، وبالتالي سوف تزول حجّيته، وهذا المعنى نجده في باب السيرة العقلائية، فإن حجّيتها متوقفة على القطع بالإمضاء، فإذا لم يحصل لدينا القطع المذكور واحتملنا عدمه، فإنه حينئذ لا تكون السيرة حجّة، ويكون مثل هذا الاحتمال، أي احتمال عدم الإمضاء، مبطل للاستدلال بحجّية السيرة في المورد المذكور.

مثال ومناقشة:

ولنذكر هنا - أي في خصوص هذا المورد الأوّل - المثال التالي ونناقشه:

ورد كلام في أنّ خبر الثقة الواحد هل هو حجّة أو لا؟ ف قيل إنّه حجّة، واستدلّ لذلك بالسيرة العقلائية، بدعوى أنّ العقلاء يعتمدون في سيرتهم على أخبار الثقات ويأخذون بها.

ولكن قد يدعى أنّ السيرة المذكورة مردوع عنها من قبل الشارع، وذلك لما ورد في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب الذي يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^(١).

إنّ قوله عليه السلام: «أو تقوم به البيّنة» يدلّ على أنّ خبر الثقة الواحد ليس حجّة وإلّا لما جعل المدار على البيّنة على الخلاف، فتخصيص البيّنة بالذكر يدلّ على أنّها هي الحجّة.. هكذا قد يقال.

ولكن قد يُردّ على هذه الدعوى بجوابين:

الأول: أنّ الرواية ضعيفة السند، باعتبار أنّ مسعدة لم تثبت وثاقته.

(١) وسائل الشيعة ١٧: ٨٩ الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الثاني: يحتمل أن المراد من البيّنة في الرواية معناها اللغوي، أي ما يتبيّن به الحال والواقع، لا الاصطلاحى الشرعى، وخبر الثقة بعد عمل العقلاء به يكون مصداقاً للبيّنة بهذا المعنى الواسع لها.

وعليه؛ فالرواية المذكورة لا يصلح الاحتجاج بها على دفع الاستدلال بالسيرة على حجّة خبر الثقة، سنداً ودلالة.

هذا، ولكننا في المقابل نقول: إنّه يمكن دفع الجوابين المذكورين معاً.

أمّا بالنسبة إلى الجواب الأول، فنقول: صحيح أن مسعدة لم تثبت وثاقته، ولكن هذا لا يعني أن ما رواه هو كاذب حتماً وغير صادر من الإمام عليه السلام، فعدم ثبوت الوثاقة لا يعني كون الراوي كاذباً أو وضاعاً.. وما دمنّا نحتمل صدور هذا الحديث - ونؤكد إننا نحتمل ذلك ولا نجزم به لفرض عدم وثاقة مسعدة -، فيكفينا وجود هذا الاحتمال لدفع القطع بالإمضاء وعدم الردع، فإننا في باب حجّة السيرة نحتاج إلى الجزم بعدم الردع، وطرو مثل هذا الاحتمال للردع، الذي تفيده هذه الرواية الضعيفة، يسقط السيرة المذكورة عن الاعتبار.

هذا بالنسبة إلى ضعف السند.

وأمّا بالنسبة إلى ضعف الدلالة، فنقول: نحن نسلّم أن البيّنة لغة هي ما يتبيّن به الأمر، ولكننا نحتمل - ويكفينا الاحتمال - أن هذا اللفظ (البيّنة) بسبب تكرار استعماله في البيّنة الشرعية، وهي شهادة عدلين، قد حصل له وضع تعيّن في المعنى الجديد - لكثرة استعماله فيه، خصوصاً إلى عهد الإمام الصادق عليه السلام، الذي صدرت منه الرواية المذكورة.

ومع وجود هذا الاحتمال في استعمال هذه الكلمة في معناها الشرعى لا اللغوي يمكن القول بكون الرواية المذكورة رادعة عن الاحتجاج بالسيرة، وبالتالي لا يحصل الجزم بالإمضاء.

المورد الثاني: إذا فرض أن نصّاً معيّناً دلّ على حكم معيّن، وكان تفسير ذلك الحكم منحصرأ - في نظر الفقيه - بملازمته لحكم آخر، فسوف يفتي الفقيه

بالحكم الآخر، رغم عدم دلالة النصّ على الحكم المذكور مباشرة.. وهنا إذا فرض أنّه أمكننا أن نفسر ذلك الحكم المعين بحكم ثالث، فإنّه حيثُ تبطل الملازمة المذكورة ولا يصحّ الاستناد إليها في مقام الاستدلال.

مثال ذلك: مسألة طهارة ونجاسة الكتابي

فهناك بعض الروايات التي استدلّ بها البعض على نجاسة الكتابي من قبيل صحيحة سعيد الأعرج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني، فقال: لا»^(١).

بتقريب: أنّه لو لم يكن الكتابي نجساً فلماذا نهى عن سؤره؟! إنّ النهي عن سؤره يلزم كونه نجساً، ولا يمكن تفسير النهي إلا بالنجاسة!

هكذا قال البعض، ولكن بالإمكان أن نبرز احتمالاً آخر ونقول: إنّ النهي الوارد في الرواية ليس من باب كون السؤر نجساً، بل أنّ نفس هذا السؤر بما هو هو محرّم ومنهي عنه، وذلك نظير النهي الوارد عن سؤر الحائض والجنب؛^(٢) إذ لم يفتّ فقيه بنجاستهما، وإنّما نفس السؤر بما هو هو يشتمل على حزاة ومبغوضية!

فلماذا قبلنا بهذا - أي عدم التلازم بين النهي عن السؤر وكونه نجساً - في سؤر الحائض والجنب، فلنقبله في سؤر الكتابي أيضاً.

نعم، إذا فرض أنّ فقيهاً ادّعى وجود ارتكاز متشعري على أنّ سؤر الكتابي بما هو سؤر لا مبغوضية فيه، وإنّما ينحصر سبب المبغوضية بالنجاسة، واحتمال النهي النفسي ضعيف جداً، فحيثُ يمكن أن يتمّ الاستدلال بالرواية المذكورة على النجاسة، إلّا أنّ الكلام هو عند عدم وجود الجزم بمثل الإرتكاز المذكور،

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٩ الباب ٣ من أبواب الأستار، الحديث ١.

(٢) لقد وردت عدّة روايات تنهى عن التوضأ بسؤر الحائض والجنب مع الحكم بطهارته، فانظر في ذلك باب طهارة سؤر الجنب، وكذلك باب طهارة سؤر الحائض، وكراهة الوضوء من سؤرها من أبواب الأستار، وسائل الشيعة ١: ٢٣٤، ٢٣٨.

إنّهُ في مثل هذه الحالة لا يمكننا التمسك بهذه الرواية كدليل على نجاسة الكتابي، بل يكون المورد من الموارد التي تطبق فيه القاعدة المتقدمة، ونعني بها قاعدة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مثال ثانٍ لذلك: ما استدَلَّ به على حجّة خبر الثقة

استدلَّ البعض على حجّة خبر الثقة بروايات خاصّة ولم يقتصر على خصوص السيرة، ومن تلك الروايات الخاصّة صحيحة حفص بن البختري: «عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يشتري الأمة من رجل، فيقول: إنّي لم أطأها، فقال: إن وثق به فلا بأس بأن يأتيها»^(١).

فإنّ قوله: «إن وثق به»، يدلّ على حجّة مطلق خبر الثقة.

وفيه: أنّه من المحتمل أن تكون الحجّة لا من باب كون خبر الثقة حجّة، بل من باب اجتماع اليد مع الوثاقة، فصاحب اليد أخبر عمّا في يده وكان ثقة فيكون قوله آنذاك حجّة.

فالحجّة ليست للوثاقة بمجردها، وإنّما لليد بإضافة الوثاقة.. إنّ هذا الاحتمال موجود في المقام، ومعه لا يمكن أن نستكشف حجّة خبر الثقة في حالة كونه غير صاحب يد!

مثال ثالث: ما استدَلَّ به على حجّة إخبار صاحب اليد

فقد استدَلَّ البعض على حجّة إخبار صاحب اليد وإن لم يكن ثقة ببعض الروايات، منها صحيحة معاوية بن وهب: «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: جرد مات في زيت أو سمن أو عسل، فقال: أمّا السمن والعسل فيؤخذ الجرد وما حوله، والزيت يستصبح به..»

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢٦١ الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

وقال في بيع ذلك الزيت: يبيعه ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به^(١).

وقد تمسك بهذه الصحيحة الشيخ النراقي رحمته في مستند الشيعة على حجة إخبار صاحب اليد، وإن لم يكن ثقة^(٢).

وتقريب الدلالة: أن إخبار صاحب اليد إذا لم يكن حجة فإيجاب الإخبار بأنه قد مات في الزيت جزذ يكون لغواً وبلا فائدة..

وفي الجواب نقول: يوجد هناك احتمال آخر وهو أن صاحب اليد ما دام قد أخبر بشيء هو في غير صالحه، فذلك يورث الاطمئنان بصدق إخباره.. ومن هنا لا يمكن استكشاف الحجية في مطلق الموارد التي يخبر فيها صاحب اليد، أي حتى في المورد الذي يكون الإخبار فيه في صالحه.

بل نقول - وهذا احتمال ثانٍ في المقام - أن يكون وجوب الإخبار على البائع لجهة ثالثة هي غير جهة حجة إخبار صاحب اليد، أو جهة حصول الاطمئنان، وهي أن مقتضى أمانة المؤمن تبيان جميع عيوب الشيء الذي يريد أن يبيعه. إن هذه أمانة مفروضة من قبل العرف والعقلاء على البائع.

فلعل إيجاب البيان على البائع هو من هذه الناحية، أي من ناحية الامتثال لهذه الوظيفة والأمانة العرفية والعقلانية..

ومع وجود هذا الاحتمال الأخير، بل والاحتمال الذي سبقه، يبطل الاستدلال بالرواية المذكورة على حجة إخبار صاحب اليد.

المورد الثالث: ما إذا كان الاحتمال يزيل الظهور من الأساس.

وقد مثلنا لذلك سابقاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ يُقْرَوْنَ لَهُمْ حَافِظُونَ﴾^(٣).

(١) وسائل الشيعة ٢٤: ١٩٤ الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرمة، الحديث ١.

(٢) انظر: مستند الشيعة - للشيخ النراقي - ١: ٢٥٣.

(٣) المؤمنون: ٥.

وأيضاً يمكن أن نمثل لهذا المورد بما استدللّ به البعض كالسيد الخوئي رحمته الله على وجوب ستر المرأة لوجهها عن نظر الأجنبي، وهو صحيحة الصفار، قال: «كُتِبَ إلى الفقيه رحمته الله ^(١): رجل أراد أن يشهد على امرأة ليس لها بمحرم هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر ويسمع كلامها؟ فوق رحمته الله: تنقب وتظهر للشهود» ^(٢).

قال السيد الخوئي: إنّ الأمر بالتنقب يدلّ على أنّ من الواجب على المرأة ستر وجهها، وفي نفس الوقت لا يجوز نظر الأجنبي إلى وجهها، وإلاّ لم تكن هناك حاجة إلى التنقب، وكان من المناسب أن يقول رحمته الله: تظهر قرص وجهها ليشهد عليها.

فإن قلت - والكلام للسيد الخوئي رحمته الله -: لعلّ الأمر بالتنقب هو من باب الحياء والعفة، أي أنّ المرأة تستحي أن تظهر وجهها فلذلك أمرها رحمته الله بالتنقب.

قلت: هذا مخالف للظاهر، فإنّ ظاهر الإمام رحمته الله هو بيان الأحكام الشرعية لا بيان قضايا أخرى ترتبط بباب الحياء، ولا ارتباط لها بالحكم الشرعي.

ثمّ ذكر رحمته الله: فإن قلت إنّ النقاب لا يستر تمام الوجه بل تبقى العينان بارزتين.

قلت: هذا لا بدّ أن يكون من باب الضرورة، وإلاّ كان الإمام رحمته الله يأمر بستر جميع وجهها.

انتهى ملخصاً ^(٣).

(١) المقصود بالفقيه هنا الإمام العسكري رحمته الله، بشهادة التصريح به في: من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠ الحديث ١٣٢ باب الشهادة على المرأة، قال: «وكتب محمد بن الحسن الصفار إلى أبي محمد الحسن بن علي رحمته الله.. إلّا أنّه قد يطلق (الفقيه) في بعض الروايات ويراد به الإمام الهادي رحمته الله أو الإمام صاحب العصر (عج)، وهذا المعنى يُعرف بالقرائن.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠١ الباب ٤٣ من أبواب الشهادات، الحديث ٢.

(٣) انظر: مباني العروة الوثقى (كتاب النكاح) ١: ٦٣.

وفي مقام الجواب نقول: إنَّ من المحتمل أن يكون الأمر بالتنقب هو من باب الحياء، ودعوى أنَّ ظاهر الإمام بيان الحكم الشرعي مدفوعة بأننا نسلم أنَّ ظاهر الإمام عليه السلام هو بيان الأحكام الشرعية فقط، ولكننا نقول إنَّ موردنا هو من هذا القبيل، أي من قبيل بيان الحكم، فهنا يوجد حكم شرعي وهو أنَّه يجوز للمرأة أن تنقب في باب الشهادة، ونكتة هذا الحكم الشرعي هو ملاحظة عنصر الحياء، فالإمام عليه السلام لم يبيِّن قضية ترتبط بالحياء ولا علاقة لها بالحكم الشرعي، بل هو بيِّن حكماً شرعياً نكتته هي الحياء، وهذا من قبيل ما ورد في البكر بأنَّ سكوتها إقرارها^(١)، فإنَّ هذا حكم شرعي نكتته حياء البكر.

وعليه؛ فمع وجود مثل هذا الاحتمال يبطل الاستدلال بالرواية المذكورة على وجوب ستر الوجه، لزوال ظهورها في ذلك.
ومن جملة الأمثلة لهذا المورد نذكر أيضاً:

ما استدلَّ به السيد الخوئي رحمته الله على كون المطلقة الرجعية زوجة حقيقة بالروايات الدالة على أنَّ العدة إذا انتهت فقد بانت.

فقد قال رحمته الله في تقريب ذلك: إنَّ الروايات قد علقت البيونة على انقضاء العدة، ومقتضى مفهوم الشرط عدم البيونة قبل انقضاء العدة، والبيونة هي في قبال الزوجية، فيدلُّ مفهوم الرواية على أنَّ الزوجية باقية قبل انقضاء العدة^(٢).

وفي مقام الجواب نقول: إنَّ التعبير بقوله عليه السلام: «فقد بانت»^(٣)، كما يلتزم مع هذا الذي ذكره رحمته الله، كذلك يلتزم مع شيء آخر وهو الإشارة إلى عدم إمكان الرجوع.

(١) كما في الروايات الواردة في باب: أنَّه يكفي في استيذان البكر سكوتها. وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٤.

(٢) كتاب الطهارة ٨: ١٢٦.

(٣) ورد هذا التعبير في روايات عدة، منها ما رواه الشيخ الكليني رحمته الله بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «... فإذا مضت أقرأوها فقد بانت منه...». الكافي ٦: ٦٤ باب تفسير طلاق السنة والعدة.

إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ١١٩

فقبل انقضاء العدة لم تبين المطلقة الرجعية، بمعنى أنه يمكن الرجوع، وبعد انقضاءها لا يمكن ذلك.

ومع وجود هذا الاحتمال - الذي ذكر آنفاً - لا يمكن التمسك بهذه الروايات لإثبات بقاء الزوجية حقيقة أثناء العدة.

مدرك قاعدة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال

وفي نهاية البحث عن هذه القاعدة لا بأس بأن نشير إلى مدركها في الموارد المتقدمة، فنقول:

أما في المورد الأول - أي المورد الذي نحتاج فيه إلى القطع - فالمدرك واضح؛ إذ المفروض أن الحجية في هذا المورد تدور مدار القطع، ومع وجود الاحتمال يزول القطع.

وأما في المورد الثاني، فالمهم هو الملازمة بين الحكم الأول الذي دلت عليه الرواية بعدم تناول السؤر، والحكم الثاني وهو نجاسة الكتابي، فإذا فرض وجود احتمال آخر فسوف لا تتم الملازمة، وبالتالي لا يمكن الاستناد إليها لإثبات حكم آخر.

وأما في المورد الثالث فذلك باعتبار أن وجود الاحتمال يزيل حسب الفرض الظهور، وتعود الرواية مجملة.

ونلفت النظر إلى أن الاحتمال الذي يبطل الاستدلال يلزم أن يكون احتمالاً له وجهة ومقبولية عقلانية، وإلا فوجوده ليس بذی تأثير، كما لا يخفى.



القاعدة الخامسة عشرة

دوران الحكم مدار العلة دون الحكمة

يُداول على ألسنة أهل العلم هذه العبارة: أنَّ الحكم لا يدور مدار الحكمة وإنَّما يدور مدار العلة.. والمراد بالعلة هنا ليس العلة بمعناها الفلسفي، الذي هو عبارة عن مجموع أمور ثلاثة: المقتضي والشرط وعدم المانع.. وإنَّما المراد منها هو ذلك الوصف الذي لأجله ثبت الحكم ويدور مداره ثبوتاً وعدمًا، ولأجله أيضاً قد يوسَّع الحكم أو يضيق بغض النظر عن سعته - أي سعة الحكم - في لسان الدليل وضيقه.

وبكلمة ثانية: أنَّ من المعلوم أنَّ الأحكام تدور مدار المصالح والمفاسد في المتعلقات، فتلك المصالح هي علة الحكم، ولكن حيث لا يمكن الوصول إلى تلك المصالح؛ لأنَّ معرفتها منوطة بعلام الغيوب سبحانه وتعالى، فمتى ما أبرزت - تلك المصالح - في لسان الدليل واستظهرت، دار الحكم معها ثبوتاً وعدمًا وسعة وضيقاً، وتسمى تلك المصلحة أو المفسدة المبرزة بالعلة.

وأما إذا أبرزت من دون أن يدور مدارها الحكم وجوداً وعدمًا وسعة وضيقاً فهي حكمة.

ومن أمثلة العلة صحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب التي جاء فيها: «قلت فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه. قال: تغسله، ولا تعيد الصلاة. قلت: لم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١).

إن التعبير بقوله (عليه السلام): «لأنك كنت.. إلخ»، واضح في بيان العلة، فإن اللام هي لام التعليل، وبناءً على هذا نتعدى من مورد الصحيحة، وهو باب الطهارة والنجاسة، إلى الموارد الأخرى، كباب الوضوء مثلاً، كما لو كان المكلف على يقين من وضوئه وشك في انتقاضه، فإنه يبني على الوضوء، تمسكاً بعموم العلة المستفاد من هذه الصحيحة، وهذا المعنى نقوله أيضاً بالنسبة للفقرة الأخرى الواردة في الصحيحة: «فليس ينبغي لك أن.. إلخ»، فإنها قريبة من التعبير السابق.

ومن أمثلة ذلك أيضاً صحيحة الحلبي: «عن أبي عبد الله (عليه السلام): لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة، إنَّ الصوف ليس فيه روح»^(١).

فإنه يفهم من قوله (عليه السلام): «إنَّ الصوف ليس فيه روح» التعليل؛ فيتعدى إلى كل جزء ليس فيه روح، كالشعر والظفر وما شاكله.

ومن أمثلة ذلك أيضاً صحيحة زرارة، قال: «قال أبو جعفر (عليه السلام): أربعة قد يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري والكري والراعي والاشتقان»^(٢) لأنه عملهم»^(٣).

وهذه الرواية قد تمسك بها الفقهاء في المسألة الابتلائية المعروفة، بأن من كان عمله السافر يلازمه التمام في صلاته، والمستند في ذلك هو التعليل الوارد في الرواية بقوله (عليه السلام): «لأنه عملهم».

مطلب جانبي:

وهنا نلفت النظر إلى أنه يوجد كلام بين الفقهاء بأن الذي يتمّ صلاته في السفر هل هو خصوص من كان عمله السفر كالسائق والمكاري، أم أنه يشمل من كان عمله في السفر أيضاً، كالمعلم الذي يذهب في كل يوم إلى مدرسة هي

(١) وسائل الشيعة ٣: ٥١٣ الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

(٢) الاشتقان: البريد... (مجمع البحرين ٦: ٢٧٢).

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٤٨٥ الباب ١١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

بعيدة عن محلّ سكنه بمسافة شرعية ثمّ يعود في نفس ذلك اليوم؟!!

يمكننا القول بأنّ الرواية السابقة - صحيحة زرارة - يستفاد منها هذا المعنى الثاني، أي إرادة المعنى الواسع الذي يشمل من كان عمله السفر ومن كان عمله في السفر أيضاً؛ وذلك لوجود قرينة فيها، وهذه القرينة هي التمثيل بالراعي، فإنّ الراعي كما هو معلوم يكون شغله الرعي وليس السفر، وذكره في الرواية قرينة على إرادة هذا المعنى الواسع، أي من كان عمله السفر ومن كان عمله في السفر أيضاً.

واضافة لما تقدّم يمكن أن نستفيد فائدة أخرى من هذا التعليل، الوارد في هذه الرواية، وهي: أنّ عنوان «عمله السفر» ينبغي أن يلاحظ فيه الصدق العرفي، بمعنى أن يكون للشخص المذكور كثرة في السفر، وإلاّ فمن يسافر في الأسبوع مرّة واحدة، أو في الشهر مرّة أو مرتين، إنّ مثل هذا الشخص لا يصدق عليه - عرفاً - أنّ عمله السفر.

ومن آثار هذا التعليل أيضاً أنّه لو كان الشخص يسافر في كلّ يوم ولكن لا لأجل العمل بل لأجل العلاج، أو لأجل السياحة، فمثل هذا الشخص لا يتم في صلاته، لأنّه لا يصدق في حقّه أنّ عمله السفر أو عمله في السفر.

وأيضاً من آثار هذا التعليل أنّه لو فرض أنّ السائق الذي يصدق عليه أنّ عمله السفر (كالذي يعمل على الطرق الخارجية بين المدن) قد سافر يوماً ولكن لا لأجل العمل بل لأجل اصطحاب عائلته للزيارة أو للترهة مثلاً، إنّ في مثل هذه الحالة يلزمه التقصير في صلاته، لأنّه لا يصدق على سفره هذا سفر العمل.

فهذه بعض الأمثلة التي يدور الحكم فيها مدار العلة وجوداً وعدماً.

أمثلة الحكمة:

وأما أمثلة الحكمة، فذلك من قبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ

عَلَيْكُمْ الصَّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^(١).

إن الآية الكريمة لا بد من حملها على الحكمة دون العلة؛ وإلا يلزم أن يكون الشخص الذي لا تحصل له تقوى نتيجة الصوم غير ملزم بالصوم، وهذا شيء غير محتمل.. لذا ينبغي حمل الفقرة المذكورة على بيان الحكمة دون العلة.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(٢).

إن فقرة: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، لا بد من حملها على الحكمة، أي لبيان أن الحكمة من رفع وجوب الصوم على المسافر والمريض وإيجاب القضاء عليهما هو التسهيل على العباد وعدم إيقاعهما في العسر، ولا يمكن حمل ذلك على العلة؛ وإلا يلزم أن المسافر لو كان يمكنه الصوم بسهولة ويسر لصام، وهو شيء غير مقبول فقهياً.

ومن أمثلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُسِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^(٣).

إن هذه الفقرة، أي فقرة: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، لا بد من حملها على الحكمة، وإلا يلزم جواز الغسل في غير حالة الحرج، بينما الحكم الوارد في الآية الكريمة حكم عام شامل لحالتي الحرج وعدمه^(٤).

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) أقول: ويمكن ملاحظة هذا الحكم العام بما ورد في نفس الآية الشريفة بعد الفقرة المذكورة أعلاه من استدراك بقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾، المثبت لما نفي بقوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾، وهو مما يستفاد منه - أي من مجموع =

سؤالان:

ويوجد هاهنا سؤالان:

الأول: ما هو الطريق لإثبات أن هذا علة وليس حكمة أو بالعكس؛ إذ الملاحظ أن اللام كما تدخل على الحكمة تدخل على العلة أيضاً؟!

السؤال الثاني: ما هي الوظيفة فيما لو شككنا ولم نشخص أن ما بأيدينا هو علة جزماً أو حكمة جزماً؟!

أما بالنسبة إلى السؤال الأول، فنقول: يوجد هناك طريقان لتشخيص كون المذكور حكمة أو علة.

الطريق الأول: التمسك بالظهور

فمثلاً أن ظاهر اللام في قوله **﴿لَا تَكُنْ﴾** في صحيحة زرارة المتقدمة، الواردة في باب الاستصحاب^(١)، هو التعليل، والحمل على الحكمة هو الذي يحتاج إلى قرينة.

الطريق الثاني: التمسك بالقرينة الخارجية

قد تكون بعض الموارد ظاهرها العلة، إلا أننا نحملها على الحكمة لقرينة خارجية، كما هو الحال مثلاً في آية الصوم المتقدمة^(٢)، فإنه من غير المحتمل أن الشخص لا يجب عليه الصوم إذا لم تحصل له التقوى بسببه.

وأيضاً في مسألة المسافر^(٣)، فإنه من غير المحتمل أنه يجوز له الصوم إذا كان

=النفسي والإثبات - أن الآية الكريمة ليست في مقام نفي الحكم الحرجي، وإنما هي في مقام تبرير جعل الأحكام وإن استلزمت الحرج، بمعنى أن تشريع الوضوء، وكذلك تشريع التيمم عند عدم وجدان الماء وإن كان حرجياً إلا أنه كان لغاية شريفة وحكمة بالغة هي التطهير.

(١) المثال الأول المتقدم من أمثلة العلة.

(٢) المثال الأول من أمثلة الحكمة.

(٣) المثال الثاني من أمثلة الحكمة.

ميسوراً له.

فإذن الطريق لإثبات العلة أو عدمها إما الظهور أو القرينة الخارجية.

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني - الوظيفة في حالة الشك كون المورد علة أو حكمة - ، فجوابه: أنَّ المناسب هو الحكم وفق نتيجة الحكمة، والوجه في ذلك أنَّ مقتضى إطلاق الحكم هو ثبوته في جميع الحالات، ورفع اليد عن الإطلاق هو الذي يحتاج إلى دليل.

فمثلاً في آية الصوم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ..﴾، مقتضى الإطلاق أنه يجب الصوم في حق الجميع إلا ماورد الاستثناء فيه كالمريض والمسافر.

فهنا إذا فرض أنَّ الفقرة البعدية، وهي قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، قد شككنا في كونها قد وردت للعلّة أو للحكمة، فهي في هذه الحال تكون جملة، وبالتالي لا تصلح لتقييد الحكم المذكور - وهو وجوب الصوم على الجميع حتّى في حالة عدم استفادة التقوى من الصوم - ، ويبقى إطلاق الحكم بلا مانع من التمسك به؛ وبذلك تكون النتيجة هي نتيجة الحكمة، أي عدم تقييد الحكم بأي قيد يدور مداره الحكم وجوداً وعدماً.

فالملاحظ هنا أنَّ الحكمة لم تثبت ابتداءً وبعنوانها في أول الأمر، وإنّا الذي ثبت هو نتيجة تلثم مع الحمل على الحكمة.

مسألة المرأة التي قُلع رحمها:

ومن خلال هذا يتضح لنا الحكم في مسألة المرأة التي قُلع رحمها، بأنّها هل تحتاج إلى عدّة أو لا؟

فإنّه قد يتوهم أنّها لا تحتاج إلى عدّة، لأنّ العلة في جعل العدّة هو خوف اختلاط المياه في تكوين الجنين، وبعد قلع الرحم يرتفع الخوف المذكور، لفرض عدم إمكان نشوء الجنين، فلا يبقى مجال لدعوى الخوف من اختلاط المياه بعضها ببعض؟!

هكذا قد يتوهم في هذه المسألة.

إلاّ أنّنا في مقام الجواب نقول: إنّ لا يوجد عندنا نصّ يقول بأنّ العدّة وجبت لكي لا تختلط المياه بعضها ببعض، كي يدور الحكم معها وجوداً وعدماً..

إنّ مثل النص المذكور مفقود في المقام، ولا يمكننا إناطة الحكم بهذا المعنى من دون دليل يدلّ عليه، فهذا من الظنّ، والظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً.

نعم، لا يبعد أن تكون الحكمة في ذلك - أي في اعتبار العدّة - هو التحفّظ من اختلاط المياه، أمّا أن يكون ذلك هو العلة فهذا غير ثابت.

ومعه؛ يبقى إطلاق دليل وجوب العدّة على حاله، فيتمسك به.

وجوه ذكر العلة:

وهنا نشير إلى قضية أخرى، وهي أنّه قد تذكر العلة في بعض الأحيان بلسان التعليل، كما هو الحال في روايات الاستصحاب، حيث عبّر فيها بقوله: «لأنّك كنت..».

وكما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الرواية التي ورد فيها: «إنّ الصوف ليس فيه روح»، فمثل هذه الصياغة هي في واقعها صياغة تعليلية.

ولكن في بعض الأحيان قد لا تكون الصياغة الواردة في النصوص صياغة تعليلية، إلّا أنّها روحاً تكون كذلك، كما هو الحال مثلاً في موثقة بكير بن أعين: «قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضأ؟ قال هو حين يتوضأ أذكر منه حين

يشك^(١).

فلان قوله **عليه السلام**: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، لم يذكر كتعليل، ولم تكن صياغته صياغة تعليلية، إلا أنه روحاً كذلك؛ إذ المقصود من هذه العبارة: عليه أن لا يعتني بشكّه وذلك لأنه حين يتوضأ يكون أذكر منه حين يشك.

ومن هنا نجد - في خصوص هذه المسألة - التفصيل الوارد عند بعض الفقهاء في بعض الأمور التي ترتبط بالتعليل المذكور في هذه الموثقة، وذلك كما لو فرض أن المكلف أتم وضوءه والتفت بعد ذلك إلى وجود الخاتم في يده وشك في وصول الماء تحته. وأيضاً: كما لو فرض أن المكلف رأى بعد وضوءه نقطة نجاسة وشك في كونها حادثة قبل الوضوء، أو أنها حادثة بعد الفراغ منه..

إنه في مثل هذه الحالات فصل بعض الفقهاء وقال: إنَّ للمكلف حالات ثلاث حين وضوءه:

الحالة الأولى: أن يكون ملتفتاً ومتوجّهاً إلى أعضاء وضوئه، كما هو الشأن عند بعض الناس الذين لهم شيء من الدقة والاحتياط في ذلك، فيأخذون بالنظر إلى أيديهم وأصابعهم وأظافرهم قبل الوضوء.

الحالة الثانية: أن يحتمل أنه نظر وعين أعضاء الوضوء إلا أنه لم ير شيئاً.

الحالة الثالثة: أن يجزم أنه لم ينظر إلى أعضاء وضوئه، ولعلّ هذه الحالة هي المتعارفة عند كثير من الناس.

أما في الحالة الأولى - التي يجزم فيها بأنه نظر وعين أعضاء وضوئه قبل الوضوء -، وكذلك الحالة الثانية - التي يحتمل أنه نظر ولم ير شيئاً -، فيكون الحكم فيها عدم الاعتناء بالشك والبناء على الصحة.

وأما في الحالة الثالثة - التي يجزم فيها بأنه لم ينظر إلى أعضاء وضوئه قبل

الوضوء -، فالحكم فيها هو عدم البناء على صحّة الوضوء.

والوجه في التفرقة بين الحالتين الأولى والثانية وبين الحالة الثالثة أن موثقة بكير بن أعين قد علّلت بالأذكية، وقالت: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، وهذه الأذكية إنما تصدق في الحالتين الأولى والثانية دون الثالثة، لفرض أنه يجزم بغفلته وعدم نظره إلى أعضائه وضوئه، فدعوى الأذكية هذه لا مجال لها في الحالة الثالثة كما هو واضح.



القاعدة السادسة عشرة

المورد لا يختص الوارد

القاعدة المذكورة هي - أيضاً - من القواعد التي يتداول ذكرها على الألسنة بشكل واضح، وهي كذلك لها مجالان: مقبول، ومرفوض.

المجال المقبول لهذه القاعدة:

وأما المجال المقبول لتطبيق القاعدة المذكورة فنذكر له موردين، ولعلّه بالتأمل يمكن الحصول على موارد أخرى، وهذان الموردان هما:

الأول: إذا فرض أنّ الحكم كان خاصاً في مقام التعبير والصياغة في حقّ شخص معين، ولكننا من العرف، أو من الخارج فهمنا أنّ الشخص المذكور لا خصوصية له، فهنا نقول: إنّ الشخص المذكور هو مورد لهذا الحكم، ولكنه لا يخصّه، لأننا نجزم بعدم الخصوصية.. ومن هذا القبيل صحيحة أبي جعفر الأحول: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخرج من الخلاء فاستنجي بالماء فيقع ثوبي في ذلك الماء الذي استنجيت به؟ فقال: لا بأس به»^(١).

إنّ مورد المسألة هنا هو هذا الشخص السائل وليس كلّ سائل، ولكننا لما كنا نجزم من الخارج بعدم الخصوصية لهذا السائل، فالحكم الوارد في الصحيحة سيكون عاماً وليس مختصاً بثوب السائل المذكور فقط!

ومن هذا القبيل أيضاً الآية الكريمة: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَحْضَنْ أَلْقَوْلَ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا

(١) وسائل الشيعة ١: ٢٢٢ الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث ١.

مَعْرُوفاً ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ ^(١).

إنَّ مورد الخطاب هو نساء النبي ﷺ، إذ جاء النص ينهاهنَّ عن الخضوع بالقول، أي تزيينه أو التكلُّم بالفاظ جاذبة للطرف الآخر - الأجنبي - عند الحديث معه، ولكن هل يمكن أن نستفيد - من هذه الآية الكريمة - حرمة تزيين مطلق المرأة لصورتها بشكل يكون مشيراً؟

نعم، إنَّ ذلك شيء وجيه، لأنَّ الحكم وإن كان متوجَّهاً إلى نساء النبي ﷺ، وقيل: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...»، إلَّا أنَّنا لا نحتمل الخصوصية لهنَّ من هذه الناحية.

المورد الثاني: أن يكون السؤال خاصاً، بيد أنَّ الجواب يكون عاماً وبنحو القاعدة الكلية.

ومن هذا القبيل رواية الكاهلي عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت: يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر، وأرى فيه آثار القدر، فتقطر القطرات عليّ، ويتضح عليّ منه والبيت يتوضأ على سطحه فيكفّ على ثيابنا؟ قال: ما بهذا بأس، لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر» ^(٢).

ففي هذه الرواية نجد أنَّ الإمام عليه السلام قد أعطى قاعدة كلية رغم أنَّ السؤال كان عن مورد خاص وهو سيلان ماء المطر من الميزاب مثلاً.

المجال المرفوض لهذه القاعدة:

وأما المجال المرفوض لهذه القاعدة فمثاله ما أشارت إليه صحيفة زرارة التي ورد فيها: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شكَّ في الأذان وقد دخل في الإقامة؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكَّ في الأذان والإقامة قد كبر؟ قال: يمضي، قلت: رجل شكَّ في التكبير وقد قرأ، قال: يمضي...».

(١) الأحزاب: ٣٢ - ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ١: ١٤٦ الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

إلى أن يقول ﷺ: «يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»^(١).

إن السؤال والحوار هنا كان عن الصلاة، ولكن الإمام ﷺ ذكر في النهاية قاعدة كليّة، وقال: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت...»، فهنا قد يرد هذا السؤال، فيقال: هل يمكن أن نأخذ بعموم هذه القاعدة ونطبقه على باب الحج مثلاً، فنقول: إذا شك المكلف في الإحرام بعد أن دخل في صلاة الطواف، أو شك في الطواف بعد دخوله في صلاته، فشكّه ليس بشيء... أو أنّ القاعدة تبقى خاصّة بباب الصلاة؟!!

ذهب الشيخ الخراساني رحمه الله في الكفاية إلى أنّه لا مجال هنا لتطبيق هذه القاعدة، أي قاعدة المورد لا يختص الوارد، وذلك لوجود قدر متيقّن في مقام التخاطب، وهذا القدر المتيقّن هو الحديث عن الصلاة، وهو يمنع من استفادة العموم^(٢).

إلا أنّ بعض الفقهاء قد ذكر بأنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا أثر له، وهو لا يمنع من استفادة العموم^(٣).

وعليه؛ يكون المورد المذكور من المجالات المرفوضة لتطبيق هذه القاعدة بناءً على رأي الشيخ صاحب الكفاية رحمه الله خاصّة.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧ الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

(٢) انظر: كفاية الأصول: ٢٤٧، فصل في مقدّمات الحكمة: «ثالثها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب».

(٣) ذكر المحقق النائيني رحمه الله في مقام التعليق على ما أفاده صاحب الكفاية، قائلاً: «وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب لا أثر له.. فإنّ أوضح مصاديق القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو ورود العام والمطلق في مورد خاص كقوله ﷺ: «خلق الله الماء طهوراً» في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة، فإنّ المورد هو المتيقّن المراد من اللفظ المطلق مع أنّه لا يختص المطلق بالمورد، لا قال به أحد ولا هو رحمه الله [أي صاحب الكفاية] قال به». انظر: فوائد الأصول ١، ٢: ٥٧٤.

مدرك القاعدة:

ويبقى السؤال عن النكتة للقاعدة المذكورة، وفي مقام الجواب نقول: أمّا بالنسبة إلى المورد الأول في المجال المقبول فباعتبار القطع من الخارج بعدم الخصوصية للمورد، فتثبت صحة القاعدة لحجية القطع بأن المورد لا خصوصية له.

وأما المورد الثاني فباعتبار حجية الظهور، فإن القاعدة التي ذكرها الإمام عليه السلام - وهي: «كل شيء يراه المطرف قد طهر» - ظاهرة في العموم، ومعه لا يكون المورد مخصصاً للقاعدة، ولا نحتاج هنا إلى ضم القطع بعدم الخصوصية للمورد، بل ما دام قول الإمام عليه السلام ظاهراً في العموم فهو حجة من باب حجية الظهور.

وهذا كله بخلافه في المجال المرفوض، فإنه حيث نحتمل الخصوصية للمورد، فلا ينعقد الظهور في العموم، لاكتناف الكلام بما يصلح للقرينة المتصلة التي ينعدم معها الظهور في العموم.

نعم، قد يختلف فقيه مع آخر في الجزم بعدم الخصوصية في مورد ما، أو في استظهار العموم، وهذه مسألة أخرى لا علاقة لها بحجية القاعدة المذكورة وعدمها، وإنما هو اختلاف في المصادق.

ولعلّ من أمثلة ذلك ما ورد في مسألة إحرام المرأة، فإنه قد دلت بعض الروايات على أنّ إحرام المرأة هو في وجهها، أي يلزمها أن لا تغطي وجهها بل تبرزه^(١)، والفقيه حينما يصل إلى باب النكاح ويتعرض إلى مسألة أنّ المرأة هل يجوز لها أن تكشف عن وجهها أمام الأجنبي أو لا، يستدلّ بهذا الدليل ويقول: إنّ من جملة الأدلة على عدم لزوم ستر المرأة لوجهها أمام الأجنبي هو ما ورد في باب الإحرام حيث جوّز لها أن تكشف وجهها، بل أوجب عليها ذلك، وحيث لا

(١) كهذه الرواية التي تقول: «المحرمة لا تنتقب لأنّ إحرام المرأة في وجهها وإحرام الرجل في رأسه». انظر: وسائل الشيعة ١٢: ٤٩٣ باب ٤٨ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ١.

تُحتمل الخصوصية للمورد، أي للإحرام، فيثبت بذلك جواز الكشف في غير حالة الإحرام.

هذا، ولكن الشيخ صاحب الجواهر رحمته لم يرتض المعنى المذكور، وقال ما حاصله:

إن المرأة يجب عليها أن تستر وجهها حتى في حالة الإحرام، غايته أنه لا يجوز لها أن تلتصق الثوب بوجهها، ويلزمها أن تبعده عنها بنحو لا يمسّه^(١).

ونحن الآن لسنا بصدد المناقشة فيما ذكره رحمته، وإنما بصدد بيان أنه قد يختلف فقيه عن فقيه آخر في مسألة الجزم بعدم الخصوصية أو في استظهار العموم، وإن كان هذا المثال قد يُناقش فيه من ناحية أن صاحب الجواهر لم يعترف من البداية بجواز إبراز المرأة لوجهها في حالة الإحرام، لا أنه اعترف بالجواز وخصّصه بمورد الإحرام!



القاعدة السابعة عشر

التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت

والمقصود من هذه القاعدة هو إثبات أن المتكلم إذا تكلم بكلام وكان ظاهره شيئاً معيناً، فمراده الواقعي - أي الكامن في قلبه ونفسه - هو نفس ما تكلم به لا غير..

وهذا المعنى إنما نسعى لإثباته بعد وضوح أن الأمر المهم الذي تترتب عليه الآثار ويجب السير على طبقه هو المقصود الواقعي، وأما ما يدل عليه اللفظ من دون أن يكون مقصوداً واقعياً فهو لا قيمة ولا أثر له.. ومن هنا يأتي هذا السؤال: كيف نثبت أن ما تكلم به المتكلم هو مقصوده الواقعي وليس شيئاً آخر؟!

وفي هذا الجانب نقول: يوجد هناك أصل اسمه أصالة التطابق بين مداليل الألفاظ - والتي يعبر عنها بعالم الإثبات -، وبين المقاصد الواقعية - والتي يعبر عنها بعالم الثبوت -، منشأ السيرة العقلانية، فإنّ العقلاء قد انعقدت سيرتهم بأنّ المتكلم إذا تكلم بكلام ما أتهم يأخذون بظاهر كلامه ويتعاملون معه على أنّه هو المقصود الواقعي له.. إنّ هذا شيء مسلم لدى العقلاء.. ولذلك إذا تكلم شخص بكلام كان ظاهره الكفر حكم عليه بالكفر، أو كان ظاهره الإيمان حكم عليه بالإيمان..

فانعقاد مثل السيرة المذكورة بين العقلاء أمر مسلم، والشواهد عليه كثيرة، وهو المعبر عنه اصطلاحاً بأصالة التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت.

هذا ما تيسر لنا تقريره من مباحث شيخنا الأستاذ (حفظه الله) فيما أفاده من هذه القواعد النافعة في مجلس بحثه المبارك في مستهل دورته الأصولية الثالثة،

التطابق بين عالم الإثبات وعالم الشبوت ١٣٥

مع إضافات لها استفدناها من دورته الأصولية الرابعة التي حضرنا جانباً منها، وبقيت هناك أمور أخرى لم يرتأ سماحته أن يدرجها تحت عنوان قاعدة لعدم كونها منها، وأثر ذكرها تحت عنوان: فوائد نافعة، وهي:

فوائد نافعة

الفائدة الأولى

فكرة الاشتباه في التطبيق

وهذا تعبير حوزوي، لم يرد في آية أو رواية، والمراد به: أنّه في بعض الأحيان يقصد المكلف امتثال الأمر الواقعي إلا أنّه اشتباها منه يتصور أنّه يتشخص في الفرد الفلاني فيأتي به، ولكن الواقع يكون غيره، فهل يجزيه ما أتى به اشتباها أو لا؟؟!

ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: إذا فرض أنّ المكلف علم بأنّه قد فاتته صلاة ما، ولكنّه لا يعلم ما الذي فاتته هل هو صلاة الظهر أو صلاة العصر، وظنّ اشتباهاً أنّها صلاة الظهر، فنواها صلاة الظهر، وبعد الفراغ منها التفت إلى أنّ الذي فاتته هو صلاة العصر وليس الظهر، فهل يمكن تصحيح صلاته أو لا؟!

الجواب: يمكن أن يقال بأنّه وإن جاء بصلاة الظهر بدل العصر لكنه - في الحقيقة - كان قاصداً امتثال الأمر الإلهي، الأعمّ من كونه متعلّقاً بالظهر أو بالعصر، غايته أنّه تصوّر اشتباهاً أنّ ذلك الأمر هو أمرٌ بالظهر فأتى بها، وعلى هذا الأساس تقع صلاته صحيحة؛ وما حصل منه هو اشتباه في التطبيق لا أكثر.

نعم، لو فرض أنّه قصد امتثال أمر الظهر بما هو، وإن كان هذا الفرض فرضاً بعيداً، بحيث قال: أصلي صلاة الظهر بقيد أن تكون هي صلاة الظهر فحسب، وإذا لم تكن هي الظهر واقعاً فلا أقصد امتثالها، فهنا يمكن أن يقال

بأنّ صلاته لا تقع صحيحة، وأمّا إذا فرض أنّه قصد امتثال الأمر الواقعي ضمن صلاة الظهر، سواء كان الفائت هو الظهر أو العصر، فلا مشكلة من هذه الناحية.

ولكن قد يحصل التوقف من ناحية ثانية فيقال: إذا فرض أنّ الفائت هو صلاة الظهر وهو قد أتى بالعصر اشتباهاً، فهنا قد اختلّ الترتيب، فكيف تصحّ مثل هذه الصلاة التي جيء بها اشتباهاً؟!

الجواب: لا توجد مشكلة من هذه الناحية؛ إذ توجد عندنا قاعدة معروفة اسمها: قاعدة (لاتعاد الصلاة إلّا من خمس)، وهي القاعدة المستفادة من صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود»^(١)، واختلال الترتيب ليس واحداً من هذه الخمس، ولذلك متى ما اختلّ الترتيب من دون التفات لا يضرّ ذلك بصحّة الصلاة، فالترتيب ليس شرطاً واقعياً - بحسب القاعدة المذكورة - وإنما هو شرط علميٌّ وعند الالتفات فقط.

المثال الثاني: لو فرض أنّ شخصاً جلس لصلاة الصبح ولا يدري بأنّ الشمس قد طلعت، وتخيّل أنّ الوقت باقٍ فجاء بالصلاة أداءً ثمّ اتضح له بأنّ الواجب هو القضاء فهل تلزمه الاعادة أو لا؟! وهكذا العكس، أي فيما لو أتى بها قضاءً بتصوّر خروج الوقت ولكن اتضح أنّ الواجب هو الأداء؟!

الجواب: يمكن أن يقال إنّّه لا تجب الاعادة، والوجه في ذلك هو ما ذكرناه في المثال الأوّل، بأنّ المصلي حينما وقف يصلي فهو قد قصد امتثال الأمر الواقعي المتوجّه إليه، الأعمّ من كونه أمراً قضائياً أو أدائياً، ولم يكن غرضه التقييد بالقضاء أو بالأداء، غاية أنّه تحيّل أنّ ذلك الأمر الإلهي هو أمر بالأداء فجاء به اشتباهاً.

نعم لو قيّد ما جاء به بقصد الأمر الأدائي بحيث لو لم يكن هناك أمر أدائيّ فهو لا يقصد الامتثال، فهنا يمكن أن يقال إنّ صلاته لم تكن صحيحة، ولكن كما قلنا هذا فرض بعيد فإنّ المؤمن عادةً يقصد امتثال الأمر الواقعي

فتقع صلاته صحيحة.

المثال الثالث: لو فرض أن الناس في بلد ما كانوا يأتون بصلاة الصبح في الساعة الخامسة بحسب التقويم الموجود عندهم، ثم بعد مدة ظهر تقويم جديد بيّن لهم خطأ التقويم القديم وأن القواعد التي استند إليها التقويم القديم في تحديد الوقت لم تكن صحيحة وأن وقت الصلاة كان في الخامسة والربع، فهل يوجد طريق لتصحيح الصلوات الفائتة التي جيء بها لسنوات عدة في غير وقتها أو لا يوجد؟!

الجواب: يمكن أن يقال بصحة كل هذه الصلوات التي جيء بها للسنوات الماضية في غير وقتها ما عدى صلاة اليوم الأول .

والوجه في ذلك: أن المكلف عند إتيانه بهذه الصلوات كان يقصد امتثال الأمر الواقعي المتوجه إليه ويتخيل أنه أمر أدائي فيأتي به ولكن الواقع هو أمر قضائي ما عدى صلاته في اليوم الأول؛ لأن صلاة اليوم الأول لم يأت بها لعدم دخول الوقت فهو مأمور في اليوم الثاني بقضاء اليوم الأول وأداء اليوم الثاني، وما جاء به يحسب قضاء له عن اليوم الفائت، وهكذا تصح صلاة كل يوم بعنوان القضاء عن اليوم السابق ما عدى يوم واحد لا يتصور فيه ذلك، وهو اليوم الأول، فلا بد من إعادته، وأما بقية الأيام فتقع صلاته صحيحة بعنوان القضاء، وما صدر عنه من نية الأداء فهو من باب الاشتباه في التطبيق لا أكثر؛ لأنه كان قاصدا امتثال الأمر الواقعي المتوجه إليه.

وتوجد هاهنا جملة أمور ترتبط بالفكرة المذكورة نشير إليها كما يلي:

الأمر الأول: مدرك فكرة الاشتباه في التطبيق.

قد يتصور أن المدرك لا بد أن يستند إلى الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولكننا نقول: نحن لا نحتاج إلى هذه المصادر الأربعة بل أن فهم هذه الفكرة يغني عن ذكر الدليل لها، فالفكرة تقول إن المؤمن عادة حينما

يأتي بالعمل العبادي كالصلاة مثلاً فهو يقصد امتثال الأمر الواقعي إن كان أداءً أو قضاءً وهذا شيء مسلّم ولا شكّ فيه، غايته أنّه قد يشته ويتصوّر بأنّ الأمر الإلهي المتوجّه إليه هو أمرٌ بالأداء فيأتي به، والحال أنّه مطالب بالقضاء لا الأداء، فالفكرة من هذه الناحية واضحة ومدرّكها الوجدان ولا تحتاج إلى أيّ مدرّك آخر.

الأمر الثاني: قد يقال بأنّ هذه الفكرة تتمّ فيما إذا كان الشيثان ذا طبيعة واحدة لا طبيعتين، ومثال الطبيعة الواحدة كما في الإتيان بصلاة الظهر فرادى مرة وجماعة أخرى، فهذا التعدّد لا يصيرّ صلاة الظهر طبيعتين، بل هي طبيعة واحدة يؤتى بها بطريقتين، وهذا بخلافه في صلاتي الظهر والعصر، فلو اشتبه المكلف وأتى بصلاة الظهر وهو مطالب بصلاة العصر، فهو يكون قد أتى بطبيعة ثانية؛ لأنّ النصّ الشرعي يقول: (أوجب الله عزّ وجلّ في كلّ يوم على العباد خمس صلوات)^(١)، فهذه خمس طبائع، ومقوم كلّ طبيعة هو القصد، فالقصد مقومٌ لطبيعة صلاة الظهر، كما هو مقومٌ لصلاة العصر، وقوله: (خمس صلوات) ظاهر في التعدّد في الطبائع المختلفة.

فإذا عرفنا ذلك، يكون الإتيان بصلاة الظهر في مورد العصر من قبيل ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع، فتكون الصلاة باطلة من هذه الناحية، وإلى هذا الرأي ذهب السيد الخوئي رحمته الله في مواضع متعدّدة من كلماته^(٢).

وفيه: إنّنا نسلم بأنّ طبيعة صلاة الظهر تغاير طبيعة صلاة العصر، ونسلم أيضاً بأنّ تحقّق هذه الطبيعة هو فرع القصد؛ إذ من دون القصد لا تتحقّق الطبيعة، ولكننا نقول إنّ المكلف في مفروض مسألتنا قد تحقّق منه القصد للعصر، غايته

(١) جاء في الوسائل نقلاً عن الكليني رحمته الله: عن زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما فرض الله عزّ وجلّ من الصلاة؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار. [وسائل الشيعة ٤: ١٠، باب وجوب الصلوات الخمس (آل البيت)]

(٢) انظر الموسوعة الفقهية، الخوئي، ج ١٧، ص ٥٩، ٦٠.

بنحو الإجمال لا بنحو التفصيل، وبيان ذلك:

إنَّ المكلف عندما أقبل لأداء الصلاة ماذا كان يقصد واقعاً؟! من المؤكّد أنّه كان يقصد امثال الأمر الواقعي المتوجّه إليه، أي أداء الواجب المتعلّق بذمّته في علم الله تعالى، فهو قصد أداء صلاة العصر إجمالاً بهذا العنوان، ومجيئه بصلاة الظهر إنمّا وقع اشتباهاً منه لتصوّره بأنّ المتعلّق في ذمّته هو صلاة الظهر لا العصر، فتقع صلاته صحيحة بهذا القصد الإجمالي لصلاة العصر، وهذا لا يمكن للسيد الخوئي رحمته الله أن ينكره.

إن قلت: هذا وجيهٌ ولكن لو قال السيد الخوئي رحمته الله بأنّ القصد المتعبر في تحقّق طبيعة صلاة العصر هو القصد التفصيلي دون القصد الإجمالي.

قلت: من أين لك هذا؟ فلو فرض أنّ شخصاً أسلم وهو لا يعلم الصلوات التي عند المسلمين ولكنه كان يعلم بأنّه عند طلوع الفجر تجب صلاة ما فاتى بها، فهل يجزيه هذا أو لا يجزيه؟! لا يحتمل فقيه أن يقول بعدم أجزاء ذلك، وكذلك الحال فيما لو علم بوجوب صلاة ما عند الزوال، ولكنه لا يعلم اسمها، فاتى بها بقصد امثال الأمر الواقعي الذي عليه الاتيان به، فهو يجزيه ذلك، ولا يحتاج إلى القصد التفصيلي حتّى تصحّ صلاته.

الأمر الثالث: عرفنا من خلال ما سبق بأنّ المكلف تارةً ينوي الواجب واقعاً في علم الله ويتخيّل اشتباهاً بأنّ ذلك الواجب هو الظهر، وهذا ما يصطلح عليه بفكرة الاشتباه في التطبيق، وأخرى يقصد الظهر بنحو التقييد، أي يقصد امثالها بما هي ولا يقصد غيرها، وقد قلنا سابقاً بأنّ المؤمن عادة لا يقصد ذلك، ولكن من باب البحث العلمي لا بأس بطرح هذه الفرضيّة.

ففي الحالة الأولى وجهنا الحكم بالصحة إذا ظهر الاشتباه؛ لأنّه كان يقصد الواجب الواقعي، الأعمّ من كونه ظهراً أو عصرًا.

وفي الحالة الثانية - أي إذا كان بنحو التقييد - قلنا لا يقع الامثال؛ لأنّه كان قاصداً للظهر فقط ولم يقصد العصر بأيّ نحو كان، لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

قد يقال [وهذا الكلام للسيد الخوئي قده]: إن فكرة التقييد لو أمكنت فالنتيجة كما ذكرتم، أي لا تقع الصلاة صحيحة؛ لأنه لم يقصد صلاة العصر بأي نوع من أنواع القصد، ولكن نقول بأن نفس فكرة التقييد هي غير ممكنة في حد نفسها.

والوجه في ذلك: أنه يوجد عندنا نحوان من الأمور: انشائية وتكوينية خارجية، فالأمور الانشائية قابلة للتقييد ولا محذور في ذلك، من قبيل أن يشتري الإنسان قطعة من المعدن بعنوان أنها ذهب، فتبين أنها نحاس، فهنا عنوان كونها ذهباً مأخوذاً بنحو التقييد يعني أن متعلق الانشاء والبيع هو الذهب لا غير، فإذا اتضح أن هذه القطعة ليست ذهباً - والمفروض أن المعاملة شخصية لا كلية - فهنا يقع البيع باطلاً؛ لأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، ففكرة التقييد ممكنة هنا، كما أن الاشتباه في التطبيق أو تخلف الداعي - إن صح التعبير - ممكن أيضاً في باب العقود، وذلك كمن تزوج امرأة على أنها ذكية أو جميلة فظهر أنها ليست كذلك فهنا تخلف الداعي، ولكن الزواج لا يقبل الخيار كالبيع والإجارة وغيرهما، فإذا اشترت العبد على أن يكون ذكياً فظهر أنه بليد فالبيع صحيح لأنه وقع على العبد وهذا عبد غاية أنه تخلف الشرط فلك خيار تخلف الشرط أما في باب الزواج فالخيار منسأً تعبدًا.

إذن في باب إنشاء العقود تكون فكرة التقييد ممكنة ووجيهة، وكذلك فكرة الاشتباه في الداعي أو في التطبيق ممكنة أيضاً.

أما الأمور الخارجية فهي لا تقبل التقييد؛ لأن الأمور الخارجية هي أمور جزئية والجزئي لا يقبل التقييد، فمثلاً إذا أرت أن تشرب شيئاً وقلت: (أشرب هذا السائل بنحو التقييد على أن يكون عصيراً)، فظهر لك فيما بعد أنه ماء، فهنا هل يمكن لك بأن تقيّد شربك وتقول أشرب هذا السائل ب قيد أن يكون عصير برتقال؟! إنه غير ممكن؛ لأن الشرب يدور أمره بين الوجود والعدم، فإنك إما أن تشرب أو لا تشرب، أما أن تشرب بتقييد أنه عصير برتقال فهذا غير معقول؛ لأن الشرب أمر جزئي خارجي، والأمر الخارجي لا يقبل التقييد، بل أقصى ما يمكن حصوله في الأمور الخارجية هو تخلف الداعي لا أكثر، بمعنى أنك أردت

أن تشربه باعتقاد أنه عصير برتقال ولكن تبين بعد ذلك أنه ماء، فهذا الداعي للشرب قد تخلف، أما التقييد خارجاً بأنك لا تشربه إلا إذا كان عصير برتقال فهذا مستحيل.

وهكذا الحال فيما لو أردت أن تضرب شخصاً باعتقاد أنه ظالم فظهر لك فيما بعد أنه ليس بظالم، فهذا إذا وقع الضرب على غير الظالم يكون المتخلف هو الداعي فقط دون التقييد خارجاً؛ لأن الضرب إما أن يقع أو لا يقع، أما أن يقع بقيد أن من تضربه يكون ظالماً، فهذا مضحك للشكلى واقعاً.

فلإذا قبلنا بهذا نأتي إلى مقامنا ونقول: إن الشخص الذي فاتته صلاة ما وقصد الإتيان بها، فهذا القصد هو أمرٌ تكوينيٌّ وخارجيٌّ كالشرب لا يمكن أن يتقيد، فكما أن الشرب والضرب لا يمكن أن يتقيد كذلك القصد لا يمكن أن يتقيد خارجاً، والذي يحصل - في حال الإتيان بغير المأمور به - هو تخلف الداعي فقط، أما أن يأتي بقصده مقيداً بأن يكون الفائت هو صلاة الظهر، فهذا ليس ممكناً في حدّ نفسه؛ لأن الأمر الخارجي لا يمكن تقييده، بخلاف الإنشائي.

هذا ما أفاده السيد الخوئي رحمته الله^(١)، وهو ثبث قد رتب على ذلك ثمرة مفادها بأن الذي يقع دائماً هو من الاشتباه في التطبيق، فتكون الصلاة صحيحة من هذه الناحية.

وفيه:

أولاً: إن التقييد الذي نفترضه بالنسبة إلى القصد لا نريد به أن القصد بعد تحققه يقيد الصلاة، فإنّ هذا غير ممكن كما أفاده ثبث؛ إذ الشيء بعد أن يوجد لا يمكن أن يتقلب أو يتغير عما هو عليه، بل المقصود هو إيجاد الصلاة مقيدة بالظهر من البداية، أي من قبيل (ضيّق فم الركبة)، يعني أوجد البئر وفمها ضيقاً، وهنا يكون القصد قد وجد وهو ضيق، وهذا لا محذور فيه.

وهو نفس ما أفاده ثبث في باب الإنشاء، فهو ثبث قد سلّم بفكرة التقييد

في باب الانشائيات، وذلك بأن ينشئ البيع على الشيء المقيّد ويقال: (بعتك هذا المعدن على أنّه ذهب)، فما هو المقصود من تقييد المنشأ؟ هل المقصود به أنّ المنشأ يقيّد بعد تحقّق إنشائه؟ كلاً، فهذا غير ممكن؛ لأنّ الشيء لا يتغيّر عمّا وُجِدَ عليه، وإنّما المقصود هو تحقّق الإنشاء على المقيّد، وأنّ المنشأ يوجد مقيّداً ومضيّقاً من البداية، وهذا المطلب ذاته يجري في باب القصد، وذلك بأن يقصد المكلف الإتيان بصلاة الظهر مقيدة بأنّها صلاة للظهر وليس غيرها من البداية.

وبلحاظه تظهر الثمرة فيما لو انكشف الخلاف بأنّ الفائت هو العصر؛ فهنا القصد الحقيقي الواقعي كان متعلّقاً بالظهر وأمّا العصر فلم يقصد امتثالها، لذا تقع مثل هذه الصلاة - المقيّدة بالظهر - باطلة، وهذا بخلافه فيما لو كان القصد ليس منصبّاً على الظهر بل على الصلاة الفائتة في علم الله وإنّما جيء بالظهر اشتباهاً، فتقع مثل الصلاة المذكورة صحيحة وتحسب له عصراً.

ثانياً: سلّمنا أنّ فكرة تقييد القصد ليست ممكنة كما أفاده تَنْظُرُ، أي لا يمكن أن يقيّد القصد بصلاة الظهر، ولكن ما أَرادَه من ترتيب الثمرة على ذلك (وهو وقوع صلاة العصر صحيحة) لا يقع.

والوجه في ذلك: أنّ المكلف - ولو على نحو الخطأ - لم يقصد العصر بصلاته التي جاء بها مقيّدة بالظهر، بل هو أراد التقرب بصلاة الظهر لا غير، وفي مثل هذه الحالة لا يقع الامتثال والمقريّة منه بصلاة العصر؛ لأنّ الامتثال والمقريّة هما فرع ما يعتقده الإنسان ويريده ولو على نحو الخطأ والاشتباه، وبما أنّه كان قاصداً الإتيان بصلاة الظهر لا غير فهو لم يقصد العصر ولا يريد التقرب بها، وبالتالي لا تقع صلاة العصر صحيحة منه، وهذا بخلافه فيما لو لم يقيّد قصده ويكون حاله بنحو تخلف الداعي لا أكثر فتقع صلاة العصر صحيحة منه.. ولكن كما قلنا هذا بحث علمي لا أكثر، وإلا فالؤمن عادة لا يوجد عنده سوى الخطأ في التطبيق، أمّا القصد بنحو التقييد فليس موجوداً.

الأمر الرابع: هناك فكرة أخرى يعبر عنها بفكرة الداعي إلى الداعي، ولعلها من مبتكرات الشيخ صاحب الكفاية رحمته؛ فإننا لم نطلع على قائل بها أسبق منه، فهو قد ذكر في بحث مقدّمة الواجب (عند بيان ثمرتها) بأنّه وقع كلام بين الأصوليين عن الثمرة المترتبة لكون مقدّمة الواجب واجبة؛ إذ من الواضح أنّ الاتيان بها وعدمه ليس ثمرة لها؛ لأنّه حتّى لو لم نقل بوجوب المقدّمة شرعا فهي واجبة عقلا حتّى يتحقّق ذو المقدّمة، فأيّ ثمرة لمبحث مقدّمة الواجب!!؟

وهنا تحيّر الأصوليون في تصوير الثمرة، وإحدى الثمرات التي ذكرت في المقام بأنّه إذا كانت مقدّمة الواجب واجبة فلا يجوز أخذ الأجرة عليها - بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب -، فأجاب رحمته: ومن قال بأنّ الواجب لا يجوز أخذ الأجرة عليه!!؟ بل يجب أخذ الأجرة في بعض الأحيان كما في المهن التي يتوقّف عليها النظام الاجتماعي، كطبابة الطيب وتعليم المعلّم وهندسة المهندس وخيازة الخبّاز ونحو ذلك، فإنّ هذه المهن يتوقّف عليها نظام المعيشة، ومن هنا يجوز أخذ الأجرة عليها بل يجب؛ إذ لو لم يأخذ الأجرة كيف يعيش صاحب هذه المهنة!!؟

ثمّ قال رحمته: إنّ بناءً على هذا علينا توجيه مسألة العبادة الاستيعارية؛ فإنّ قصد القرية مطلوبٌ فيها، وإذا قلنا بجواز أخذ الأجرة في الواجبات التوصلية كالطبابة والهندسة ونحوها، فالأمور العبادية - كالصلاة الاستيعارية - تمنعنا حيثية العبادة فيها من أخذ الأجرة عليها، فكيف نوجّه ذلك، مع ملاحظة أنّ المنافاة ليست بين الوجوب وبين أخذ الأجرة، وإنما بين قصد العباديّة - أي قصد القرية - وأخذ الأجرة!!؟

أجاب رحمته قائلاً: في الصلاة الاستيعارية لا يستأجر على ذات العمل بل على الإتيان به بقصد القرية، وكأنّنا نقول له: (أقصد القرية بهذا العمل ونحن نعطيك الأجرة على قصدك القرية بهذا العمل)، فقصد القرية موجودٌ ولكن الداعي إلى قصد القرية هو أخذ الأجرة، فيصير أخذ الأجرة هو الداعي إلى قصد القرية الذي هو داعي إلى فعل الصلاة، فالأجرة داعٍ إلى الداعي، لا أنّ الأجرة

ابتداءً هي الداعي إلى فعل الصلاة^(١).

ويؤكد ما أفاده **ثُمَّ** بأنّه توجد لدينا صلوات لدفع البلاء وطلب الرزق وطلب الأولاد والاستسقاء ونحوها، ففي مثل هذه الصلوات هل يصلي المكلف لدفع البلاء أو لتوسعة الرزق أو طلب الأولاد أو يصلي للقربة؟!

فما يجاب به هنا يجاب هناك، بل في كلّ موردٍ، حين نجد المكلف يصلي قربةً إلى الله تعالى ويقصد القربة لأجل توسعة الرزق، فصار توسعة الرزق داعٍ إلى الداعي، فمن لا يقبل بفكرة الداعي إلى الداعي يلزمه أن يرفض كلّ هذه الصلوات.

هذا، ولكن الحاج ميرزا علي الأيرواني أشكل على هذه الفكرة وقال: إنّ قصد القربة لا يلتزم مع قصد المال، فإنك بالتالي تصلي لأجل المال والداعي الحقيقي هو المال، وأما قولك بأنّ المال هو الداعي إلى الداعي فهو مجرد لقلقة لسان، حيث قال ما نصّه: (كيف يجتمع داعي الأمر مع داعي أخذ الأجرة. وحديث الداعي إلى الداعي مجرد لقلقة لسان. وليس الداعي إلى الفعل إلا ذلك الداعي الأخير).

ثم تعرّض للإشكال المتقدّم: إن قلت ما رأيك في صلوات طلب الأولاد وتوسعة الرزق؟!

قلت: إنّ الأثر مترتبٌ على الصلاة بقصد توسعة الرزق وليس مترتباً على الصلاة بقصد الأمر^(٢).

أي بعبارة ثانية هو يريد أن يقول: إنّ هذه الصلوات ليس مطلوباً فيها قصد القربة، بل هي يؤتى بها لأجل الأولاد والتوسعة، فإنّ قصد القربة لا يجتمع مع قصد الأولاد والتوسعة.

(١) كفاية الأصول: ١٢٤.

(٢) نهاية النهاية، علي الأيرواني، ج ١، ص ١٧٨.

وقد يشكل عليه بإشكالين:

الأول: إنه لا إشكال في تشريع الحج الاستيجاري^(١)، فقد دلت عليه روايات كثيرة، فإذا لم تقبل بفكرة الداعي إلى الداعي فماذا تقول عن روايات الحج الاستيجاري، وأن من لم يكن قادرا على الحج لمانع لابد أن يجهز رجلاً ليحج عنه؟! إن هذه الروايات بنفسها شاهد على صحة فكرة الداعي.

وفيه: إن هذا الاشكال يتم إذا فرض انحصار توجيه هذه الروايات بفكرة الداعي إلى الداعي، والحال أنه يوجد طريق آخر سنذكره فيما بعد، لا يعتمد على الفكرة المذكورة.

الإشكال الثاني: إن الداعي الإلهي يكون على نحوين:

تارة يكون بدرجة عالية، وذلك بأن يأتي المكلف بالصلاة والصوم لا لأجل أن الله عز وجل أمر بها، أو لأجل الجنة أو الخوف من النار، بل لما قاله مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»^(٢)، فهذا الداعي والمحرك للعبادة هو داعي بدرجة عالية، وهناك نحو ثانٍ من الداعي الإلهي، يكون بدرجة أخف من النحو الأول، كما هو حال العديد من الناس، بأن يأتي بالعبادة ليس بداعي الأمر الإلهي وحده بل لأجل وجود الجنة والنار أيضاً، فوجود الجنة والنار لوجودهما لا يحرك لأداء الصلاة، وكذلك الأمر الإلهي لوجوده من دون جنة ونار لا يحرك أيضاً، بل لوجود الأمرين معاً: الأمر الإلهي ووجود الجنة والنار، فأغلب الناس تصلي لوجود أمر إلهي بالصلاة وللخلاص من النار والطمع بالجنة.

(١) فائدة: المتداول في الروايات عندنا هو وجود حج استيجاري، أما الصلاة والصوم فلا توجد فيهما روايات للاستيجار، نعم عندنا أن الميت هل يتنفع بصلاة الحي وصومه أو لا؟ فقال الامام عليه السلام نعم يتنفعون [وسائل الشيعة ٢: ٤٤٣ باب استحباب الصلاة عن الميت]، أما الصلاة الاستيجارية فلا يوجد، وهكذا الصوم، وإنما الموجود هو الحج الاستيجاري؛ فإن فيه روايات كثيرة موجودة في أبواب النيابة في الحج.

(٢) مرآة العقول، ج ١، ص ١٠١، باب النية.

وإشكال الحاج ميرزا علي رحمته يتمّ فيما إذا كان المطلوب هو الداعي الإلهي بالدرجة العالية، فالأجرة لا تجتمع مع قصد الأمر الإلهي، أما إذا كان المطلوب هو الداعي الإلهي ولو بالدرجة المخففة، فلا محذور في ذلك، والواقع هو كذلك، يعني أن المطلوب منا هو الداعي الإلهي بهذه الدرجة المخففة وهذا ممكن حصوله ولا بأس به.

وتنحلّ أيضاً مشكلة الصلاة لأجل توسعة الرزق، فإنّ المحرك في الحقيقة ليس هو توسعة الرزق فقط، بل لأجل أنّ الله عزّ وجلّ نصب هذه الصلاة طريقاً لتحصيل الرزق منه سبحانه، وبالتالي حينما يأتي المكلف بهذه الصلاة فهو يقصد الأمر الإلهي بجعل هذه الصلاة طريقاً لتوسعة الرزق من خلاله سبحانه، فيندفع الإشكال في هذه الصلاة أيضاً.

ولكن يمكن لشيخ علي الأيرواني رحمته أن يجيب ويقول: يوجد فرق بين ما ذكرتموه وبين الصلاة الاستيعارية، ففي هذه الموارد يكون كلا الداعيين أو النحويين يصبّان في طاعة الله عزّ وجلّ؛ لأنّه حينما يصليّ العبد لأجل الأمر الإلهي ولأجل الجنة التي هي من الله عزّ وجلّ فكلا الداعيين هما من الله تعالى ويرتبطان به، وهكذا في مثال توسعة الرزق فالإنسان يصليّ للأمر الإلهي لتوسعة الرزق منه تعالى، فهنا كلا الداعيين يرتبطان به سبحانه ويتجهان إليه.

وهذا بخلافه في الصلاة الاستيعارية، فإنّ أحد الداعيين لا يصبّ في الحقل الإلهي وهو تحصيل الأجرة من إنسانٍ عاديّ وليس من الله عزّ وجلّ، فهذا الداعي لا يصبّ في الحقل الإلهي، وبالتالي يبقى الإشكال على حاله بالنسبة إلى الصلاة الاستيعارية.

إذن ما ذكر من الجوابين في ردّ الميرزا الأيرواني لا ينفعان في ردّه.

والأجدر أن يقال: إنّ ما أفاده رحمته - من أنّ فكرة الداعي إلى الداعي باطلة - شيء له وجهة والحقّ معه، ولكن هذا لا يعني أنّ مشكلة العبادات الاستيعارية سوف تبقى على حالها، بل يمكن أن ندفع هذه المشكلة بغير فكرة الداعي إلى الداعي، ولا أقصد من هذا الطريق الذي اختاره الشيخ النراقي رحمته؛ فإنّه ذكر

في مستنده^(١) بأن القربة والداعي الإلهي ليس معتبرا في الصلاة الاستيعارية، بل هي تعتبر فيما لو صلى هو عن نفسه أما إذا صلى غيره عنه فقصد القربة ليس بلازم من ذلك الغير، ونصّ عبارته هكذا: (القربة معتبرة في صلاة المستأجر عنه دون صلاة الأجير).

فإذا بنينا على هذا ارتفع أصل الإشكال.

بيد أن هذا مخالفٌ للمركزات التشريعية التي تكاد تبلغ درجة الضرورة بأن الصلاة من العبادات التي يلزم فيها قصد القربة من دون فرق بين أن يصلي الإنسان عن نفسه أو عن غيره.

هذا، ولكن نحن عندنا جواب آخر، غير ما أفاده الشيخ النراقي رحمته الله، وحاصل هذا الجواب: أن الإنسان في الصلاة الاستيعارية لا يستحق الأجرة - شرعا - بمجرد العقد؛ لأن الأجير ممكن أن يكذب ويذهب لمن استأجره ويقول له أتيت بالعمل وهو لم يصل بعد، بل استحقاق الأجرة يكون بعد الإتيان بالعمل خوفا من الله، وبالتالي هو لا يقصد بعمله تحصيل الأجرة فقط؛ لأن تحصيل الأجرة - كما قلنا - يمكن أن يكون من خلال الكذب ومن غير عمل، بل هو يقصد تحصيل الأجرة بضميمة الخوف من الله فيما لو يأت بالعمل، وبهذه الضميمة يتحقق الداعي الإلهي في الصلاة الاستيعارية فيرتفع الإشكال من هذه الناحية.

الربط بين فكرة الاشتباه في التطبيق وفكرة الداعي إلى الداعي:

قد نقول: عرفنا فكرة الاشتباه في التطبيق كما عرفنا فكرة الداعي إلى الداعي، ولكن ما هي جهة الربط بين الفكرتين، بحيث ذكرت الفكرة الثانية كملحق ومتممه للفكرة الأولى!!!

الجواب: إن وجه الارتباط بين الفكرتين هو أن فكرة الاشتباه في التطبيق

نستفيد منها في مقام تصحيح العمل، فالصلاة نصححها في بعض الأحيان من خلال الفكرة المذكورة، كما أشرنا إليه في بعض الأمثلة سابقا، ونفس الشيء يأتي في فكرة الداعي إلى الداعي، فإنها لو تمت أمكننا من خلالها تصحيح العبادات الاستيجارية ورفع الإشكال عنها، فالجامع بين الفكرتين هو أنهما معاً محاولتان لتصحيح العمل العبادي، فتصحيح العمل العبادي قد يكون بهذه الفكرة أحيانا وبتلك الفكرة أحيانا أخرى.



الفائدة الثانية

ورود الدليل مورد الإمضاء

إنّ الدليل الشرعي تارة يرد مورد التأسيس وأخرى يرد مورد الامضاء لما عليه العقلاء:

مثال الأول: قاعدة الطهارة التي تقول: (كلّ شيء لك نظيف حتّى تعلم أنّه قذر)^(١)، فهذه القاعدة هي قاعدة شرعية ليس لها ربط بها عند العقلاء؛ فالعقلاء لا يوجد عندهم مثل المضمون المذكور، وهم بعيدون كلّ البعد عن ذلك، فهي قاعدة تأسيسية جديدة. وهكذا مثلها قاعدة: (كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام)^(٢) فهي من هذا القبيل كذلك.

وإذا كان الحكم من هذا القبيل فيمكن أن نتمسك بالاطلاق بعرضه العريض من دون تحديد لما عليه العقلاء؛ إذ المفروض أنّ هذا الحكم بعيد عن العقلاء وهو وارد مورد التأسيس فلا يتقيّد ولا يتحدّد بالحدود العقلانية فتمسك بإطلاقه العريض.

ومثال الثاني:

أولاً: موثقة بكير بن أعين: (قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضأ، قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ)^(٣)، فهي قد دلّت على أنّ المكلف بعد أن ينهى

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٧، ابواب الوضوء، ب ٣٧، ح ٤، ط آل البيت.

(٢) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٥، ص ٣١٣، ط الاسلامية.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧١، ابواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٧، ط آل البيت.

وضوئه يحصل عنده شك في غسله لبعض الأعضاء، أو شك في صحة الغسل، فأجابة الإمام عليه السلام أنه حين العمل والإتيان بالوضوء هو أذكر منه حين الشك بعد الانتهاء، وعليه فلا موجب للإهتمام بهذا الشك بعد الانتهاء من الوضوء والأخذ به^(١).

إنه يمكن أن يقال بإن الرواية المذكورة قد بينت مطلباً عقلائياً وأن الإنسان حين العمل أشد التفاتاً منه خارج العمل، وبالتالي هي تريد أن تمضي هذه القضية العقلية ولا تريد أن تبين مطلباً تأسيسياً جديداً.

وتظهر الثمرة في قولنا بأنه حكم إمضائي وليس تأسيسياً بأن الحكم حال الإمضاء يتضيق ويتحدد بالحدود العقلية فلا يتمسك بالإطلاق بعرضه العريض كما هو الحال في الحكم التأسيسي، فالعقلاء مثلاً حين لا يهتمون بالشكوك التي تطرأ بعد الانتهاء من العمل والفراغ منه، إنما هو في حال إحراز أنهم لم يكونوا في غفلة تامة أثناء العمل، وإلا ففي حال الغفلة لا تطبق القاعدة المذكورة المسماة بقاعدة الفراغ.

ثانياً:- موثقة محمد بن مسلم: (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو)^(٢)، فهي قد دللت على أن الشك بعد الفراغ في مطلق الأعمال لا يعتنى به، من دون فرق بين أن يكون هذا العمل عبادياً أو لا، كما لو فرض بأنه أجرى عقداً للزواج ثم بعد الفراغ منه شك في صحة العقد، هل هو تام الأجزاء والشرائط أو لا، فهنا يحكم بالصحة ولا يلتفت للشك الطاريء بعد الانتهاء من

(١) فائدة: عند الشك في الوضوء ماذا نفعل؟ كما لو فرض بأنه بعد الدخول في غسل اليد اليسرى شككنا في غسل اليد اليمنى = أو شككنا في صحة الغسل، فما الحكم؟ الجواب: يلزم إعادة الوضوء.

قد نقول: لماذا لا نطبق قاعدة التجاوز هنا، ونبنى على صحة الجزء السابق.
نقول: لا يصح تطبيق قاعدة التجاوز هنا؛ لأن الوضوء يعد شيئاً واحداً، وقاعدة التجاوز تجري فيها لو كان للشيء أجزاء يصدق الانتهاء من جزء منها الدخول في الآخر.
نعم، تجري قاعدة الفراغ في المقام، كما دللت عليه موثقة بكير بن أعين: (هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك)، فمن شك في الوضوء بعد الفراغ منه يبنى على صحته. [منه حفظه الله]
(٢) وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٢٣٨، أبواب الخلل في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣، ط آل البيت.

ولكن هل الحكم المذكور هو حكم إمضائي أم تأسيسي؟

قد يقال بأنه حكم إمضائي لما عليه العقلاء، فالعقلاء حين الانتهاء من العمل لا يلفتون للشك الطاريء بعده، وإذا كان الأمر كذلك فعلى الالتزام بالحدود العقلانية في الموضوع، ولا نتعدها إلى حالات الغفلة التامة مثلاً.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١)، فإنه قد يقال بأن هذا الحكم هو حكم إمضائي، بمعنى أوفوا بالعقود التي يجريها العقلاء، وإذا كان كذلك فلا يستفاد الإمضاء لبعض الموارد التي لا تكون ضمن الضوابط العقلانية، كما لو تمت الإجارة من دون تعيين مدتها أو تعيين عوضها، فمثل هذا العقد ليس عقداً عقلياً، فتكون الآية منسرفة عنه ولا يجب الوفاء به.

وهكذا لو فرضنا بأن شخصاً أراد إيجار الرحم، كما لو كانت امرأة عندها بويضة لقحت بحيمن زوجها وأرادت استئجار رحم امرأة أخرى لوضع البويضة فيه، فإذا بنينا - فقهيّاً - على أن الحمل الناتج ينتسب إلى من وضعت البويضة في رحمها، أي المرأة التي أولدته دون صاحبة البويضة نفسها، فمثل هذه المعاملة تكون معاملة سفهية في نظر العقلاء؛ إذ ماهي الفائدة التي تحصل عليها المرأة التي تضع بويضتها في رحم امرأة أخرى وبالتالي المولود لا ينتسب لها، فالعقلاء لا يجدون ثمرة عقلانية من هذا الفعل، وبالتالي لا تكون مثل المعاملة المذكورة مشمولة لأوفوا بالعقود.

رابعاً: مسألة حجّة خبر الثقة، فإنه بناء على القول بحجّيته يوجد كلام بين الأصوليين، مفاده: هل يشترط في المخبر العدالة أو تكفي الوثاقة، أي يكفي أن يكون المخبر ثقة في إخباره وإن كان يزاول بعض المخرمات بجوارحه؟!!

يمكن أن يقال بكفاية الوثاقة بلا حاجة إلى العدالة، وذلك إمّا للتمسك بنكته مناسبات الحكم والموضوع، يعني بما أنّ الحكم هو حجّة الخبر فهو يتناسب مع وثاقة المخبر في إخباره وليس مع عدالته.

أو للتمسك بأنّ آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)، واردة مورد الإمضاء لما عليه العقلاء؛ بقرينة أنّها أمرت بالتبيّن من خبر الفاسق دون ردّه مطلقاً وعللته بقولها: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾، وعليه فإذا قامت القرائن والأدلة على صدق قوله يمكن الأخذ به، فيكون المدار على الوثاقة في المخبر دون العدالة.

ويترتب على ذلك أنّ الخبر الذي أعرض عنه المشهور من المتقدّمين هل نأخذ به أو لا؟ فنقول: إنّ العقلاء لا يأخذون بالخبر إذا أعرض عنه أصحاب الفنّ، فالأخذ به لا يكون عقلائياً، وإذا لم يكن الأخذ به عقلائياً فلا يكون مشمولاً للآية الكريمة لأنّها ناظرة إلى حكم عقلائي.

وفي هذا المجال يوجد تساؤلان:

الأول: كيف نحرز بأنّ الدليل وارد مورد الامضاء لما عليه العقلاء؟!

أي كيف لنا أن نقول بأنّ مثل قوله ﷺ: «كلّ شيء لك طاهر» أو قوله: «كلّ شيء لك حلال»^(٢) هو تأسيسيّ ولم يرد مورد الامضاء، بينما قوله ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» وارد مورد الامضاء؟!

الجواب: إنّ الطريق لذلك هو الظهور والقرائن والمؤشرات.

ففي المثال الأوّل - أي موثقة بكير بن أعين - سأل السائل وقال: (الرجل يشكّ بعدما يتوضأ)، فقال له الإمام ﷺ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين

(١) سورة الحجرات، الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، أبواب ما يكتسب به، باب ٤، ح ٤، ط آل البيت.

يشكّ»، فالذي بينه الإمام عليه السلام للسائل - كما هو الظاهر - قضية ونكتة عقلائية؛ ولهذا قلنا بأنّ هذا الحكم هو وارد مورد الامضاء لما عليه العقلاء، لمحلّ الظهور في بيان النكتة المذكورة.

وفي المثال الثاني - وهو موثقة محمد بن مسلم - التي تقول: (كلّ ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو)، فالقرينة هي أنّ نفس هذا المضمون هو مضمونٌ عقلائيّ، فالشيء الذي مضى وانتهى لا يعير العقلاء أهمية للشكّ بلحاظه مادام قد مضى، فالمضمون المذكور هو مضمون عقلائي، وهذا يولّد ظهوراً في الدليل بأنّه وارد مورد الامضاء.

وهكذا في مثل ﴿أوفوا بالعقود﴾، فإنّ المقصود من العقود هنا هو العقود العرفيّة العقلائيّة؛ إذ الحكم الشرعي ينصبّ دائماً على الموضوعات العرفيّة، فكلّ ما يصدق عليه عنوان العقد عرفاً وعقلائياً يجب الوفاء به، وبالتالي يكون النصّ المذكور وارد مورد الامضاء للعقود العقلائيّة^(١).

وكذلك الكلام في المثال الآخر الذي ذكرناه، وهو قوله تعالى: - ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾، فقد علّل لزوم التبين بقوله: ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾، فنفس هذا التعليل يشهد بأنّ الحكم المذكور وارد مورد الإمضاء؛ لأنّ النكتة المزبورة هي نكتة عقلائيّة عرفيّة.

إذن الطريق لإحراز أنّ هذا الدليل وارد مورد الامضاء هو القرائن والظهور

(١) وواضح أنّ المقصود من العقلاني هنا ليس حيثيّة العقل وإنما الحيثية العقلائية بمعنى ما عليه الناس من سيرة؛ لأنّ لفظ (العقلاء) في الأصول له إطلاقان، فمرة يطلق ويراد به السيرة كما في مثل: كلّ من حاز ملك بالسيرة العقلائية، أو: كلّ ظهور هو حجّة بالسيرة العقلائية، فالمقصود من العقلائية هنا ليس حيثية العقل بما هو عقل، وإنما حيثية الناس بما لهم من ثقافة ومتبنيات وسيرة أمضاها الشارع فاكسبت درجة الحجّية بالامضاء المذكور، وهذا هو الغالب المتداول في الإطلاق المذكور، وتارة يطلق لفظ (العقلاء) ويراد به الحيثية العقلية، أي الحيثية التي تتناول الموضوعات من جانبي الوقوع والإمكان والامتناع.

ومقصودنا هنا حينما نقول المراد بالعقود في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ العقود العقلائية ليس حيثية العقل بما هو عقل بل حيثية ما عليه الناس من سيرة، أي العقود التي تصدر من الناس، فالآية الكريمة ناظرة إلى هذا الجانب؛ لأنّ الحكم دائماً ينصبّ على الموضوعات العقلائية العرفية؛ وقد أشرنا غير مرّة بأنّ لازم الدليل المذكور الانصراف عن العقود غير المتعارفة لدى الناس، كما لو فرض عدم ذكر الأجل في باب الإجارة ونحو ذلك. [منه حفظه الله]

كما تبين لنا.

ولكن نلفت النظر هنا بأننا وإن أذعينا الظهور في هذه الموارد وقلنا بأنها ظاهرة في الامضاء دون التأسيس، وقيدنا المقام بما تفيده الحالة العقلائية لا مطلقا، وقلنا بأن مثل قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» هو مقيد بالحدود العقلائية فيؤخذ بقاعدة الفراغ في حال احتمال الأذكية دون حال الجزم بالغفلة التامة فلا تطبق القاعدة المذكورة.

ولكن في المقابل قد يأتي من يقول بأن هذا الحكم هو حكم عام ومطلق، ولا يتقيد بالحدود العقلائية، وما ذكره الإمام عليه السلام هو من باب الحكمة لا العلة، بمعنى أن من الحكمة هو عدم الاعتناء بالشك لأن الإنسان بطبيعته حينما يتوضأ هو أذكر منه حين يشك، فإن النكته هنا وإن كانت عقلائية لكنّها ذكرت من باب الحكمة لا العلة؛ وعليه فالحكم يبقى على عرضه العريض، فتشمل قاعدة الفراغ حال الجزم بالغفلة التامة.

وهكذا في المثال الثاني الذي هو: (كلّ ما مضى فامضه كما هو)، فقد يقول قائل بأنّ العقلاء وإن كانت حالتهم كذلك، أي امضاء ما مضى كما هو، إلا أنّ الإمام عليه السلام ذكر هذا الحكم من باب التبعّد لا التقييد بالحالة العقلائية، وعليه فهو يشمل حالة الغفلة التامة ولا يتقيد بحال الأذكية والالتفات.. فما الحكم في مثل هذه الحالة؟!

في الواقع نقول لا يوجد حكم هنا سوى الوجدان، فإذا ادّعى الطرف الآخر بأنّ وجدانه يقوده إلى مثل القول المذكور فهو يتحمّل ما يمليه عليه وجدانه، كما نتحمّل نحن ما يمليه علينا وجداننا.

قد تقول: هذه حوالة على قضية عائمة لا ضوابط لها؟!

أقول: باب الظهورات حكمه هكذا، أي أنت تستظهر شيئا والآخر يستظهر غيره، ولا يلزم الأخذ بظهور دون ظهور عند الطرفين، مادامت المسألة وجدانية عندهما، أي ليست ظهورا ساذجا يتبدد مع الالتفات والتدقيق.

التساؤل الثاني: ما هو مدرك هذا الحكم، أي كون الدليل وارداً مورد

الامضاء فيتحدد بالحدود العقلانية لا أكثر من ذلك؟!

الجواب: إنه مادمنّا قد فرضنا ورود الدليل مورد الامضاء لا أكثر، فيلزم أن يتحدّد بالحدود العقلانية؛ لأنّ هذا هو مقتضى الامضاء، فهو لا يريد أن يقول شيئاً أكثر ممّا تفيدّه الحدود العقلانية.



الفائدة الثالثة

فكرة مذاق الشارع

قد يُتمسك أحياناً لإثبات حكم ما في مورد معيّن أو لنفيه بأن ذلك مما يقتضيه مذاق الشرع أو الشارع، فيُجعل المذاق دليلاً مثبتاً للحكم أو نافياً له.

فعلى سبيل المثال أن السفية لا يصح منه التصرف في أمواله، فهو إن كانت له دار مثلاً وأراد إجارتها، فالإجارة تقع منه باطلة، وهذا المعنى قد استند فيه إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾^(١)، فإن النهي عن دفع الأموال إلى السفية يدل على عدم صحة العقود الصادرة منه من بيع أو إجارة وما شابه ذلك.. وهذا واضح.

ولكن لو فرض أن السفية لا يريد إجارة ماله، بل هو يريد إجارة نفسه، كأن يؤجر نفسه للعمل كعامل بناء مثلاً، فهل مثل هذه الإجارة تقع صحيحة منه أو لا؟!

إن هذا وقع محلاً للكلام بين الفقهاء رغم اتفاقهم على أن إجارتهم لأمواله باطلة، ومنشأ الخلاف المذكور هو أن هذا التصرف ليس تصرفاً في مال من أمواله، والآية الكريمة - المتقدمة - قد نهت عن دفع المال له، فتصرفه في الأموال هو الباطل، ومن الواضح أن إيجاره لنفسه لا يعدّ تصرفاً في مال من أمواله حتى يقع باطلاً، بناءً على أن عمل الحر ومنافعه ليست أموالاً، أو أنها أموال ولكن الآية الكريمة منصرفة عن مثل هذه الأموال، إنّه بناءً على هذا قد يحكم بصحة إيجاره

لنفسه.

وللسيد الحكيم رحمته في المستمسك مطلب في هذا المضمار، وهو مورد الشاهد فيما نريد بيانه، فإنه قال: يمكن الحكم ببطلان إجارة السفية لنفسه، لأنَّ المستفاد من آية الولاية - وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ﴾ التي جعلت الولاية للغير على السفية - أنَّ العلة فيها هو التحفظ على مصلحة السفية، وواضح أنَّه لا فرق بين الموردين، أي بين مورد إجارة ماله أو إجاره لنفسه.

ثمَّ قال: وهذا هو الذي يقتضيه مذاق العرف والشرع^(١).

ومن أمثلة ذلك ما يقال في أخذ الأجرة على الواجبات والمستحبات، فهناك كلام بين الفقهاء في أنه هل يجوز أخذ الأجرة على الإفتاء أو القضاء أو الأذان أو ما شاكل ذلك من الأمور الواجبة والمستحبة؟!

وفي هذا المجال ذكر السيد الخوئي رحمته في كتاب الإجارة من المستند أنه في كل مورد عُلِمَ من مذاق الشرع لزوم صدور العمل منه على صفة المجانية كما في الأذان، ولا يبعد ذلك في التجهيز، أي تجهيز الميت، بل هو كذلك في الإفتاء والقضاء... فلا يجوز أخذ الأجرة عليه^(٢). (انتهى)

فهنا - أيضاً - قد تمسك رحمته بفكرة مذاق الشارع^(٣).

(١) انظر: مستمسك العروة الوثقى - للسيد الحكيم - ١٢: ١٢.

(٢) انظر: مستند العروة الوثقى (كتاب الإجارة): ٣٧٨.

(٣) وهل يوجد استعمال لهذا المصطلح (بمذاق الشارع) في كلمات الأعلام قبل هذين العَلَمين (الحكيم والخوئي قدما)؟!

نعم وجدنا ذلك في كلمات صاحب الجواهر رحمته في موارد متعدّدة، وبحسب اطلاعي هو أقدم من استعمال هذا المصطلح وذكره في موارد متعدّدة من جواهره، منها في مسألة أنَّ الماء النجس هل يطهر باتمامه كَرّاً بظاهرٍ أو بنجسٍ؟

فهناك فتوى تنسب للسيد المرتضى رحمته أنه يطهر لإطلاق (إذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لا ينجسه شيء)، وهنا قال صاحب الجواهر رحمته -: (كلُّ هذا مضافاً إلى الاستبعاد سيما على القول بالإتمام بالماء النجس وأبعد منه الإتمام بعين النجاسة إذا استهلكت وصارت ماءً بل يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه) [جواهر الكلام ١: ١٥٠]، فاستعان هنا بمذاق الشرع.

وأيضاً ذكر في مسألة أطراف الشبهة المحصورة، فقال يجب اجتناب أطراف الشبهة أمّا الملاقي لبعض الأطراف فلا، وعُلِّل ذلك بقوله: (فتبقى العمومات عمّا يقتضي الشكَّ في تناولها، سيما مع معرفتيه من مذاق الشارع بالنسبة إلى الطهارة والنجاسة) [الجواهر ١: ٣٠٢]. =

وقد يمثل لفكرة المذاق هذه بأمثلة أخرى من قبيل تولي المرأة للرئاسة..
فقد يُسأل هل من حقها ذلك شرعاً أو لا؟!

إنه في هذا المجال قد يتمسك بالفكرة المذكورة ويقال: إنَّ مذاق الشرع هو أن لا تتصدى المرأة لذلك، فإنه - أي الشرع - لم يرَض لها القضاء ولا إمامة الجماعة - للرجال -، بل أراد لها - مهما أمكن - أن تكون صاحبة حدر، وتقوم بتربية الأطفال، ومن مجموع ذلك يفهم أنَّ مذاق الشرع أن لا تتولى المرأة مثل هذه المناصب الحساسة والمهمة بحيث تصير رئيسة على الرجال وتكون في قمة الهرم.

هذا إن لم يتمسك بالآية الكريمة التي تقول: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(١)، والتي يستفاد منها أنَّ للرجل قيمومة على المرأة، بمعنى أنه لو أراد السكن في بلد معين، فعلى المرأة أن تتابعه في ذلك، لأنه هو صاحب الأمر فيما يتعلق بشؤون البيت.. فإذا علمنا أنَّ الشرع لم يرَض للمرأة أن تكون لها الولاية والسلطة في مسألة البيت، فكيف بمسألة تولي رئاسة البلاد؟!

إنه إذا لم نستفد هذا المعنى من الآية الكريمة، فربما أمكننا التمسك بفكرة المذاق لإثبات المعنى المذكور.

= وذكر أنه هل يجب تصفية الدراهم المغشوشة لمعرفة أنها بالغة حد النصاب في التزكية أو لا؟ قال: إذا علمنا أنَّ فيها حد النصاب ولكن لا نعلم مقداره ففي مثل هذه الحالة تجب التصفية وعلل بقوله: (ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع) [الجاواهر ١٥: ١٩٦].. إلى آخر الموارد التي أشار إليها.

ومن شاهدها يستعمل هذا المصطلح ويستعين به الأغا رضا الهمداني رحمته في مصباح الفقيه حيث ذكر مسألة ترتبط بأحكام الأموات وتفسير الميت فذكر هذه العبارة: (ولعمري أن هذه الدعوى منهم غير بعيدة عن الصواب ولعله يعترف بها كل من تتبع في أحكام الأموات واستأنس بمذاق الشرع) [مصباح الفقيه ٥: ١٣٠]. وذكر أيضاً في مسألة تزيين المساجد وأنه هل يجوز زخرفتها بالذهب والفضة أو لا فقال ما نصه: (لكن اعتماد مثل المصنّف على مثل هذه الأدلة التي لا يخفى قصورها.... ينبى عن كون الحكم من حيث هو مفروغاً عنه عندهم إمّا لاستنباطه من مذاق الشرع في بناء المساجد...) [المصدر نفسه ٢: ٧٠٤]. [منه حفظه الله]

ومن أمثلة ذلك أيضاً مسألة إثارة الشهوة، فإنه يجوز للرجل أن يشير شهوته من خلال زوجته، ولكن هل يجوز له ذلك من خلال قراءة قصة أو تصوّر بعض الأمور أو رؤية بعض الصور أو ما شاكل ذلك؟!

وهكذا بالنسبة لمسألة الاستمنا، فإنه قد يُسأل هل يجوز للشخص - رجلاً كان أو امرأة - الاستمنا من خلال الحديث مع الغير أو رؤية بعض الأمور المثيرة ونحو ذلك؟

إنّه إذا دلّ الدليل اللفظي على حرمة ذلك فهو وإلاّ فقد يتمسك بفكرة مذاق الشارع ويقال: إنّ من يعيش أجواء الشريعة يفهم أنّ مذاق الشرع هو تجويز الإثارة من خلال الزوجة فقط، وأمّا أن يكون هذا الأمر خارج هذه الدائرة فلا يجوز؛ إذ كيف يُحتمل أن يجوز الشرع إشباع الحاجة الجنسية من خلال رؤية الصور ثم الإمنا من خلال الرؤية المذكورة، وبالتالي قد يحصل الامتناع عن الزواج، ويستقر إشباع الحاجة الجنسية من هذا الطريق.. إنّ مذاق الشارع ليس كذلك جزمًا!

ولعلّ من أمثلة ذلك أيضاً باب البيّنة، فإنه لا يوجد لدينا دليل عام يقول: البيّنة هي حجة في كلّ مورد، مثل إثبات العدالة ودخول الوقت وأعلمية الشخص، وإنّما ذلك ثابت في باب القضاء إضافة إلى موارد أخرى محدودة. أمّا كيف ثبت ذلك في جميع الموارد، كما هي عليه فتوى الفقهاء؛ إذ هم يقولون البيّنة حجة في جميع الموارد؟!

إنّه قد يتمسك بفكرة مذاق الشارع، فيقال: إنّ من خلال باب القضاء وبقية الموارد يفهم أنّ مذاق الشرع هو على قبول البيّنة في كل مورد وليس في خصوص هذه الموارد المحدودة.

وبعد أن عرفنا المقصود من فكرة المذاق، علينا أن نبحث عن الوجه في جواز التمسك بالفكرة المذكورة، فنقول:

إن التمسك بفكرة المذاق هي قضية عقلائية يعيشها العقلاء في الحكم على بعضهم البعض، فأحياناً قد يأتي شخص ويخبرنا بأن فلاناً قام بهذا العمل، ونحن نعرف ذلك الشخص المخبر عنه، ونعرف سيرته وطريقته وذوقه، فنردّ ذلك الخبر وما جاء به من مضمون بسرعة، استناداً إلى معرفتنا بهذه السيرة، كما لو أخبرنا هذا الشخص أن فلاناً قد ردّ سائلاً فنقول على الفور: إن هذا الخبر باطل وغير صحيح، لأننا نعرف الشخص المذكور ونعرف خصاله وسجاياه، فإننا قد عاشرناه وخبرناه، ووجدنا أنه في عطاءه كحاتم الطائي لا يرد سائلاً قط، فالخبر المذكور غير صحيح بتاتاً، وهكذا.

فإذن هذه القضية، أي فكرة المذاق، قضية عقلائية، ولكن المشكلة - كل المشكلة - هي في إثبات الصغرى، وأما الكبرى فهي مسلمة، فإنه لو حصل الجزم بأن مذاق الشارع في المورد الكذائي هو هذا، كان ذلك حجة من باب حجية القطع، إلا أن المشكلة تبقى - كما ذكرنا - صغرى، وأنه هل يسهل القطع بالمذاق المذكور، أو لا؟!

ولعل أحد أسباب اختلاف الفقهاء في الفتوى هو اختلافهم من هذه الناحية، فالبعض قد يحصل له القطع بذوق الشارع فيفتي على طبقه، والآخر لا يحصل له القطع المذكور فلا يفتي، ومن هنا قد يكون من حصيل القول تقليص إبراز الفكرة المذكورة، وتقليل الاعتماد عليها لدى الفقيه، لأن هذا الأمر قد يفتح باباً لا ضابط له ولا ميزان وهو أشبه باعتقاد الإنسان على حاسته السادسة!!

مصطلحات ثلاثة تقرب من فكرة مذاق الشارع:

هناك مصطلحات ثلاثة تقرب من فكرة مذاق الشارع، فإن لم تكن هي هي

فلا أقل من كونها مقاربة، والمصطلحات المذكورة هي:

المصطلح الأول: روح الشريعة

قد يستعان في بعض الأحيان برّد رواية ما بأنها مخالفة لروح الشريعة، كالرواية التي ورد في مضمونها أنّ بعض الأقوام هم حيّ من الجن، فإنّ هذا المضمون قد يدعى أنّه مخالف لروح الشريعة المستفاد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١)، ونظائر هذه الآية أو نظائرها من الروايات.

وقد صرح السيد الشهيد رحمته الله بهذا المعنى، فإنّه بمناسبة ما ردّ هذه الرواية وذكر أنّها مخالفة لروح الشريعة^(٢).

ففكرة روح الشريعة إنّ لم تكن هي نفسها مذاق الشارع، فلا أقل من كونها قريبة منها.

المصطلح الثاني: نقض غرض الشارع

قد يذكر في بعض الأحيان كلام بهذا المعنى، وهو أنّه يلزم أن نقول كذا أو نحكم بكذا وإلّا فسوف يلزم نقض غرض الشارع، وهذا المعنى قد يمثل له بما يقوم به البعض أحياناً بالنسبة إلى سهم السادة من الخمس، فهو يريد أن يدفعه إلى العامي، فيعطيه إلى أحد السادة وهذا السيد يدفعه بدوره إلى ذلك العامي، الذي لا تربطه به أية صلة قرابة أو صداقة أو ما شابه ذلك، وإلّا كان الدفع المذكور في محلّه، أي للسيد لا للعامي؛ إذ أنّ من شؤون السيد أن يصرف على أقربائه وأصدقائه، فهنا في مثل هذه الحالة قد يقال إنّ التصرف المذكور غير جائز لأنّ فيه نقضاً لغرض الشارع، حتّى لو فرض أنّ النصوص الشرعية لم يستفد منها

(١) الحجرات: ١٣.

(٢) انظر: بحوث في علم الأصول - تقارير بحث الشهيد الصدر للهاشمي - ٧: ٣٣٣.

بطلان هذه الطريقة، بل ربّما يقال إنّها صحيحة، فإنّ السيد قد تملك هذا المال، وبعد تملكه يكون له الحقّ في صرفه إلى هذا العامي أو غيره، وقد برأت ذمة الدافع، فلا مشكلة في البين.

إنّ لو أردنا أن نتعامل مع الألفاظ، قد لا يكون محذور في ذلك، إلّا أنّه في المقابل يقال إنّ هذه الطريقة مرفوضة لأنّها تؤدي إلى نقض غرض الشارع، فإنّ الشارع قد أراد من خلال تشريعه للسهم المذكور سد حاجة الفقراء من السادة، وهذه الطريقة تؤدي إلى عكس ذلك، أي أنّها تؤدي إلى سد حاجة العوام دون السادة.. وقد سمعنا من السيد الخوئي رحمته مرة في مجلس درسه المبارك بأنّ الطريقة المذكورة غير جائزة، لأنّها تؤدي إلى نقض غرض الشارع.

المصطلح الثالث: مقاصد الشريعة

وهذا التعبير هو تعبير جديد تناولته بعض الأقلام الجديدة، ولعلّها من غير مذهبنا، وقد يكون مصطلحاً قانونياً، ويمكن أن نمثّل له في المقام بالحيل الربوية، فإنّ هناك طرقات معروفة في بعض الكتب الفقهية للتخلّص من الربا من قبيل ضم شيء إلى أحد الطرفين كي تكون الزيادة في ذلك الطرف مقابل الضميمة المذكورة، وبذلك يتم التخلّص من الربا.

إنّ هذه الطريقة وما شاكلها ربّما يقال هي مخالفة لمقاصد الشريعة، فإنّ مقصد الشريعة من تحريم الربا هو عدم تجمّع الأموال لدى الأغنياء، وأن لا يحصل التضييق على الفقراء بحيث لا يبقى شيء لهم، واللجوء إلى مثل هذه الطريقة ونحوها يكون فيه مخالفة للمقصد المذكور.

هذه مصطلحات ثلاثة، فإن لم تكن هي عين فكرة مذاق الشارع، فلا أقل هي قريبة منها.. ونفس التعليق الذي أوردناه سابقاً على الفكرة المذكورة نورهنا ونقول:

إنّا لو جزمنا بمقصد الشريعة أو بغرضها وروحها لكان ذلك حجة علينا

من باب حجة القطع، إلا أن الكلام هو في الصغرى، أي في الجزم بأن هذا هو مقصد الشريعة، فلعل مقصدها هو عدم تجمع الأموال من خلال تلك الطرق التي ليس فيها حيل شرعية، وهكذا الكلام بالنسبة إلى غرض الشارع وروح الشريعة.



الفائدة الرابعة

تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة

من الأبحاث التي أُهمِلَ التعرض إليها في الكتب القديمة - كالرسائل والكفاية - المبحث المذكور، إذ لم يشر إليه فيها حتّى من بعد، على الرغم من الاستفادة منها في مجالات مختلفة من الفقه، من قبيل:

أ - الوضوء الحرجي، فإنّ وجوبه ساقط لقاعدة لا حرج ولكن لو فرض أنّ المكلف تكلف وأتى به فهل يقع صحيحاً؟ قد يجاب بالإيجاب لأنّ وجوبه وإن كان ساقطاً إلاّ أنّه يمكن تصحيحه بالملاك، فإنّ للأمر مدلولين: مطابق - وهو الوجوب -، والتزامي - وهو الملاك -، وسقوط الأوّل لا يلزم سقوط الثاني.

فالحكم بصحّة الوضوء هنا مبني على عدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة في الحجّة في مقام السقوط، وأمّا إذا قلنا بالتبعية فلا يمكن تصحيح الوضوء المذكور في المقام.

ب - الصلاة في فرض المزاحمة، وذلك ما لو فرض وجود نجاسة في المسجد، والمكلف لم يشتغل بإزالتها بل اشتغل بالصلاة، فهل يمكن تصحيحها؟

فهنا قد يتمسك لإثبات تصحيحها بطريق آخر غير فكرة الترتّب، وذلك بأنّ يدعى أنّه قبل أن تحصل النجاسة في المسجد كان الأمر بالصلاة ثابتاً، وهو - أي الأمر - له دالتان، الأولى الدلالة بالمطابقة على الوجوب، والثانية الدلالة بالإلزام على الملاك، فإذا سقطت الدلالة الأولى عن الحجّة بسبب المزاحمة

بالإزالة، فالدلالة الثانية باقية لم تسقط؛ وبذلك يمكن تصحيح الصلاة المذكورة بالملك، وهو - كما نلاحظ - مبتني على القول بعدم تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة في الحجية.

ج - إذا فرض أن شيئاً معيناً قد دلّ الدليل الخاصّ على وجوبه، ودلّ دليل آخر على حرمة فلا يمكن آنذاك الحكم عليه بالوجوب أو بالحرمة للمعارضة، ولكن هل يمكن الحكم بنفي الاحتمال الثالث، كالاستحباب أو الكراهة مثلاً؟ إنّه بناءً على التبعية في مقام السقوط لا يمكن ذلك، وبناءً على إنكارها يكون ممكناً.

وهذا المعنى يمكن التمثيل له بصلاة الجمعة، فإنّه إذا ثبت دليل يدلّ على وجوبها، ودليل آخر على حرمتها، فهنا - بناءً على القول بعدم التبعية - لا يمكن المصير إلى قول ثالث وهو استحبابها.. وذلك لأنّ هذا الاحتمال - الثالث - منفي بكلا الدليلين، فإنّ الدليل الأوّل حينما دلّ على الوجوب بالمطابقة فقد دلّ بالإلزام على عدم الاستحباب، وهكذا بالنسبة إلى الدليل الثاني. فإذا فرضنا بقاء الدلالة الإلزامية على الحجية بعد سقوط الدلالة المطابقة عنها بسبب المعارضة - بين الدليلين -، أمكن القول بنفي الاستحباب بناءً على الرأي المذكور؛ وإلا فلا. وعليه؛ فثمرة هذا البحث واضحة الأهمية.

الفرق بين البحث المنطقي والأصولي في هذه المسألة:

ولكن قبل الدخول في صميم البحث نشير إلى أنّه قد يشكل ويقال: بأنّا قد قرأنا في المنطق أنّ الدلالة الإلزامية هي تابعة للدلالة المطابقة، فإذا لم تكن هناك دلالة مطابقة فلا توجد تبعاً لها الدلالة الإلزامية؛ إذ أنّ دلالة اللفظ على لازم معناه هي فرع دلالاته على نفس معناه؛ ومعه فكيف يشكّك هنا ويقال هل الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة أو لا؟

ودلالة على الملاك، وكلّ منهما مشمول لدليل الحجية، وإذا سقطت الدلالة الأولى عن الحجية فلا يلزم من ذلك سقوط الثانية عنها.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر عن شيء له لازم معيّن، هو في الحقيقة خبران: خبر عن المدلول المطابقي وخبر عن المدلول الإلزامي، وسقوط الخبر الأوّل عن الحجية لا يلزم منه سقوط الخبر الثاني عنها.

فمثلاً في باب الأمر بالوضوء يوجد وجوب كما يوجد لازم له هو الملاك، والآية الكريمة - وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ..»^(١) - حينما أخبرت عن الوجوب فهي قد أخبرت بأمرين وقضيتين، الأولى: أنّها أخبرت بالوجوب، والثانية: أنّها أخبرت بالملاك. فإذا لم يمكن الأخذ بالخبر الأوّل وذلك لوجود الدليل الخاص مثل: «لا ضرر»، فيبقى دليل حجية الخبر شاملاً للخبر الثاني، ولا وجه لرفع اليد عنه.

هذا ما يمكن به توجيه ما ذهب إليه الشيخ النائيني رحمته^(٢)، ولكن قبل أن نذكر التعليق على ذلك، نودّ الإشارة إلى أنّ مقصود الشيخ النائيني في التوجيه المذكور - وهذا المعنى نذكره هنا ليس للإشكال عليه رحمته وإنّما لتوضيح مقصوده لا أكثر - يحتمل احتمالين:

الأوّل: أن يدّعى أنّه يوجد لدينا خبران لا خبر واحد، أحدهما خبر عن المدلول المطابقي، والآخر خبر عن المدلول الإلزامي، ودليل الحجية إذا لم يمكن تطبيقه على الأوّل فلا يجوز رفع اليد عنه بلحاظ الثاني.

الثاني: أن يكون مقصوده أنّ الخبر واحد وليس متعدداً، وإنّما التعدد في دلالاته، فهو خبر واحد له دالتان، وإذا تعدّد الأخذ بالأولى فلا وجه لرفع اليد عن الثانية.

(١) المائة: ٦.

(٢) انظر: فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

وقد يشكل على الاحتمال الأوّل بأنّ صدق الخبر عرفاً هو فرع القصد، والذي يخبر عن الوجوب لا يقصد أن يخبر عن الملاك، وما دام هو ليس قاصداً له فعنوان الخبر لا يصدق - عرفاً - على المدلول الإلزامي.

إنّ مثل هذا الإشكال قد يرد على الاحتمال الأوّل، بينما يبقى الاحتمال الثاني في مأمن من الإشكال المذكور.

القول الثاني في مسألة التبعيّة:

هذا، ولكن في المقابل قد يقال بالتبعيّة وأنّ المدلول المطابقي إذا سقط عن الحجية يلزم سقوط المدلول الإلزامي عنها، وفي هذا الجانب يوجد بيانان، أحدهما للسيد الخوئي والثاني للسيد الشهيد (قدهما).

أمّا السيد الخوئي فقد قال ما حاصله: أنّ الشخص لو أخبر عن وقوع قطرة بول في سائل معيّن مثلاً، فهو بالإلزام قد أخبرنا عن تنجّسه، ولكن هو قد أخبرنا عن النجاسة المسيّبة عن البول.. فالمدلول الإلزامي هو الحصّة دون الطبيعي، أي الحصّة الخاصّة من النجاسة وهي النجاسة بسبب البول وليس طبعي النجاسة، فإذا قبلنا بهذا، أي قبلنا بأنّ المدلول الإلزامي هو شيء مساوي للمدلول المطابقي وليس أعمّ منه، فيلزم - بناءً عليه - أنّه متى ما علمنا بكذب المدلول المطابقي أن نعلم بالتبع بكذب المدلول الإلزامي وبالتالي يلزم سقوطه عن الحجية لأجل العلم بكذبه. انتهى ملخصاً^(١)

والقضية المهمة التي استند إليها^{ثالثاً} في هذا البيان - كما نلاحظ - هي تحويل المدلول الإلزامي من كونه أعمّ إلى كونه مساوياً، فالركن الركين في البيان المذكور هو هذه القضية، فإنّه بعد التحويل يكون من الطبيعي متى ما علمنا بكذب المدلول المطابقي أن نعلم بكذب المدلول الإلزامي، فإنّ هذا هو لازم كون المدلول الإلزامي مساوياً وليس بأعم.

وإن شئت قلت: إنَّ البيان المذكور يمكن حلّه إلى مقدّمتين:

الأولى: أنَّ المدلول الإلزامي دائماً هو مساو وليس بأعمّ.

الثانية: ما دام المدلول الإلزامي مساوياً فيترتب على ذلك عند علمنا بكذب المدلول المطابقي العلم بكذب المدلول الإلزامي.

هذا هو حصيلة ما أفاده **ثُمَّ**.

ولكنّا نقول: إنَّ للتأمل في كلتا المقدّمتين مجالاً:

أما المقدّمة الأولى: فباعتبار أنَّ ما ذكره **ثُمَّ** لو تمَّ إنّما يتم في باب السبب والمسبّب، كقطرة البول مع النجاسة، فإنَّ القطرة سبب والنجاسة مسبّب، فيمكن أن ندّعي آنذاك أنَّ المسبّب ليس هو مطلق النجاسة بل هو الحصّة الخاصّة، ونعني بها النجاسة البوليّة، وأمّا إذا لم يكن المورد من باب السبب والمسبّب فلا يتمّ البيان المذكور، وذلك كما لو دلَّ أحد الخبرين على وجوب الجمعة فإنّه بالإلزام يدلّ على نفي الاستحباب، فهنا ليس المورد من باب السببية، وليس ثبوت الوجوب هو السبب لانتفاء الاستحباب، وإنّما هما ضدّان، ومتى ما ثبت أحد الضدّين ينتفي آنذاك الضدّ الآخر، ولازم وجوب الجمعة هو انتفاء الاستحباب، ولكن ليس هو الانتفاء المقيّد بثبوت الوجوب بل هو انتفاء لذات الاستحباب.

وهكذا لو فرض أنَّ وجوب الوضوء قد انتفى بسبب الضرر أو الحرج، فالمدلول الإلزامي هو الملاك، إلّا أنَّ الوجوب المذكور ليس هو سبباً للملاك، بل الأمر بالعكس؛ إذ المدلول الإلزامي - الملاك - هو السبب للوجوب، بينما المدلول المطابقي - الوجوب - يكون هو المسبّب، ففي هذه الحالة - أيضاً - لا يتمّ ما ذكره **ثُمَّ** من أنَّ المدلول المطابقي إذا كان مسبباً يكون هو الحصّة الخاصّة، وإنّما المعنى المذكور يتمّ فيما إذا كان المدلول المطابقي سبباً لا مسبباً، فلاحظ.

بل نقول أكثر من ذلك: أنَّ ما ذكره **ثُمَّ** لا يتمّ حتّى في السبب والمسبّب، بمعنى أنّه لا يتمّ حتّى لو كان المدلول المطابقي سبباً والإلزامي مسبباً، والوجه في

ذلك هو أن السبب لا يقتضي إيجاد الحصّة الخاصّة بل يقتضي إيجاد ذات الشيء، فإنّه إذا أُلقي شخص في النار تسبّب ذلك إلى موته، ولكن ما هو المسبّب؟ هل هو ذات الموت، أو الموت المقيّد بالإلقاء في النار؟ إنّ المسبّب هو ذات الموت لا الحصّة الخاصّة.

نعم، نحن في مقام التعبير نقول حصل الموت بسبب النار، ولكنّ هذا لا يعني أنّ النار هي قد سيّبت إلى إيجاد الحصّة.

وبتعبير آخر: أنّ الحصّة هي من نتائج السببيّة، أي بعد أن يحصل التسيّب نحن نقول حصل الموت المقيّد بالنار، أمّا في مرحلة السببيّة فالنار تقتضي ذات الموت وليس الموت المقيّد بالنار.. وهذا مطلب ينبغي أن يكون واضحاً.

فإذن ما أفاده **تتعلّق** في المقدّمة الأولى إنّ تمّ فهو يتمّ في باب السبب والمسبّب، ولا يتمّ في باب الضدّين كالوجوب والاستحباب، بل هو لا يتمّ حتّى في باب السبب والمسبّب كما أشرنا إليه قبل قليل.

وتتميّماً لما تقدّم نقول: إنّ سلّمنا أنّ النار تقتضي ذات الموت، فهذا معناه أنّ المسبّب يكون لازماً أعمّ وليس لازماً مساوياً، فمن أخبر بدخول زيد في النار فهو يخبر عن المدلول الإلزامي، أي يخبر عن ذات الموت، وهو لازم أعمّ كما لا يخفى وليس لازماً مساوياً للدخول.

هذا بالنسبة إلى المقدّمة الأولى.

وأما المقدمة الثانية: فقد ذكر **تتعلّق** أنّ العلم بكذب المدلول المطابقي يلازم العلم بكذب المدلول الإلزامي، ونحن نقول هذا صحيح لو حصل العلم بكذب المدلول المطابقي، ولكن ليس الأمر كذلك دائماً، فربّما تزول الحجية عن المدلول المطابقي من دون العلم بكذبه، فما الجواب؟ وهذا المعنى يمكن التمثيل له فيما لو ورد خبران أحدهما يدلّ على أنّ صلاة الجمعة واجبة، والآخر يدلّ على أنّها محرّمة، فإنّ المدلول الإلزامي لكليهما هو انتفاء استحبابها، ولكن لا يمكن أن نقول نحن نعلم بكذب الوجوب، أو بالأحرى بكذب الخبر الدالّ على الوجوب، بل الصحيح أن نقول هو ليس بحجّة لوجود معارض، وفي نفس الوقت نحتمل

أنه صادق..

فلإذن لا يوجد علم بكذب المدلول المطابقي حتى يلزم من ذلك العلم بكذب المدلول الإلزامي، بل في مثل هذه الحالة، أي في حالة وجود معارضة بين الدليلين لا تكون الدلالة الإلزامية تابعة للمطابقة في الحجية، وإنما يسقط كل من الخبرين في مدلوله المطابقي لمحل المعارضة، ويبقى المدلول الإلزامي على حجيته؛ إذ لا علم لنا بكذبه ولا معارضة بلحاظه.

فما ذكره ~~ثُمَّ~~ أخص من المدعى؛ إذ هو لا يتم في موارد المعارضة بين الدليلين ويختص بما إذا علمنا بالكذب من دون وجود معارضة.

البيان الثاني: وهو ما أفاده الشهيد الصدر ~~ثُمَّ~~ في الحلقة والتقرير، وحاصله:

أن نكتة حجية خبر الثقة هي استبعاد اشتباه الشخص المخبر في حواسه، فحينما يخبر الشخص بأنه قد شاهد زيداً دخل في النار فمن البعيد أن يكون قد اشتبه في بصره ولاح له اشتباهاً دخول زيد والحال أن عمرأ هو الذي دخل، أو أن زيداً كان قد مر من جنب النار ولم يدخل فيها.. إن الاشتباه المذكور بعيد، ولا استبعاده يمكننا حينئذ الأخذ بهذا الخبر والحكم بتحقيقه، وأيضاً الحكم بتحقيق احتراق زيد، وتحقيق موته كذلك..

إن هذه الأمور الثلاثة نحكم بتحقيقها وليس ذلك إلا من جهة استبعاد اشتباه الشخص بحواسه.

وباتضح هذا نقول: إذا فرض أن الشخص المخبر قد انكشف لنا خطأه، وعلمنا أنه قد اشتبه في إخباره في دخول زيد في النار، فحينئذ إذا لم نحكم باحتراق زيد - الذي هو المدلول الإلزامي -، ولا بموته - الذي هو المدلول الإلزامي الثاني -، فذلك لا يعني تحقق اشتباه آخر يغير الاشتباه الأول الذي هو المدلول المطابقي، ونعني به أصل الدخول في النار.. وما دام لا يلزم من ذلك اشتباه آخر فلا موجب آنذاك للحكم

بحجية إخباره بلحاظ المدلول الإلزامي، بل كما انتفت الحجية بلحاظ المدلول المطابقي تنتفي بلحاظ المدلول الإلزامي أيضاً؛ إذ الموجب للحجية كما ذكرنا هو استبعاد الاشتباه في الحس، وقد ذكرنا أنه لا يلزم من الحكم بعدم الحجية بلحاظ المدلول الإلزامي تحقق اشتباه آخر.. نعم أنه لو لزم ذلك - أي تحقق اشتباه آخر كما لو فرض أنّ الخبرين كانا عرضيين، وذلك كأن يخبر شخص ما بخبر ويخبر نفس الشخص أو غيره بخبر آخر، فإنّ الحكم بعدم حجية الآخر يعني تحقق اشتباه آخر - فحينئذٍ نحكم بالحجية بلحاظ الخبر الآخر.

إذن ينبغي التفصيل بين ما إذا كان الخبران طوليين، أي أن الثاني هو في طول الأول ومتفرّع عليه، وبينما إذا كانا عرضيين.. ففي الطويلين - حيث لا يلزم تحقق اشتباه آخر - فنحكم بسقوط الثاني إذا سقط الأول عن الحجية، وأمّا في العرضيين - حيث يلزم تحقق مثل هذا الاشتباه الآخر - فيبقى الثاني على حجيته عند سقوط الأول عنها.

وحيث أن الإخبار عن المدلول الإلزامي هو إخبار طولي، أي في طول الإخبار عن المدلول المطابقي ومتفرّع عليه فسقوط الأول عن الحجية يسقط الثاني عنها أيضاً.

هذا توضيح ما أفاده **ثُمَّ ثَمَّ** ^(١).

وفي مقام التعليق نقول:

نحن إمّا أن نفترض أنّ لدليل حجية الخبر إطلاقاً يشمل المدلولين معاً المطابقي والإلزامي، بحيث إذا سقط أحدهما عن الحجية يبقى الآخر على حجيته، أو نفترض أنّه ضيق من هذه الناحية، أي أنّه يدلّ على حجية الإخبار عن المدلول الإلزامي في حالة سقوط الحجية عن المدلول المطابقي ولا إطلاق

(١) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٢٦٤، القسم الأول من الحلقة الثالثة ١: ٧٦.

له يدلّ بواسطته على الحجية بلحاظ المدلول الإلزامي عند عدم حجية المدلول المطابقي.

إنّه إذا فرضنا وجود مثل الإطلاق المذكور فيكون ما أفاده ^١شبهه بالاكتفاء في مقابل النص؛ إذ بعد فرض وجود مثل هذا الإطلاق لا معنى للنكته التي أشار إليها، وأنّه لا يلزم تكرار الاشتباه.

وأما إذا فرضنا عدم وجود مثل هذا الإطلاق، فذلك يكفينا عن هذا التطويل، فنقول بعبارة موجزة: يسقط الخبر عن الحجية بلحاظ المدلول الإلزامي وذلك للقصور في المقتضي، أي يسقط المدلول الإلزامي عن الحجية لعدم وجود الدليل على حجّيته بعد سقوط المدلول المطابقي عن الحجية.

فإذن التشبّه بهذه النكته والبحث عنها هو بحث عن شيء لا يسمّن ولا يغني من جوع؛ إذ مع وجود الإطلاق يلزمنا التمسك به، ومع عدمه يكفينا ذلك عن التشبّه بالنكته المذكورة!!

هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره لو تمّ فهو يتم في ما إذا علمنا بالكذب والاشتباه بلحاظ المدلول المطابقي، ولا يعمّ حالة عدم حجّيته من دون العلم بكذبه، كما هو الحال مثلاً في مورد التعارض، فإنّه لو دلّ الدليل على وجوب شيء ودلّ دليل آخر على حرمة، فكّل منهما ليس بحجة من دون علم بكذبه، ففي مثل هذه الحالة لا تجري النكته التي أشار إليها ^٢، وهي أنّه بعد أن اتضح كذب المدلول المطابقي واشتباه الناقل فلا يكون الحكم بكذب المدلول الإلزامي موجباً لتحقيق اشتباه آخر.. إنّ مثل هذا لا يأتي باعتبار أنّه لم ينكشف اشتباه في البين بلحاظ المدلول المطابقي، بل أقصى ما في الأمر أنّ دليل الحجية لا يمكن أن يشملها معاً لمحلّ المعارضة، لا لأجل العلم بكذب هذا أو ذاك.

وبالجملة: هذا التوجيه الذي ذكره ^٣ لو تمّ فهو أخصّ من المدعى؛ إذ

هو يختص بحالة عدم حجية المدلول المطابقي الناشئ من انكشاف اشتباهه، ولا يجري في حالة عدم انكشاف الاشتباه، كما هو الحال في باب المعارضة.

الدليل الذي يمكن التمسك به لإثبات سقوط الدلالة الإلزامية عن الحجية: نقول: والأجدر في المقام التمسك ببيان آخر غير البيانيين المتقدمين لإثبات سقوط الدلالة الإلزامية عن الحجية عند سقوط الدلالة المطابقية عنها، والبيان المذكور هو:

أنَّ المدرك المهم لحجية الأمارات هو السيرة العقلانية، وحيث أنَّها دليل لبي ولا يوجد له إطلاق، فيلزم الاقتصار على القدر المتيقن في حالة فرض وجود شك في السعة والضيق.. والذي نجزم به من سيرة العقلاء هو أنَّهم يأخذون بالمدايل الإلزامية للخبر فيما إذا فرض الأخذ بمدلوله المطابقي، أمّا لو فرض في حالة أنَّهم لا يأخذون بالمدلول المطابقي - إمّا لانكشاف اشتباهه أو لوجود المعارضة أو لنكتة أخرى -، فهل تراهم يأخذون بالمدلول الإلزامي؟ إنَّنا نشك في ذلك، وفي حالة الشك هذه يلزم الاقتصار على القدر المتيقن، وهو الأخذ بالمدلول الإلزامي في حالة حجية المدلول المطابقي فقط، وأمّا في حالة عدم حجيته، أي عدم حجية المدلول المطابقي فلا يؤخذ بالمدلول الإلزامي.

فإذن البيان الذي نتمسك به لإثبات عدم حجية الدلالة الإلزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الاعتبار هو فكرة القصور في المقتضي، وهذا الطريق في الاستدلال هو طريق قصير ومعبد؛ إذ ما دام الدليل الموجود في المقام دليلاً لبياً فعند الشك في السعة والضيق، يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمتيقن هو الأخذ بالمدلول الإلزامي ما لم يسقط المدلول المطابقي عن الحجية.

ولعلَّ مقصود السيد الشهيد رحمته هو هذا، فكأنَّه يريد أن يقول إنَّ السيرة غير منعقدة على العمل بالخبر الإلزامي عند سقوط الخبر المطابقي عن الحجية، ونكتة السيرة المذكورة هي عدم لزوم تكرّر الاشتباه.

وبهذا اتضحت النتيجة النهائية وهي أنَّه عند سقوط الدلالة المطابقية عن

الحجّة تسقط الدلالة الإلزامية عنها لعدم انعقاد السيرة كما ذكرنا.

ومن الغريب أن يُدعى كما جاء في (منتقى الأصول): أن السيرة العقلية قد انعقدت على التمسك بالمدلول الإلزامي عند سقوط المدلول المطابقي عن الحجّة، فلاحظ باب الإقرار فإنّ من أقرب شيء وكان يلزم من إقراره شيء آخر، فإذا اتضح بطلان إقراره في المدلول المطابقي يلزم بالمدلول الإلزامي.

هكذا ذكر ^(١) .

وفي مقام التعليق نقول: نحن لا ندرى مدى صحة هذا الكلام، وهل حقاً أن الأمر كذلك في باب الإقرار، ولكن لو سلّمنا فهو خاصّ باب الإقرار ولا يعمّ غيره، والعرف ببابكم، فلو فرض أن شخصاً أخبرنا أن فلاناً شرب السمّ ولازمه أنّه قد مات ويهيا قبره، ولكن بعد ذلك اتضح أنّه لم يشرب السمّ وأنّ المخبر مشتبّه في إخباره، فهل نبقي نحكم بموته من باب أن المدلول الإلزامي حجة؟ كلا، لا توجد مثل هذه السيرة جزمياً، والمنتهات العرفية هي على عكس ما ذكره تماماً.



الفائدة الخامسة

دور الزمان والمكان في عملية الاستنباط

لا إشكال في أنّ أحكام الشريعة الإسلامية مستمرة على ما هي عليه إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، وقد دلّت على ذلك بعض الروايات، من قبيل ما جاء في الكافي في ذيل صحيحة زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»^(١).

وبقطع النظر عن الروايات يكفينا التمسك بالقاعدة لإثبات الاستمرار؛ فإنّ دليل كلّ حكم كما له إطلاقاً فرادياً وإطلاقاً أحوالي له إطلاقاً أزمانياً أيضاً، فحينما يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٢)، فهذا فيه إطلاقاً أزمانياً؛ إذ هو لم يقل اسعوا في هذا العام أو إلى زمان الغيبة الصغرى أو إلى زمان كذا، ومقتضى هذا الإطلاق يعني شموله لجميع الأزمان.

إذن الحلال والحرام مستمرّان إلى يوم القيامة لوجهين: الروايات، والإطلاق الأزمانى لكلّ حكم.

وإذا سلّمنا بهذا فقد يقال كيف يؤثر إذن عنصر الزمان والمكان في الأحكام؟!!

الجواب: أنّ كلّ حكم من الأحكام كما توجد شروطاً عامّة فيه توجد أيضاً شروط خاصة في بعض الأحيان، وحين نقول باستمرار كلّ حكم إلى يوم القيامة

(١) الكافي، ج ١، ص ٥٨، وأيضاً في ج ٢، ص ١٧، ذيل ح ٢.

(٢) سورة الجمعة: ٩.

فنعني بذلك استمراره بشرائطه العامة كما في استمرار وجوب الحج والصوم والصلاة مثلاً بشرائطه العامة التي هي العقل والقدرة والبلوغ، فهذا الوجوب تستمر باستمرار هذه الشرائط، وكذلك إذا كان هناك ظرفٌ خاص أو شروط خاصة هذه الأحكام فهي تستمر مادام ذلك الظرف الخاص مستمراً كما سنمثل له.

وربما وردت الإشارة إلى فكرة تأثير الزمان في بعض كلمات أهل البيت عليهم السلام وفي بعض كلمات الفقهاء على اختلاف بينهم في القبول والرفض.

فمما يفهم منه تأثير الزمان بوضوح ما ورد في الحكمة (١٧) من حكم أمير المؤمنين عليه السلام في آخر «نهج البلاغة»: «سئل عليه السلام عن قول الرسول ﷺ «غَيَّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشْبِهُوا بِالْيَهُودِ» فقال عليه السلام: إِنَّمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ذَلِكَ وَالِدِينَ قُلْ^(١) فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ^(٢) وَضُرِبَ بِجِرَانِهِ^(٣) فامرئٌ وما اختار^(٤)، فهنا نجد أن الإمام عليه السلام قد أناط الحكم (وهو استحباب الخضاب والحث عليه) بمسألة الزمان؛ فطالما كان المسلمون قلةً فالخضاب مطلوب، وإذا كثر المسلمون فالحث والاستحباب المذكور يرتفع، وهذا معناه استمرار الحكم باستمرار ظرفه.

وأما في كلمات الفقهاء: فممن أشار إلى ذلك الشيخ الصدوق تت، حيث قال ما نصّه: (وقال النبي صلى الله عليه وآله «الفرق بين المسلمين والمشركين التحلي^(٥) بالعمائم» وذلك في أول الاسلام وأبدائه وقد نقل عنه صلى الله عليه وآله أهل الخلاف أيضاً أنه أمر بالتحلي ونهى عن الاقتعاط^(٦))^(٧).

وأيضاً يستفاد ذلك من كلمات الشيخ الأردبيلي تت في «مجمع الفائدة

(١) قُلْ: يعني أن المتدينين قليلون.

(٢) اتسع نطاقه: النطاق ككتاب كناية عن الحزام يعني اتسع الحزام يعني كناية عن القوة وأنه أصبح مملوءاً بجوامعه.

(٣) الجران: عتق البعير، فيقال ضرب بجرانه الأرض كناية عن ضخامته.

(٤) نهج البلاغة ٤: ٥.

(٥) التحلي يقال هو الحنك وهو إدارة بعض العمامة على العنق.

(٦) الاقتعاط يعني وضع كامل العمامة على الرأس من دون إنزال الحنك.

(٧) من لا يحضره الفقيه، الصدوق، ج ١، ص ١٧٣.

والبرهان» حيث قال بمناسبة ما، ما نصّه: (ولا يمكن القول بكلية شيء^(١)) بل تختلف الأحكام باختلاف الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص وهو ظاهرٌ وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم والفقهاء شكر الله سعيهم ورفع درجاتهم^(٢)). انتهى

وهذا يعني أن الفقيه عليه ملاحظة الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص عند استنباطه للحكم الشرعي.
فهؤلاء الفقهاء يظهر منهم أنهم يتفاعلون مع تأثير الزمان في الجملة.

وفي المقابل يظهر من بعضهم ردّ هذه الدعوى وعدم قبولها، وأعني بذلك الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رحمته الذي صرّح في تحرير المجلة، في ذيل المادة ٣٩ التي ورد فيها: (لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأزمان)، فقال ردّاً على ذلك: (قد عرفت أن من أصول مذهب الإمامية عدم تغيير الأحكام بتغير الموضوعات، أمّا بالمكان والزمان والأشخاص فلا يتغير الحكم، ودين الله واحد في حقّ الجميع، لا تجد لسنة الله تبديلاً، وحلال محمّد حلال إلى يوم القيامة وحرامه كذلك، نعم يختلف الحكم في حقّ الشخص الواحد باختلاف حالاته من بلوغ ورشد وحظر وسفر وفقر وغنى وما إلى ذلك من الحالات المختلفة وكلّها ترجع إلى تغيير الموضوع فيتغير الحكم^(٣)). انتهى

ولتحقيق الحال نقول: يوجد تفصيل ينبغي الالتفات إليه، فهناك حالات ينبغي الاتفاق فيها على وجاهة تأثير الزمان والمكان فيها وهذه ينبغي أن تكون خارجة عن محلّ الكلام، وهناك حالات أخرى على العكس تماماً أي لا يمكن أن تتغير بتغير الزمان، كما أن هناك حالات قابلة للأخذ والردّ، فهنا حالات ثلاث وليس حالة واحدة.

(١) المقصود من كلمة شيء هنا يعني حكم.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، الأردبيلي، ج ٣، ص ٤٣٦.

(٣) تحرير المجلة، كاشف الغطاء، ج ١، ص ٣٤ ذيل المادة ٣٩.

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى، فلها موارد:

المورد الأول: ما إذا صبَّ الشارع الحكم على مفهوم معيّن، وكان ذلك المفهوم واضحاً، إلّا أنّه لم يحدّد مصداقه، وكان المصداق مما يتأثر ويختلف باختلاف الزمان والمكان، فهنا لا بدّ من ملاحظة عاملي الزمان والمكان في عملية الاستنباط وصياغة الحكم بالاعتبار المذكور.

ومن أمثلة ذلك:

أ - قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١)، فإنّ الآية الكريمة قد أوجبت إعداد كلّ قوة قبال العدو، وإذا لاحظنا مفهوم القوة لم نجد فيه خفاء، إلّا أنّ المصداق نجده يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. ففي الزمان السابق كان مصداق إعداد القوة يتمثّل بتهيئة السيوف والرماح والخيل وما شاكل ذلك، وفي زماننا هذا أصبح المصداق يتمثّل بتهيئة الدبابات والطائرات والصواريخ ونحوها.

فالملاحظ في المثال المذكور أنّ القرآن الكريم حين لم يحدّد المصداق، ولم يتصدّد لبيان ذلك بنفسه، فهذا معناه أنّه قد أوكل الأمر من هذه الناحية إلى العرف، والعرف قد يختلف تحدّده بحسب اختلاف الزمان والمكان، فيعود للزمان والمكان تأثير في عملية الاستنباط.

ب - قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)، فإنّ مصداق المعاشرة بالمعروف في ذلك الزمان قد يتحقّق بتهيئة غرفة للزوجة مثلاً، بينما في زماننا هذا يتحقّق بشكل آخر، وهذا يعني أنّ اختلاف الزمان يترك تأثيره على فتوى الفقيه.

ج - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٣)، فهذه الآية الكريمة قد

(١) الأنفال: ٦٠.

(٢) النساء: ١٩.

(٣) التوبة: ٦٠.

أوجبت إعطاء الزكاة للفقير، ومصدق الفقير في ذلك الزمان يصدق في حق من لا يملك مائة دينار - مثلاً -، بينما في زماننا هذا قد يصدق في حق من لا يملك مليون دينار - مثلاً -.

وهكذا بالنسبة إلى عنوان ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فإنه في الزمان السابق كان العنوان المذكور يتحقق بمصاديق محدّدة، وأمّا اليوم فقد استحدثت أمورٌ جديدة كفتح المحطات الفضائية التي تدافع عن الدين وتنصر المذهب، أو فتح صفحة على الانترنت وما شاكل ذلك.

ففتوى الفقيه في هذا الجانب تأخذ بالاختلاف تبعاً لاختلاف الأزمنة.

د - ومن هذا القبيل أيضاً الأمر بغسل الملابس وتطهيرها من النجاسات، ففي الزمان السابق كان التطهير يتمثل بوضع الملابس في طشت وصبّ الماء عليها وعصرها أو فركها باليد أو الرجل، بينما في زماننا هذا توضع الملابس في الغسالات وتترك عملية العصر والدلك للآلات تقوم بذلك، من دون حاجة إلى عصرها أو دلّكها باليد ثانية.

والضابط في كلّ ما تقدّم هو أنّ الشارع يصبّ الحكم على مفهوم واضح، ولكن يترك تحديد مصداقه للعرف، والذي يختلف بدوره في تحديده تبعاً لاختلاف الزمان والمكان.

فإذا قلت: قد تقدّم في أبحاث سابقة أنّ العرف لا يرجع إليه في تحديد المصداق، وإنّما يرجع إليه في تحديد المفهوم، فكيف الآن نرجع إليه في تحديد المصداق؟!

قلت: كان الكلام السابق ناظراً إلى كون المصداق مصداقاً تكوينياً لا يختلف باختلاف الأزمنة، ففي مثله إذا اختلف العرف مع غيره - كالمختبر الطبي مثلاً - في تحديد المصداق لا يؤخذ بقوله ولا يرجع إليه، لعدم الدليل على مرجعية العرف في تحديد المصداق عند الاختلاف، وهذا بخلافه في المقام؛ إذ المصداق

وهذا المعنى بعيد جداً أيضاً.

فإذن لو حصل للفقهاء جزم بعدم الخصوصية لهذه الثلاثة؛ أمكنه التعدي إلى غيرها من الوسائل الجديدة في إجراء المسابقة.

المورد الثالث: ما إذا انصبّ الحكم على موضوعات معينة، ويجزم الفقيه - من خلال القرائن - بأن الحكم المذكور إنما جاء لظروف معينة تحيط بذلك الزمان السابق.

من قبيل الآية الكريمة التي تقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ^(١)﴾، فهذه الآية الكريمة قد أمرت باستئذان الأطفال والعبيد في هذه الأوقات الثلاثة التي قد يختلي فيها الزوج بزوجه، ولكن هل يبقى هذا الحكم سارياً في حدود هذه الأوقات فقط؟!

فلو أننا لا ننام في الفترة التي تكون قبل الظهر مثلاً، أو تغير موعد اختلاء الزوج بزوجه فهل يلزم الاستئذان في الأوقات المذكورة أيضاً أو لا؟!

يمكن القول بأن الآية الكريمة وإن نصّت على أوقات محددة، ولكن نفهم من القرائن بأن التعدي هو شيء جائز؛ فإنها قالت: (ثلاث عورات)، وهي بهذا بينت نكته الحكم، فحيث لو تغير وقت الاختلاء بالزوجة يتغير الحكم أيضاً.

ولعلّ منه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَازِلِينَ إِلَيْهِ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَلِذَا طَعَمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مَسْتَأْذِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ^(٢)﴾، فالآية الكريمة دلّت على آداب معينة في التعامل مع الواقع الاجتماعي للنبي ﷺ، من حيث مشاغله الكثيرة ومسؤولياته التي تلزم الاستئذان قبل الذهاب إلى بيته والمشاركة في طعام عنده، وعند الانتهاء من

(١) سورة النور: ٥٨.

(٢) سورة الأحزاب: ٥٣.

الوليمة لا يجذب المكوث كثيرا عنده بل الانفضاض والانتشار؛ لأن هذا الأمر يؤذي النبي ﷺ ولا يليق بمقامة أن يكون بيته للإستئناس والمسامرة، ولكن هل يقتصر بهذه الآداب على شخص النبي ﷺ فقط أم يمكن تعديتها إلى المرجع والشخص الذي مشاغله كثيرة ووضعه لا يسمح بمكوث الناس كثيرا عنده!!

يمكن القول بأنّ التعدية أمر وجيه في المقام، ولكن تنبغي الملاحظة هنا بأنّ الوضع المذكور من عدم مكوث الناس بعد تناول الطعام عند شخص ما هو يختلف باختلاف الموارد، فلعّل هناك شخص يستأنس ببقاء الناس ومكوثهم عنده فترة قليلة بعد تناول الطعام لديه ولا يجد محذورا في ذلك، فمثل المورد المذكور لا بأس به، فالمسألة ليست بحال واحدة دائما.

المثال الثاني: الروايات التي تنهى عن التصريح باسم مولانا حجة الله في أرضه، من قبيل صحيحة ابن رثاب عن أبي عبد الله عليه السلام: «صاحب هذا الأمر لا يسمّيه بإسمه إلّا كافر»^(١).

وعلى منوالها رواية داود بن القاسم الجعفري: - «سمعت أبا الحسن العسكري عليه السلام يقول: - الخلف من بعدي الحسن فكيف لكم بالخلف من بعد الخلف؟! قلت: - ولم جعلني الله فداك؟ قال: - لأنكم لا ترون شخصه ولا يحلّ لكم ذكره باسمه، قلت: - كيف نذكره؟ قال: - قولوا الحجة من آل محمد»^(٢).

إنّ هذين الحديثين وما كان على منوالهما هل يعمّان جميع الأزمنة أو نقيدهما بتلك الفترة الزمنية التي كان يُحدّر فيها من السلطة إذا صُرح بالاسم؟ نحن لا نحتمل في زماننا أنّ ذكر اسم المولى (صلوات الله وسلامه عليه) لا يجوز وهذا القطع الوجداني حاصل من الخارج، وإذا لم تقبل بهذا القطع الوجداني فتوجد رواية يمكن أن يستشف منها ذلك وهي صحيحة عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عثمان العمري في حديث: - (قلت له: أنت رأيت الخلف؟ قال: أي والله... قلت: فالاسم؟ قال: محرّم عليكم أن تسألوا عن ذلك ولا أقول هذا من

(١) وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٣٨، أبواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٣٩، أبواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٦.

عندي فليس لي أن أحلل ولا أحرّم ولكن عنه عليه السلام فإنّ الأمر عند السلطان أنّ أبا محمد مضى ولم يخلف ولدًا وإذا وقع الاسم وقع الطلب فاتقوا الله وأمسكوا عن ذلك»^(١).

إذن هذا يوضح أنّ القضية قضية تخوّف على المولى عليه السلام فهذا النهي يحمل على تلك الفترة الزمنية.

ونذكر قضية جانبية ترتبط بمقامنا: وهي أنّه توجد رواية أخرى وهي رواية عنبة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إياكم وذكر عليّ وفاطمة فإنّ الناس ليس شيء أبغض إليهم من ذكر عليّ وفاطمة عليهما السلام»^(٢).

وهذه الرواية لا بدّ من حملها على الوقت الذي يتخوّف فيه أمّا في الأزمنة التي لا يتخوّف فيها فلا محذور في ذلك.

المثال الثالث: ما ورد في المحصور، فقد دلّت الرواية على أنّه يبعث هدياً مع أصحابه ويواعدهم في وقتٍ معيّن حتى إذا حلّ ذلك الوقت وذبحوا تحلّل حيثنذ وقد دلّت على ذلك صحيحة معاوية بن عمّار: «قال أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أحصر فبعث بالهدي فقال: يواعد أصحابه ميعاداً فإن كان في حجّ فمحلّ الهدي يوم النحر... وإذا كان في عمرة فليتنظر مقدار دخول أصحابه مكة والساعة التي بعدهم فيها فإذا كانت تلك الساعة قصّر وأحلّ»^(٣)، والشاهد هو أنّ الامام عليه السلام أمر بأن يواعد المحصور أصحابه ولكن هل هذا الحكم يجري في زماننا حتّى مع وجود الموبایل الذي يحدّد لنا الوقت بشكل دقيق؟ فهل نأخذ بالرواية ونقول إنّّه لا يعتمد على الموبایل بل يواعد أصحابه أو نقول إنّّه في زماننا ينبغي أن يكون المدار على مثل الموبایل مثلاً؟

أرى من المناسب في زماننا أن يكون المدار على مثل الموبایل ولا تكفي

(١) وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٢٤٠، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٨.

(٢) وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ٢٣٨، ابواب الامر والنهي، ب ٣٨، ح ٢.

(٣) وسائل الشريعة، ج ١٣، ص ١٨١، ابواب الاحصار والصد، ب ٢، ح ١.

المواعدة فإنّ المواعدة ذكرها الإمام عليه السلام من باب أنّها الطريقة المثلى والممكنة في تلك الفترة، فإذا وجدت طريقة أسهل وأيسر وموجبة لحصول الاطمئنان فلا نأخذ بالمواعدة؛ لأنّ هذا جمودٌ على النصّ وهو مرفوضٌ، بل الفقه - كما نعرف - يحتاج إلى ذوق وملاحظة الظروف والمعطيات التي أوجبت صدور الحكم بالشكل المذكور، فإذا كانت طرق ووسائل أخرى تؤدي الغرض من الحكم فلا ينبغي الجمود على ما ذكرته الروايات.

المورد الرابع: العناوين الثانوية.

الحكم قد يتغيّر بتغيّر العناوين الثانوية، وهذه مساحة نتمكن أن نقول تركتها الشريعة للحاكم الإسلامي فهو يملأها حسب اختلاف الظروف.

وذلك من قبيل فرض الضرائب، فهل يجوز أخذ الضريبة فيما لو فرض أن اقتصاد البلد الإسلامي توقف على أخذ الضرائب؟!

يمكن القول إنّّه يجوز ذلك بل يلزم إذا كان هناك تخوف من انهيار البلد الإسلامي أو حصول خلل في النظام لو لم يأخذ الضرائب، أمّا إذا كان النظام الذي يحكم المسلمين نظاماً ظالماً ينبغي إسقاطه فهنا يصير دفع الضريبة حراماً، إنّ هذا موضوعٌ واحد ولكنّه يتغيّر باختلاف الظروف والزمان.

ومن هذا القبيل الاحتكار، فهل هو حرام أو لا؟ فإذا فرضنا أنّه يؤثر على الاقتصاد بحيث صار المعروض في الأسواق أقلّ من الطلب فحينئذٍ سوف ترتفع الأسعار ويؤثر ذلك على البلد فهنا يتمكّن الحاكم الإسلامي أن يحرم الاحتكار ويوجب البيع بسعرٍ محدّد.

وهناك مثال آخر وهو مسألة العملة الصعبة فهل يجوز إخراجها من البلد أو لا، فيما إذا كان الإخراج بمقدارٍ معتدّ به وكان ظرف البلد عصيباً؟ يمكن أن نقول إنّ إخراج العملة يؤثر على البلد فيصير محرّماً بالعنوان الثانوي، أمّا إذا استقرت أمور البلد بشكلٍ جيّد وزادت عندنا العملة الصعبة فحينئذٍ نجوز

إخراجها.

وهناك مثال آخر وهو مخالفة القانون هل هي جائزة أو لا؟ فالقانون مثلاً يقول لا يجوز سرقة الكهرباء بطريقة ما ويلزم دفع أجورها فهل يجوز لنا مخالفة هذا القانون أو لا يجوز ذلك؟!

الجواب: إذا فرضنا أن هذه المخالفة جانيّة ولا تؤثر شيئاً، كأن يكون وضع البلد مستقرّاً ولا تؤثر فيه المخالفة أو المخالفتان فلا مشكلة هنا، أما إذا فرض أن البلد يمرّ بفترة حرجة ويلزم من المخالفة حصول خلل في الكهرباء مثلاً وبالتالي يحصل خلل في البلد والوضع العام، فحينئذ لا يجوز ذلك بالعنوان الثانوي.

إذن العناوين الثانويّة لا بدّ وأن يلحظها الفقيه في كلّ فترةٍ ويحكم بما يتناسب وتلك الفترة.

الحالة الثانية: المورد الذي يُرفض فيه تأثير الزمان:

ما تقدّم كانت هي الموارد التي يكون فيها للزمان والمكان دور وتأثير مقبول في مقام الاستنباط، وهي ليست محصورة بالموارد الأربعة المتقدمة، بل يمكن من خلال التأمل الحصول على موارد أخرى مقبولة.

وأما الحالة أو المورد الذي يُرفض فيه تأثير الزمان في استنباط الأحكام الشرعية فهو ما إذا فرض عدم حصول الجزم للفقيه بالخصوصيّة، وإنّما كانت هناك مجرد دعوى مبتنية على استحسانات وظنون باختصاص بعض الأحكام بفترة وظروف زمنية معينة.. وذلك من قبيل ما يسمع هنا وهناك من دعوى المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، فالإسلام قد حكم بأنّ دية المرأة هي نصف دية الرجل، وهذا الحكم إنّما هو ناظر إلى تلك الفترة الزمنية التي كان الرجل فيها هو اليد العاملة الوحيدة في البيت، فإذا ما قتل يلزم أن تكون دية ضعف دية المرأة لتعوّض الأسرة بالنصف الآخر عن فقدان اليد العاملة التي كانت تدرّ عليها رزقها.

وأما في مثل زماننا، الذي أصبحت فيه المرأة يداً عاملة أيضاً، وتقوم بسدّ الدخل المعيشي للأسرة، كما يفعل الرجل تماماً، فمن المناسب الحكم بتساويهما في الدية.

ونفس الشيء قد يقال بالنسبة إلى الإرث، فإنّ الحكم بأنّ للذكر مثل حظ الأنثيين إنّما هو ناظر إلى تلك الفترة السابقة التي كان فيها الرجل هو الذي ينفق على الأسرة دون المرأة، فهو الذي يحتاج إلى إرث أكبر من هذه الناحية، وأما في زماننا هذا، الذي أصبحت فيه المرأة تنفق على الأسرة كما ينفق الرجل، فمن الوجيه الحكم بتساويهما في الإرث.. هكذا قد يقال.

والإشكال على ذلك واضح، باعتبار أنّنا لا نجزم بدخالة الخصوصيات المذكورة - أي أنّ المرأة لم تكن يداً عاملة في ذلك الزمان ولم تكن تنفق على الأسرة - في الحكم الشرعي، وإنّما ذلك مجرد ظنّ واستحسان، وما دام الحكم مطلقاً، فهو باقٍ على إطلاقه ويلزم الأخذ به كما هو.

وهذا المعنى لا يرد على الموارد المتقدمة التي قبلنا تأثير الزمان فيها، فإنّّه في المورد الأوّل مثلاً الذي هو من قبيل: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، قد فرض أنّ الشرع لم يحدّد مصداق القوة، ولازم هذا - كما ذكرنا - هو الإحالة على العرف، وحيث أنّ العرف في هذا الزمان يختلف عنه في الزمان السابق، فسوف يكون للزمان تأثير في تحديد المصداق.

وهذا - كما هو ملاحظ - ليس من باب الاعتماد على الظنون أو الاستحسانات، وإنّما الشرع قد أحال بنحو الجزم على العرف، ولازم الإحالة هذه مراعاة كل زمان بخصوصياته.

كما أنّ المعنى المذكور ليس فيه منافاة للقاعدة التي تقول: الحلال حلال إلى يوم القيامة والحرام حرام إلى يوم القيامة.

ووجه عدم المنافاة هو أنّ الحكم الشرعي - الوارد في الآية الكريمة المتقدمة - لم يتغير، بل بقت الآية الكريمة سارية المفعول في كل زمان وتصدع بقوله تعالى: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، ولكن الاختلاف إنّما هو في مصداق القوة،

وهو لا يعني رفع اليد عن الحكم أو اختلافه.

وهكذا الحال في الموارد الأخرى التي افترضنا فيها حصول الجزم فيها للفقهاء بالخصوصية للزمان والمكان، كما في موضوع الروائح الطيبة الأربع مثلاً التي حُرِّمت على الحاج، فإنها قد حُرِّمت لكونها المصداق البارز في تلك الفترة الزمنية، وإلا - أي في حالة عدم حصول الجزم للفقهاء بذلك - لا يجوز للفقهاء التعدي منها إلى العطور الجديدة المستحدثة في زماننا.

الحالة الثالثة: وهي التي يمكن فيها كلا الحالتين السابقتين: تأثير الزمان وعدمه.

ونذكر مجموعة من الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: ما دلّ على تكثير النسل، ففي الحديث الشريف عنه صلى الله عليه وآله: - «تزوجوا فلاني مكائراً بكم الأمم غداً في القيامة حتى أن السقط يقف محبباً»^(١) على باب الجنة فيقال له ادخل فيقول لا حتى يدخل أبواي قبلي»^(٢).

ومن باب الفائدة الجانبية نقول: إن محبباً على ما جاء في «معاني الأخبار» للصدوق ثالث هو أن (المحبب بغير همز: المتغرب المستبطن للشيء) وكأن هذا السقط يقف غاضباً على تأخر أبويه، (وأما المحبب بـالهـمـز: العظيم البطن المتنفخ) وذلك كناية عن شدة غضبه كأنه تنتفخ بطنه^(٣)، وهذا ليس بمهم، والشاهد هو قوله: (تزوجوا فلاني مكائراً بكم الأمم غداً في القيامة)، فمن الأشياء المسلم بها في تعاليم الإسلام كثرة النسل فإنها محبذة لهذا الحديث وغيره، ولكن هل يمكن لقائل أن يقول إن هذا الحديث وما شاكلة ناظر إلى الزمان القديم الذي كان المسلمون فيه قليلين فأراد النبي ﷺ أن يكثر المسلمين في مقابل بقية الأمم ولا يشمل مثل زماننا؟!

وقد يضاف إلى ذلك شيء آخر وهو أن الحياة في ذلك الزمن كانت حياة

(١) وفي بعض المصادر (محبباً).

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٣٥٨، أبواب أحكام الاولاد، ب ١، ح ١٤.

(٣) معاني الأخبار، الصدوق، ص ٢٩١، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

بدائية وبسيطة غير معقدة، فالنسل يأتي وهو في البيت أو الزقاق أو في الشارع وتنقضي الحياة بهذا الشكل، ولكن في زماننا هذا أصبحت الحياة معقدة تحتاج إلى مستلزمات كثيرة جداً، كالمدارس والمستشفيات وخدمات الكهرباء والماء وتنظيم المدن وغير ذلك من الأمور التي يجب توفرها حتى تمضي مسيرة الحياة، وإذا فتحنا الباب على مصراعيه من ناحية النسل فقد يصل الموضوع إلى حد يصعب فيه توفير الخدمات لكل هؤلاء الناس، فتبقى حينئذ شريحة من الناس بلا مستشفيات ولا تعليم ولا خدمات، هكذا قد يقول البعض.

فمثل هذه القضية واقعا هي قضية قابلة للأخذ والرد، فليست هي مما يتفق فيها على تأثير الزمان والمكان جزما، وليست مما ينفي فيها ذلك جزما، وكلا الأمرين محتملان في المسألة.

المثال الثاني: ما دلّ على أنّ كلّ راية تخرج قبل قيام المولى فهي راية ظلال، كما في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «كلّ راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عزّ وجلّ»^(١)، فإنه قد يقال إنّ هذه الرواية ناظرة إلى ذلك الزمان الذي كان فيه أصحاب الرايات يخرجون لأهداف غير صحيحة - أي يخرجون بهدف الدعوة إلى أنفسهم -، فهي ناظرة إلى مثل ذلك الزمان، أما لو فرض أنّه خرج في زماننا هذا شخص لا يدعو إلى نفسه بل يدعو لإسقاط النظام الظالم من دون دعوة إلى النفس ثمّ بعد ذلك تُشكّل حكومة ينتخبها الشعب نفسه، فمثل هذا الشخص لا يكون مشمولاً لهذه الرواية لأنّ هذا نحو من الأمر بالمعروف، والأمر بالمعروف لا يسقط، بل هو موجود في كلّ زمان، ومن أحد أنحاء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القيام به فيما إذا احتملنا نجاحنا في التخلص من النظام الظالم بدرجة معتدّ بها عقلايا والوصول إلى مرادنا بدون أن نعطي ضحايا كثيرين، فهذا شيء لا مانع منه.

المثال الثالث: ما دلّ على حرمة بيع الدم أو بيع غير ذلك من الأعيان النجسة. فالدم في زماننا أصبح ذا فائدة كبيرة وتتوقف عليه حياة الكثيرين، وحينئذ يمكن أن يقال إنّ الروايات الناهية عن بيع الدم ناظرة إلى تلك الفترة الزمنية التي كان الهدف فيها هدفاً باطلاً كالأكل أو غير ذلك، أمّا مثل زماننا الذي تتوقف عليه الحياة فلا تكون شاملة له.

إذن القضية تتبع نظر الفقيه، فيمكن أن يبني على هذا أو على ذاك.

نعم، صاحب القول بالحرمة مطلقاً دليله واضح وهو الإطلاق الأزمني، أمّا من أراد أن يذهب إلى كون الزمان مؤثراً، فلا بدّ أن يدّعي الجزم والقطع في ذلك، ومن دون الجزم لا يمكن رفع اليد عن الإطلاق المذكور.

المثال الرابع: ما دلّ على حرمة الشطرنج. فقد يقال بأنّ دليل الحرمة ناظر إلى تلك الفترة الزمنية التي كان يتخذ فيها الشطرنج وسيلة للهو وقضاء الوقت والتسلية أمّا في مثل زماننا الذي أصبح فيه وسيلة لتقوية الذهن فهو قد خرج عن كونه من آلات الترف والتقامر، ومن هنا يمكن القول بانتفاء الحرمة وأنها ناظرة إلى فترة زمنية محددة.

المثال الخامس: الإلزام بتسجيل الزواج بشكلٍ رسمي في دوائر الدولة بحيث من لم يسجّل عقد زواجه يعاقب.

ولكن ورد أنّ (الحقّ لا يعدوهما ويصدقان)، بمعنى إذا ادّعا شخصان - رجل وامرأة - أنّهما متزوجان فنأخذ بكلامهما؛ لأنّ هذا الإدعاء حقّ لهما ولا يعدوهما، فلماذا هذا الإلزام بتسجيل عقد الزواج في دوائر الدولة!!

قد يقال: إنّ هذا الحكم الشرعي (الحقّ لا يعدوهما ويصدقان) هو ناظر إلى تلك الحقبة الزمنية التي لم تكن فيها المفاصد موجودة من عدم تسجيل العقود في الدوائر الرسمية، أمّا في مثل زماننا فعدم التسجيل فيه مفاصد كثيرة ويشير

الفوضى وعدم النظام في المجتمع.

فإذن المسألة نسبية من هذه الناحية وليست مطلقة، فهي قابلة للأخذ والرد ولا ندعي الجزم في ذلك.

المثال السادس: ضمان العاقلة. فربما يقال بأن العاقلة في قتل الخطأ هي التي تتحمل الدية، ولكن هذا نحمله على ذلك الزمان الذي كان فيه النظام القبلي والعشائري هو السائد والحاكم، أما الآن وخصوصاً في بعض الدول التي تحكمها المدنية ولا يوجد فيها نظام عشائري أبداً فإذا قتل شخص شخصاً آخر خطأ فهل تأتي مسألة العاقلة؟ قد يقال إن مثل هذا الحكم نحمله على النظام القبلي ولا نعمّمه إلى المجتمعات المدنية، فإن هذا شيء لا بأس به، فهذه القضية قابلة للأخذ والعطاء.

المثال السابع: ذبح الهدي. فالهدي لابد وأن يذبحه الحاج في منى، ولكن ربما يقال بأن هذا الحكم واجبٌ بلحاظ الزمن السابق الذي كان يوجد فيه فقراء في منى ويستفيدون منه، أما في مثل زماننا فلا، فإنهم لا يستفيدون منه، فهل نقول حينئذٍ بسقوط اعتبار الذبح في منى ويجوز أن يذبح في بلده مثلاً، لا يقال إنهم يستفيدون منه لأنه سوف يذبح ويغلب ويرسل إلى الفقراء في بلدانهم، فهذه تصوير مناقشة ثانية ولكن فرض كلامنا هو عدم الاستفادة منه فعلاً، فهل يجوز ذلك؟!

إنه ربما يقال بجواز ذلك.

المثال الثامن: ورد في الحديث الشريف عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «قال لنا رسول الله ﷺ: أي شيء خير للمرأة؟ فلم يجبه أحد منا، فذكرت ذلك لفاطمة عليها السلام فقالت: ما من شيء خير للمرأة من أن لا ترى رجلاً ولا

يراهما، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: صدقت إنها بضعة مني^(١). إذن خير شيء للمرأة هو أن لا ترى رجلاً ولا رجلاً يراها، ولكن قد يقال بأن هذا مختص بتلك الفترة الزمنية أيضاً؛ لأنه في زماننا نحتاج إلى طبيبة للنساء مثلاً، فإذا مرضت المرأة هل نقول لها اذهبي إلى الرجال حتى في القضايا النسائية أو نقول لها أبقى على مرضك إلى أن يقضي الله عز وجل أمراً كان مفعولاً؟!!

كل هذه احتمالات ليست مقبولة فيتعين أن تتصدى ثلثة من النساء إلى هذه القضية فيصبحن طبيبات نسائية على الأقل، وهذا يستلزم الدخول في المدارس والجامعات وغير ذلك وبالتالي سوف تخرج في كل يوم وسوف يراها الرجال، فالقول المتقدم ناظر إلى ذلك الزمان دون زماننا.

نعم، لا نفتح الباب على مصراعيه ونجيز دخولها لجامعة مشتركة بين الذكور والإناث، بل لابد أن ننشئ جامعة خاصة بالنساء ونحافظ على الحشمة مهما أمكن، وتبقى للضرورة أحكامها في المقام ولا نتعد أكثر من ذلك، هكذا يمكن ان يقال.

المثال التاسع: نظام البنوك. فأنتم تعرفون أن أخذ الفائدة على القرض لا يجوز، وحتى لو تأخر صاحب القرض عن وفاء دينه في الموعد المقرر لا يجوز وضع غرامة عليه، ولكن لو فرض أننا أنشأنا في زماننا هذا بنكاً إسلامياً لا يأخذ الفائدة على القرض، فإذا تأخر صاحب القرض عن الوفاء بدينه في الموعد المحدد ماذا نفعل له؟!!

قد يقال بلزوم فرض ضريبة عليه حتى يلتزم بالأداء ويتمكن البنك من أداء عمله وتقديم الخدمة للآخرين، وإلا توقف عن العمل إذا لم تكن هناك ضوابط تلزم المقرضين من أداء قروضهم في مواعيدها.

فهذه مجموعة من الأمثلة، اتضح من خلالها بأن هذه الحالة الثالثة قابلة

(١) مستدرک الوسائل ١٤: ٢٨٩، أبواب مقدمات النكاح، ب ١٠٠، ح ٢.

للاخذ والرد، وليست كالحالتين المتقدمتين من وضوح مدخلية الزمان والمكان في الحكم الشرعي وعدمه.

شبهة تأثير الزمان على أصل الإسلام:

قد يدعى - كما هو الحال عند بعض الأقلام الجديدة - أنه لا توجد حقيقة ثابتة بشكل مطلق، بما في ذلك حقائق الإسلام وأحكامه، فكل ما لدينا الآن إنما هو قراءة عن الإسلام وفهم له، كما أن لدى الآخر قراءة أخرى وفهماً آخر عن الإسلام وأحكامه، فلا توجد حقيقة ثابتة مطلقة يمكن أن ندعيها للإسلام بحيث تكون هي الأساس، وأن من تجاوزها يكون قد تجاوز عن الإسلام وأحكامه.

والنكتة في ذلك تعود إلى علم اللغة، فإن أحكام الإسلام إنما نستفيدها من الألفاظ، ودلالة الألفاظ على المقاصد تتأثر باختلاف الزمان، فربّ لفظ يدلّ على معنى معين في زماننا هذا ولكنه يدلّ على معنى آخر في زمان آخر.. وهذا معناه أن دلالة الألفاظ على معانيها هي قضية قابلة للتغير والتبدل تبعاً لتغير الزمان.

وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لأحد أن يدعي أن ما لديه هو الإسلام، وأن كل رأي مخالف لما هو عليه فهو مخالف للإسلام وأحكامه، بل عليه أن يقول إن ما لديّ هو فهم للإسلام ولدى الآخر فهم آخر عن الإسلام، فالذي يقول - مثلاً - بلزوم أن يتساوى الرجل مع المرأة في حصتهما في الإرث لا يكون مخالفاً للإسلام بل يكون مخالفاً لفهم آخر عن الإسلام.

هكذا قد يقال.

والشبهة المذكورة لو تمت فهي تؤثر على أصل الإسلام وأساسه - كما لا يخفى -، لأن الكلام المذكور معناه أن للزمان تأثيراً على فهمنا للإسلام فهماً يغير به تلك الأسس والأصول التي ابتنيت عليها أحكام الإسلام. والنكتة في هذه المسألة - كما أشرنا - مبتنية على ما يذكر في علم اللغة من أن دلالة الألفاظ على معانيها قابلة للتغير تبعاً لتغير الزمان.

وفي مقام الجواب نقول: يمكن التعليق على ما ذكر بالأمور الثلاثة الآتية:

الأمر الأول: أنَّ أحكام الإسلام لم نستفدها بأجمعها من النصوص والألفاظ، وإنَّما هناك قضايا إسلامية كثيرة ثبتت لدينا بنحو القطع من خلال التوارث يداً بيد، وجيلاً عن جيل عن مصدر التشريع، رغم توفّر النصّ في بعض الموارد، إلّا أنَّ ثبوتها كان بالتوارث والتسالم.. فمسائل مثل كون الماء طاهراً ويجوز شربه، والصلاة واجبة في كلّ زمان، والخمر محرّم في كلّ زمان، والزنا محرّم في كلّ زمان ونحوها، هي قضايا ثابتة لا تحتاج إلى نصوص، ويعرفها الصغير والكبير في بلاد الإسلام، وقد توارثها المسلمون من مصدر التشريع يداً بيد، ولم يكن ذلك لأجل دلالة النصّ عليها، رغم توفّره ووجوده.

ومعه؛ فالشبهة المذكورة لا تتمّ في هذا القسم من تعاليم الإسلام.

الأمر الثاني: أنَّ النصوص الموجودة في الشريعة هي على نحوين من الدلالة، فبعضها دلالاته تكون واضحة وصریحة، بحيث لا تقبل التأمل والاختلاف والتغيّر، وهو الذي يعبر عنه اصطلاحاً بـ «النصّ».

والبعض الآخر تكون دلالاته ظاهرة وليست صریحة، والشبهة المتقدّمة لو تمّت فهي تتمّ في هذا النحو الثاني دون الأوّل، فإنّ الصريح لا معنى لحصول التغيّر فيه، بل حصول التغيّر فيه خُلف دعوى صراحته ووضوحه.

الأمر الثالث: هناك بعض الأحكام قد استفيدت من ظاهر النصوص، إلّا أنَّ الظاهر هو بدوره على نحوين: فبعض الظهورات تكون واضحة وإن لم تبلغ حدّ الصراحة، إلّا أنّه لا يوجد معارض لها ولا قرينة معاكسة.

والبعض الآخر يكون قابلاً للاجتهاد والمعارضة والقرينة المعاكسة.

وفي هذا الشكل الثاني نسلم أنَّ ما ينتهي إليه الفقيه لا يمكن أن يدعى فيه

أنه هو حكم الإسلام جزماً، فإنَّ المورد - كما قلنا - يحتاج إلى إعمال نظر واجتهاد وتقديم هذه القرينة على تلك، بل للفقهاء أن يقول إنَّ هذا هو ما انتهت إليه في المقام، والله العالم بحقائق الأمور.

وأما في الشكل الأول، أي في حالة الظهور الواضح الذي لم يبلغ حدَّ الصراحة، ولكن لا توجد - في الوقت نفسه - معارضة له أو قرينة معاكسة، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضاً...﴾^(١)، ومن قبيل: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾^(٢)، وما شاكل ذلك، فإننا نسلّم أنَّ دلالة الألفاظ تتغير بمرور الزمن، بل هذا المعنى نقول به قبل أن يقوله اللغوي، إلّا أنَّنا في الوقت نفسه نقول إنَّ سيرة العقلاء قد جرت فيما إذا فرض عدم وجود مؤشرات على حصول التغيّر، بل كانت هناك مجرد دعاوى ناشئة عن بعض الاحتمالات والظنون، إنَّهم في مثل هذه الحالة لا يعتنون بهذه الدعاوى، ولا يعيرونها أهمية، بل يبقون يأخذون بالمعاني المتعارفة عندهم كما هي من دون الإنصات لدعاوى التغيّر هذه.

وقد تتساءل عن الوجه في ذلك؟ نقول: لعلَّ هذا الأمر قد نشأ من حالة البطئ التي تصاحب التغيّر اللغوي، إذ أنَّ تغيير معاني الألفاظ واستبدالها بمعاني أخرى، بحيث تصبح هذه المعاني الجديدة هي المعاني المتداولة ليس أمراً سريعاً، وإنَّما هو يحتاج إلى فترة زمنية ليست بالقصيرة.

إلّا أنَّ معرفة هذا الأمر ليس شيئاً مهماً، وإنَّما المهم هو أنَّنا نجزم بوجود مثل هذه السيرة بيننا، ولذا ترى الناس يشتركون الكتب القديمة ويطالعونها وينسبون ما يفهمونه منها إلى أصحابها، وحيث أنَّ السيرة المذكورة لم يرد دع من الشارع عنها، فهي ممحضة شرعاً؛ وإلّا يلزم تعدُّر عملية الاستنباط لعدم حجّة الدليل؟!

فإنَّنا في مثل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٣)، نجد الدلالة واضحة في النصّ المذكور على أنَّ حصّة الأنثى هي نصف حصّة الرجل، كما نجد أنَّ للنص المذكور إطلاقاً أزمانياً، فتتمسك - حيثنّذ - بدلالته الواضحة، وكذلك

(١) الحجرات: ١٢.

(٢) الحجرات: ١٢.

(٣) النساء: ١١.

بإطلاقه الأزمانى.. وأما أن نقول إنّ الدلالة المذكورة يحتمل أنّها نشأت بسبب اختلاف الزمان، فمثل هذه الدعوى غير مسموعة هنا، لأنّها مخالفة للسيرة العقلائية القطعية بعدم الاعتناء بها هو محتمل التغيّر في باب اللغة، والركون إلى الظنّ في هذا الباب إنّما هو ركون إلى ما لا حجّة له.

وعليه؛ فالشبهة المذكورة مرفوضة من أساسها، ولا ينبغي الالتفات إليها.



الفائدة السادسة

منطقة الفراغ

لا إشكال في أن النبي ﷺ قد أكمل الدين لقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾^(١)، ولكن قد يقال هل النبي ﷺ أكمل الدين بكل تفاصيله؟! الجواب: لا، بل بقيت هناك تفاصيل كثيرة ذكرها الأئمة الطاهرين ﷺ من بعده ﷺ، وبإلقاء نظرة سريعة على كتاب «وسائل الشيعة» نجد الكثير من تفاصيل الأحكام في الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج وبقية الفرائض وفروع الدين ذكرها الأئمة ﷺ من خلال آلاف الأحاديث الواردة عنهم . إذن فما هو المقصود من إكمال الدين في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾؟!؟

الجواب: إنه لابدّ بأن يكون المقصود هو إكمال الدين بتنصيب العترة الطاهرة، وجعلها أحد الثقلين اللذين ترجع إليهما الأمة من بعده ﷺ، فإنه بجعل العترة مرجعاً في التشريع يصحّ أن يقال تمّ إكمال الدين^(٢).

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) تصافت الإمامية على نزول آية إكمال الدين بعد تنصيب أمير المؤمنين علي عليه السلام يوم غدیر خم، وذكر ذلك أيضا الكثير من علماء التفسير وأئمة الحديث وحفظة الآثار من أهل السنة في نزولها بالمناسبة المذكورة. [راجع: الغدير، للعلامة الأميني، ج ١ ص ٢٣٠] كما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: {إني تارك فيكم ما إن تمسكنم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما}. [مختصر صحيح الجامع الصغير للسيوطي والألباني، رقم الحديث ١٧٢٦-٢٤٥٨]

وأیضا ورد عنه ﷺ قوله: {إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله، حبل ممدود ما بين الأرض والسماء، وعترتي أهل بيتي، وأنها لن يتفرقا حتى يردا عليّ الحوض}. [صحيح الجامع الصغير للألباني ١: ٤٨٢، مسند أحمد بن حنبل، برقم: ٢١٦٥٤، تصحيح شعيب الأرناؤوط]

وقد قدّم لنا الأئمة عليهم السلام قواعد عامّة يمكن الاستفادة منها على مرّ الزمان، من قبيل قاعدة الاستصحاب والطهارة والحليّة ولا ضرر ولا حرج والفراغ والتجاوز وما شابه ذلك من القواعد.

ولكن بقيت هناك مساحة ترك الشارع ملتها من قبل الحاكم الإسلامي بحسب اقتضاء الحوادث والظروف، فمثلاً لو فرضنا أنّ بلاد الإسلام كان يخشى على نظامها الاقتصادي من الإنهيار، فمن باب لزوم الحفاظ على النظام الاقتصادي الإسلامي يلزم على الفقيه أن يفتي بما يمنع ذلك كأن يفتي بلزوم دفع الضرائب بالمقدار المناسب مثلاً، بأن يفرضها على الأغنياء فقط، أو يشمل بها حتّى متوسطي الحال إذا كان يراه مناسباً.

وهكذا لو خيف على البلاد الإسلامية بسبب تصدير بعض البضائع إليها، أو إخراج العملة الصعبة منها، أن يصدر حكماً بالمنع، أو فرض أن استيراد بضاعة ما من دولة معيّنة كان فيه تقوية للظالم أو ما شابه ذلك فهنا يمكن للفقيه أن يصدر منعاً من هذا الاستيراد، وهكذا غيرها من الموارد التي يكون فيها من حقّ الحاكم الإسلامي (الفقيه) تحريم المباح أو إيجابه بحسب مقتضيات الظروف، والأمثلة العملية على هذا التطبيق كثيرة، نذكر منها مسألة تحريم التنباك من قبل السيد الشيرازي رحمته الله؛ لاقتضاء مصلحة الإسلام ذلك في درء خطر الاستعمال عن بلاد المسلمين، ومن ثمّ رفع هذا التحريم بزوال الخطر المذكور ^(١).

(١) ملخص قضية التنباك: أنّ ناصر الدين شاه القاجاري - شاه إيران - عقد اتفاقية مع شركة إنكليزية باحتكار (التبغ الإيراني)، وأثر هذا الامتياز للشركة الأجنبية على الحركة التجارية الداخلية والسوق المحلية، وكلما حاول الأهالي شتي الشاه عن عقد الاتفاقية لم يجد نفعاً، وأصرّ على إبرامها وتنفيذها، وتنص هذه الاتفاقية على أن تتولى الشركة المذكورة زراعة التبغ وبيعه وتصديره لمدة خمسين عاماً بدءاً من سنة ١٨٩٠م، كما حدث ذلك في الهند.

وعلى أثر ذلك اندلعت انتفاضة شعبية عام ١٨٩٠م بقيادة العلماء في إيران، وكان من أبرز المجتهدين في طهران الذين قادوا الانتفاضة آية الله الميرزا محمد حسن الأششتياني رحمه الله، وأدرك علماء إيران أنّ توفير فرصة أكبر لنجاح الانتفاضة الشعبية من أجل إلغاء الاتفاقية يتطلب دعم وتأييد المرجع الأعلى للشريعة السيد الشيرازي، فأرسل عدد منهم برقيات إليه طالبين منه دعمهم، فرد عليهم طالباً منهم توضيحاً أكثر لمطالبهم. كما أرسل السيد الشيرازي - في الوقت نفسه - رسائل عديدة إلى الشاه يطالبه فيها بـ (الاستجابة للرعية في إلغاء الاتفاقية)، غير أنّه عندما يتبس من إقناعه بلغائها، أصدر فتواه الشهيرة، والتي كان نصّها: بسم الله الرحمن الرحيم: «استعمال التنباك والتسن حرام بأيّ»

إنّ هذه المساحة ترك الشارع تشخيصها إلى الحاكم الإسلامي بحسب الظروف والمقتضيات، ويطلق عليها: (منطقة الفراغ)، وإن شئت تسميتها باسم آخر فلا مانع منه، وهذه التسمية على الرغم من أنّها لم تكن متداولة بين الفقهاء، إلا أنّ واقعها كان متداولاً، وهي نقطة قوّة في التشريع الإسلامي، وقضية لا يختلف فيها الفقهاء، بل ينبغي أن تكون مسلّمة، فأَيّ فقيه يرى انهيار الاقتصاد الإسلامي أمام عينيه أو يرى استيراد بعض البضائع يضرّ بحال المسلمين ولا يفتي بما يمنع حصول ذلك!!؟

ولا تتصور هنا بأنّ الحاكم الإسلامي يملأ هذه المساحة من دون دليل أو مستند شرعي حتّى يقال بأنّه كيف يملئها وهو ليس بمشرّع، نقول هذا ليس تشريعاً بل توجد أحكام كلّية قدّمها الأئمة عليهم السلام والحاكم يقوم بتطبيق كبريات تلك الأحكام على الصغريات^(١).

وها هنا جملة أمور نودّ الإشارة إليها:

الأمر الأوّل: وفيه نكات ثلاث:

النكّة الأولى: قد يشكل أحد ويقول: لماذا قلتم بأنّ المراد بإكمال الدين في قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ هو إكماله من خلال تنصيب العترة الطاهرة مرجعاً تشريعياً للأمة بعد النبي ﷺ، فلماذا لا تعكسون الأمر وتقولون إنّ الآية الكريمة بنفسها تشير إلى إكمال الدين من دون حاجة إلى العترة، فمن أين جئتم بأنّ إكمال الدين هو بتنصيب العترة الطاهرة!!؟

=نحو كان، ومن استعمله كان كمن حارب الإمام عجل الله فرجه. محمد حسن الحسيني الشيرازي".
وتحدّثنا المصادر بأنّ هذه الفتوى كانت بمثابة (القنبلة) من حيث تأثيرها على المجتمع الإيراني، فقد تم استنساخها بمائة ألف نسخة، وزعت في مختلف أنحاء إيران، وتليت من على المنابر في المساجد والحسينيات.

نقلناه باختصار عن مقدمة التحقيق لكتاب: تقريرات آية الله المجدد الشيرازي - للمولى علي الروزدي - ١: ٣٩، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

(١) سيأتي التعرّض إلى بيان مستند الحاكم الشرعي في إملاء منطقة الفراغ هذه، في الأمر الخامس القادم.

الجواب: يوجد عندنا قريتان على ذلك :

الأولى: واقع الحال، فحياة النبي ﷺ لم تكن تتسع لبيان تفاصيل كل الأحكام، الأمر الذي يعني لزوم تنصيب من يتمم مهمة ذكر تفاصيل الشريعة للمسلمين من بعده ﷺ .

الثانية: حديث الثقلين، وهو حديث متظافر ومسلم بين الفريقين، فقد ورد في نصوصه بشكل واضح وصريح أنه ﷺ أمر بالتمسك بالعترة من بعده، وهذا الأمر بالتمسك يكون لغوا لو فسرنا إكمال الدين من دون الرجوع إلى العترة الطاهرة؛ إذ أي حاجة للتمسك بالعترة وجعلها عاصما من الضلال والحال أن الدين قد اكتمل من دونها؟! (١)

(١) ما أفاده ساحة الشيخ الأستاذ (حفظه الله) واضح في هذا الجانب، ولناخذ مصداقا لذلك وهو حال الجيل الأول من المسلمين بعد رحيل رسول الله ﷺ، ونعني بهم الصحابة.

يقول ابن أبي ليلى: أدركت مائة وعشرين من الأنصار من أصحاب رسول الله ﷺ يُسأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول، وما منهم من أحد يحدث بحديث أو يسأل عن شيء إلا ودّ أخاه كفاه. [سنن الدارمي ١: ٦٥]

بينما كان أمير المؤمنين علي عليه السلام يقول: سلوني، فوالله لا تسألوني عن شيء يكون إلى يوم القيامة إلا حدّثكم به، وسلوني عن كتاب الله فوالله ما من آية إلا وأنا أعلم بليل نزلت أم بنهار أم بسهل نزلت أم بجبل. [جامع بيان العلم لابن عبد البر ١: ٤٦٤، يرويه بإسناد صحيح].

والفرق واضح بين الموقفين: بين موقف الصحابة من عدم الإجابة على المسائل التي يتعرضون إليها وبين موقف أمير المؤمنين علي عليه السلام في ذلك.. فما هو سبب إحجام الصحابة عن إجابة السائلين على أسئلتهم؟!

الأمر لا يخلو من إحدى اثنتين: إما هو عدم وجود حديث عندهم لرسول الله ﷺ في المسألة المسؤول عنها، أو يوجد عندهم حديث لكنهم - خشية التورط في بيان غير صحيح - يجمعون عن الإجابة.. ومن هنا احتاجت الأمة إلى مبيّن للأحكام بعد رسول الله ﷺ ينقذ الصحابة والأمة من حيرتهم هذه، فمن هو هذا الشخص أو الأشخاص الذين يبينون للأمة الأحكام بعد رسول الله ﷺ؟!

قد أوضح النبي الأعظم ﷺ هذا المطلب ببيان واضح وصريح حين قال: {إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر: كتاب الله، حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي ولن يتفردا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما} [مختصر صحيح الجامع الصغير للسيوطي والألباني، رقم الحديث ١٧٢٦ - ٢٤٥٨]

وحين قال: {إني تارك فيكم خليفتين: كتاب الله، حبل ممدود ما بين الأرض والسماء، وعترتي أهل بيتي، وأنها لن يتفردا حتى يردا عليّ الحوض} [صحيح الجامع الصغير للألباني ١: ٤٨٢، مسند أحمد بن حنبل، برقم: ٢١٦٥٤، تصحيح شعيب الأرناؤوط]

فهذا الحديث العظيم، المعروف بحديث الثقلين، والذي صحّحه على اختلاف طرقه وألفاظه =

النكتة الثانية: أن لأهل البيت عليهم السلام منصبين: الإمامة السياسية والإمامة التشريعية، فما هو الدالّ عليهما، وهل يعدّ حديث الثقلين دالا على كلا المنصبين؟!

الجواب: إنّ حديث الغدير يدلّ على الإمامة السياسيّة دون الإمامة التشريعيّة، فإنّ الوارد فيه يتناسب مع الإمامة السياسية لا غير، حيث ورد فيه: «ألست أولى بكم من أنفسكم؟!»، و: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه»^(١)، وهذه التعبيرات تتلائم مع المرجعية السياسية دون المرجعية التشريعية.

أمّا المرجعية التشريعية فيمكن استفادتها من حديث الثقلين، حيث ورد فيه: «ما إن تمسكتن بهما لن تضلّوا بعدي أبداً»، وهذا التعبير يلائم الرجوع إليهم في أخذ الأحكام وعلوم الدين عنهم التي تعصم الإنسان من الوقوع في الضلال.

=الكثير من جهابذة الحديث عند أهل السنة أمثال ابن حجر العسقلاني والهيتمي وابن كثير والطحاوي والحاكم والبوصيري وشعيب الأرناؤوط. [انظر على الترتيب: المطالب العالية ٤:٦٥ برقم ٣٩٧٢، الصواعق المحرقة ٢:٤٣٩، تفسير ابن كثير ١٢: ٢٧١، شرح مشكل الآثار ١٨: ٥٠، المستدرك على الصحيحين ٣: ١٤٨، تحاف الخيرة المهرة ٩: ٢٧٩، مسند أحمد - تصحيح الأرناؤوط - حديث رقم ١١١٠٤]

يستفاد منه أن هناك مرجعية عنّها النبي ﷺ للأمة من بعده يكون التمسك بها منقذاً للأمة من الضلال.

(١) دلالة قول النبي ﷺ في حديث الغدير: (ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم)، الوارد عند أحمد بن حنبل في مسنده ٢: ٢٢، ١٤: ٤٣٦، وتصحيح كلّ من أحمد محمد شاكر وحزّة أحمد الزين، والتي أعقبها بقوله: (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه)، على نفوذ الحكم، يفسرها قول علماء المسلمين في المراد من الأولوية الواردة في قوله تعالى: (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم) سورة الأحزاب: ٦. قال الطبري في تفسيره للآية الكريمة: (يقول: أحقّ بالمؤمنين به من أنفسهم، أن يحكم فيهم بما شاء من حكم، فيجوز ذلك عليهم، كما حدّثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد: النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم، كما أنت أولى بعبدك، ما قضى فيهم من أمر جاز، كما كلّما قضيت على عبدك جاز). انتهى [تفسير الطبري ٢١: ١٢٧]

وهذا المعنى من البيان بنفوذ الحكم ولزوم الطاعة فسّر جمع كبير جدّاً من علماء أهل السنة الأولوية في الآية الشريفة، منهم: ابن كثير في تفسيره، والبغوي في تفسيره، وابن الجوزي في تفسيره، والنسفي في تفسيره، والشوكاني في تفسيره، والقاضي عياض في كتابه «الشفاء»، وابن القيم في كتابه «زاد المهاجر»، وغيرهم كثير. [راجع كتابنا: التمييز بين المذهب الحقّ والمذهب البدعي، المقالة الخاصّة بحديث الغدير]

النكتة الثالثة: إن آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ كما دلّت على أن الدين قد اكتمل بتنصيب العترة الطاهرة، فهي دلّت أيضاً على أن إكمال الدين قد تمّ بتنصيب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام خليفة بعد النبي صلى الله عليه وآله؛ إذ هو الجزء المهم والمكمل للدين، فالتطبيق للأحكام ورعاية تطبيقها هو الجزء المكمل للدين، ولكننا الآن لسنا بصدد هذا الأمر، بل بصدد بيان أن حقّ التشريع وتبيين الأحكام قد انتقل إلى الأئمة عليهم السلام ونستفيد ذلك من آية ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾؛ إذ لولا ذلك لما صحّ التعبير بـ ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾؛ لأنّ تفاصيل الأحكام لم تبين كلّها في حياة النبي صلى الله عليه وآله.

الأمر الثاني: إنّ منطقة الفراغ، كما أسلفنا، ينبغي أن تكون قضية مسلّمة بين الفقهاء، رغم أنّ هذا الأسم أو الاصطلاح جاء متأخراً، إلا أنّ واقع هذه القضية موجود في الشريعة وله بعض التطبيقات عند الفقهاء كما أشرنا إليه، ومن أشار إلى منطقة الفراغ السيد الشهيد ميرزا محمد باقر، حيث قال ما نصّه: «في حالات عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، يكون للسلطة التشريعية التي تُمثل الأمة، أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً، على أن لا يتعارض مع الدستور [أي الأحكام الإسلامية]، وتسمى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ»^(١). انتهى

وكملاحظة على هذا البيان نقول التعبير: (بما يقتضيه العنوان الثانوي أو الحفاظ على البلاد الإسلامية أو حياة المسلمين)، هو الأنسب من عبارة (ما تراه صالحاً) التي وردت في كلامه عليه السلام، والتي قد توحي بأنّها من تعبيرات الاتجاه المقابل، الذي غالباً ما يورد مثل هذه الكلمات (الصالح والمصلحة) في استنباط الأحكام، ممّا لا دليل قطعي على حجّيته.

بخلاف ما لو عبّرنا بما أشرنا إليه كأن نقول: (للسلطة التشريعية أن تسنّ ما يقتضيه الحفاظ على نظام الإسلام والبلد الإسلامي)؛ فإنّ هذا التعبير يعطي الخلفيّة الفقهيّة لثبوت هذا الحقّ للسلطة التشريعيّة، فإنّه يدلّ على أنّ السلطة

التشريعية تصنع ذلك من باب التطبيق للقانون الكلي القائل: (يجب الحفاظ على نظام الإسلام والبلد الإسلامي وحياة المسلمين وتنظيم حياتهم)، فهذا حكمٌ كليٌّ مسلمٌ ونحن كسلطةٍ تشريعيةٍ نشترع ما يكون صغرى لهذا القانون العام.

الأمر الثالث: منطقة الفراغ هي نقطة قوة في التشريع الإسلامي وليست نقطة ضعف كما قد يتصورها البعض بدعوى أن الإسلام ترك مساحة للغير أن يشترع ما يراه مناسباً، وكأنّ الغير أعرف بالشئ المناسب من الشارع نفسه؟! كلا، الأمر ليس كذلك، بل الإسلام ترك هذه المساحة للفقهاء أو الحاكم الإسلامي بأن يشترع ما يراه مناسباً بحسب مقتضيات الظروف والزمان، وذلك حتّى يتسائر الدين مع جميع الأزمان ولا يبقى جامداً يحاكي مرحلة زمنية بعينها، فمثلاً مسألة فتح أو غلق باب الاستيراد من دولةٍ معيّنة، هو أمر خاضع لمقتضيات الظروف، ففي الوقت الذي يرى فيه الفقيه أنّ الاستيراد يضعف الدولة الإسلامية فهنا عليه منعه، ومتى ما كان الاستيراد مصدر قوة لبلاد الإسلام أو كان لا يضر بمصالح المسلمين فهنا يقول بجوازها، وهكذا في بقية الموارد التي مرّ الحديث عنها، وهذا كلّ خاضع لكبريات مسلمة والفقيه إنّما يشخص الصغريات فقط ويفتي بلحاظها.

وفي هذا الجانب صرح السيد الشهيد رحمته الله قائلاً: «ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعية أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً وإنّما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثةٍ صفتها التشريعية الأصلية مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف، فإحياء الفرد للأرض مثلاً عمليةٌ مباحة تشريعاً بطبيعتها ولولي الأمر حقّ المنع عن ممارستها وفقاً لمقتضيات الظروف»^(١). انتهى

الأمر الرابع: هل تختص منطقة الفراغ بدائرة المباحات فقط أم تشمل الواجبات والمحرمات؟!

الجواب: قد يقال إن منطقة الفراغ تختص بدائرة المباحات فقط، ولا تشمل الواجبات والمحرمات؛ لأنها أحكام ثابتة، بخلاف المباح الذي يقبل التغيير.

قال السيد الشهيد رحمته الله: «وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات ولي الأمر... كل فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأني نشاط وعمل لم يرد نصّ شرعي يدلّ على حرمة أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به، فاذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي ثبت تشريعاً تحريمها بشكل عام كالربا مثلاً فليس من حقّ ولي الأمر الأمر به، كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه كإنفاق الزوج على زوجته لا يمكن لولي الأمر المنع عنه لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة، فالوان النشاط المباح بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكّل منطقة الفراغ»^(١). انتهى

(١) المصدر السابق... وهنا يمكن لفت النظر إلى بعض الأمثلة المفيدة:

منها: الأحكام الولائية التي تصدر من ولي الأمر، من قبيل فرض بعض الضرائب كالخمس مثلاً، فإنّ الخمس بناء على أنّ دفعه هو حكم ولائي، فالدفع ليس واجباً في الأصل، بل هو شيء مباح ولكن ألزم به لضرورة زمنية باعتبار حاجة مذهب التشيع إلى ذلك.

وهنا قد يعترض البعض ويقول بأنّ روايات الخمس مادام هي ناظرة إلى الحكم الولائي، والحكم الولائي ينتهي بنهاية الجهة التي أصدرته، فالإمام الكاظم أو الرضا عليهما السلام اللذان صدر عنهما وجوب الخمس، فبوفاتهما عليهم السلام ينتهي أمد هذا الحكم؛ إذ لم يكن هذا الحكم حكماً شرعياً إلهياً وإنّما هو حكم ولائي كما أسلفنا.

نقول: قد أجيب عن هذه المسألة بأنّه توجد روايات تدلّ على ذمّ وطعن مانع الخمس، ولكننا نقول بقطع النظر عن ذلك فإنّه حتى لو سلّمنا بأنّ دفع الخمس هو حكم ولائي فالفقيه يتمكّن أيضاً ومن خلال الحكم الولائي المعطى له أن يلزم الشيعة بدفع الخمس، وذلك لتوقف التشيع وديمومته العلمية كمذهب عليه؛ وإلا من أين يتم الصرف على الحوزات وطلبة العلوم الدينية لولا الخمس، فإنّ بقاء المرجعية والتشيع إنّما هو بوجود هذا المورد المالي (الخمس) كما هو واقع الحال، وقد اعترف بذلك حتى أعدائنا.

فما ذكره المعارض بأنّ روايات الخمس ناظرة إلى حكم ولائي ولا يحقّ لكم أخذ الخمس فهذا المعنى حتى لو سلّمنا به فهو لا ينفع المعارض لما أوضحناه. [منه حفظه الله]

هذا، ولكن يمكن القول بأن منطقة الفراغ تشمل الواجبات والمحرمات أيضاً، وذلك ببيان:

أما في دائرة الواجبات: فمثال ذلك الحج فإنه لو فرض أن الحج في سنة من السنين استوجب مذلةً ومهانةً على أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام أو فرض وجود وباءٍ معينٍ بحيث ينتقل إلى بلدنا بالكامل بسبب الحجاج بشكلٍ قرّر الأطباء بأن إصابة الغير به احتمالٌ قويٌّ جداً، فللحاكم الإسلامي أن يمنع من الذهاب للحج في هذه السنة؛ لأننا نعلم بأن الإسلام لا يريد أن يصيب كلّ البلاد بالوباء، أو أن أتباع مدرسة أهل البيت تصيهم المذلة والإهانة فإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين.

وأما في دائرة المحرمات: كما لو فرض وقوع حربٍ بيننا وبين عدونا - كما هي الآن بالفعل^(١) - والانتصار يتوقف على هدم بيوت جماعة من الأبرياء قد تحصّن بها العدو واتخذها ذريعةً له فللحاكم أن يأمر بهدمها وإن كان هدمها حراماً بالعنوان الأولي ولكنه أصبح واجباً بالعنوان الثانوي.

إذن منطقة الفراغ امتدت إلى دائرة الواجبات والمحرمات.

وأنا احتمل أن السيد الشهيد رحمته الله - وإن كانت عبارته السابقة مطلقة - يسلم بما ذكرناه ويقبله ولكنه يقصد من المحرمات تلك المحرمات التي عرفنا من الخارج أنها لا تقبل ذلك كالربا.

إذن هو ناظرٌ إلى هذا المعنى لا غير، ولكننا نقول إنه حتى في مثل الربا يجري فيه ما قلناه، فإذا توقّف حفظ بلاد الإسلام على القروض الربويّة فيمكن أن نلتزم بجوازه، بل حتّى في الحالات الفرديّة، فلو فرض أن شخصاً اضطر إلى المأكّل والمشرب ولا طريق آخر له إلّا الربا فنلتزم بجوازه حيثنّذ أيضاً.

(١) كان إلقاء هذه المباحث أيام الحرب مع الدواعش المارقين، الذين احتلوا الموصل وبعض المدن العراقية فأصدرت المرجعية العليا المتمثلة بالسيد السيستاني رحمته الله فتوى الجهاد الكفائي فهبّ كلّ أهل العراق شبيهاً وشباباً للذبّ عن بلد المقدّسات حتّى حققوا النصر الموزر على الأعداء المارقين.

الأمر الخامس: ما هو الدليل على أن الحاكم الإسلامي له هذا الحق في منطقة الفراغ.. أي ما هو الدليل في أن يجعل الشيء المباح واجبا أو محرما تبعا لاختلاف الموارد؟!

أجاب السيد الشهيد رحمته الله عن ذلك: بأن المستند هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١)، لكنّه رحمته الله لم يذكر تقريبا لذلك، ولعل وجه الدلالة هو أن إثبات هذا الوصف - أولي الأمر - للحاكم الإسلامي لابد وأن يكون المقصود منه ما إذا كان الشيء مباحاً وأراد أن يحكم بوجوبه أو يحكم بحرمة لمصلحة تقتضيها الفترة الزمنية، وذلك كما لو أراد أن يحكم بلزوم الدفاع مثلاً أو يحكم بحرمة التنبك، فهو من أولي الأمر في هذه المساحة فتجب إطاعته، أما المساحة المرسومة والمبين حكمها من قبل الله عز وجل فليس له أن يتصرف فيها.

هذا، ولكن الدليل المذكور لا يشمل غير المعصومين عليهم السلام لمحل الإطلاق في لزوم الإطاعة، وهو لا يتناسب إلا مع المعصوم، خاصة مع مبناها في الإطلاق الذي قلنا بأن شرط انعقاده هو أن يكون مستهجناً عرفاً إذا أريد منه المقيد واقعاً، وهنا لو ظهر المتكلم وقال إن المقصود من أولي الأمر هو الأئمة عليهم السلام فلا يستهجن منه ذلك ولا يقال له لماذا لم تقيّد.

ومعه يكون التمسك بهذا الدليل في غير المعصومين من ولاة الأمر مشكلاً.

والأجدر أن يقال: إنّه بعدما كانت وظيفة الحاكم الإسلامي هي الحفاظ على بلاد الإسلام من كلّ الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية وما أشبه ذلك، بحيث لو لم يكن هناك حاكمٌ إسلامي (معصوم) لوصلت النوبة إلى عدول المؤمنين الواعين والمثقفين في الحفاظ على بلاد الإسلام؛ إذ لا يحتمل أن تترك البلاد الإسلامية بلا وليٍّ للأمر وتصير الأمور فوضى في بلاد الإسلام، وإذا سلّمنا بأنّ هذا المتصدّي يجب عليه المحافظة على البلاد الإسلامية، فبالدلالة الإلتزامية تجب متابعتة وإلا يلزم اللغو، فما معنى أنّه يحقّ له منع الاستيراد

من دولة معينة للحفاظ على بلاد الإسلام - الذي قلنا بلزومه - ولا يجب على المسلمين متابعتة!!؟

فإذن من هذه الناحية يكون الأمر واضحاً من دون حاجة إلى آية أو رواية.

وبعبارة أخرى: بعد أن فرضنا لزوم وجود حاكم مهمته المحافظة على البلاد الإسلامية وأنّ عليه مراعاة العناوين الثانوية، وأنّ له أن يملأ منطقة الفراغ بالشكل المناسب، فإذا سلّمنا بهذا كلّ يلزم منا أن نسير وراءه ونطيعه، فالدولة إذا كان يلزمها مثلاً تهيئة الكهرباء والماء للناس فبالدلالة الإلزامية يلزم على الناس أن تسدّد أجور الكهرباء والماء لها، ولا يحقّ لهم التذرّع بذريعة مجهول المالك أو ما شابه ذلك، فصحيح أنّ الماء مباحّ لكن الدولة هي التي تهيئه لك وتوصله إلى بيتك، ومن هنا عليك تسديد الأجور حتّى يستمر النظام العام في الدولة ويتيسر توفير الخدمات للجميع، وبخلافه تحلّ الفوضى ويختل النظام.

الأمر السادس: ما هو الفرق بين منطقة الفراغ وبين مقاصد الشريعة والمصالح المرسلّة؟ ففي منطقة الفراغ تُشرّع أحكام بعنوان منطقة الفراغ، وصاحب مقاصد الشريعة يصدر أحكاماً على أنّها من مقاصد الشريعة، فيحرّم كلّ وسيلة نتيجتها نتيجة الربا من باب أن لا تجتمع الأموال في جهة معينة؟!؟

الجواب: في منطقة الفراغ يكون الحكم جزمياً، يفترض وجود كبرى كلية جزميّة، نحو: (يلزم المحافظة على حياة المسلمين في شتى المجالات) فهذه كبرى جزميّة، والصغرى جزميّة أيضاً؛ نحو: (نحتاج إلى ثلاثة يدرّسون الطب والهندسة وما شاكل ذلك)، فهذه قضيّة جزميّة أيضاً، فإذا كانت الكبرى جزميّة والصغرى كانت كذلك، فالنتيجة لا بدّ أن تكون جزميّة بلا إشكال، فيحكم بوجود دراسة الطب والهندسة ونحو ذلك، ولا يوجد إتباع للظنّ هنا أبداً.

وهذا بخلافه في مقاصد الشريعة، فإنّه لا يوجد شيء جزميّ؛ إذ كيف تعرف مقصد الشريعة - بنحو الجزم - في الربا وهو أن لا تجتمع الأموال في جهة معينة؟! فأقصى ما هنالك هو الظنّ، فعلى الأحكام وملاكاتهما مجهولة عندنا، فالعلّة لا

يطلع عليها العقل، ولو اطلع فقد يغفل عن عدم المانع أو الشرط، وحينئذ لا يمكن أن يجزم بمقاصد الشريعة وملاكاتها. نعم لو حصل جزم في مورد من الموارد لسلمنا بذلك، ولكن العادة هي عدم حصول الجزم.

هذا هو الفارق بين منطقة الفراغ وما ذكر.

الأمر السابع: هناك تساؤل أو إشكال وهو أنه كيف نربط بين الثابت والمتغير؟ فإن أحكام الشريعة - كما نعرف - هي ثابتة وباقية إلى يوم القيامة، فقد جاء عن الإمام الباقر عليه السلام قوله: «قال جدّي رسول الله ﷺ: أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب، وبيتهما لكم في سرتي»^(١)، وعن زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال حلال محمد حلال أبدا إلى يوم القيامة لا يكون غيره ولا يجيء غيره»^(٢)، وعن الإمام الباقر عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، ويئنه لرسوله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى الحد حداً»^(٣).

فأحكام الشريعة - بمقتضى هذه الأحاديث - هي ثابتة ولا تتغير إلى يوم القيامة، بينما الحياة هي في تغير وتجدد مستمر، فكيف تكون هذه الأحكام ملائمة لكل الأزمنة وتستوعب متغيرات الحياة؟!!

وفي مقام الجواب نقول: إن أحكام الإسلام على أنحاء مختلفة:

النحو الأول: لا يقبل التغير إلى الأبد مثل وجوب الصلاة والصوم والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخمس والزكاة وحرمة الزنا والقتل والظلم وما شاكل ذلك، فإن هذه الأحكام مستمرة إلى الأبد ولا يمكن لقائل أن يقول إن الحياة قد تطورت فكيف تستمر هذه الأحكام؟ فإن الجواب واضح

(١) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٩، طبعة آل البيت ع.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٥٨، باب البدع والراي والمقاييس، حديث ١٩.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ١٧٦، باب التحديد، الحديث ١١.

لأن الحاجة إلى هذه الأحكام هي حاجة غريزية فطرية، فالإنسان دائماً يحتاج إلى الارتباط بالله عزّ وجلّ من خلال الصلاة أو الصوم أو غير ذلك، وكذلك حرمة القتل والظلم، فالظلم والسرقة وقتل البريء دائماً هو مبغوض ولا يختلف باختلاف الزمان وهذا نظير الطعام والشراب والنوم فإنه لا يمكن أن يستغنى عنها الإنسان، فإن الحاجة إلى الطعام هي حاجة غريزية ولا يمكن للإنسان أن يعيش من دون طعام أو شراب أو نوم.

وهنا قد يقول قائل: نحن لا نحتاج إلى الارتباط بالله عزّ وجلّ من خلال هذه الطقوس والعبادات، فقد تطوّر الزمان واكتشف الإنسان الكثير من أسرار الكون ووقف على عظمة الخالق في الكثير من الجوانب فهو يرتبط بالله من خلال هذه المعرفة التي حصل عليها عن عظمته وقدرته سبحانه!!؟

وجوابه واضح، نقول: هذه المعرفة لا تمثل الارتباط بالله عزّ وجلّ لوحدها، بل هي حلقة من سلسلة حلقات تجسّد هذا الارتباط بالله عزّ وجلّ الذي يبدأ بالتفكير والتدبّر في أسرار هذا الكون بما يعطي رسوخ الإيمان وتجلي العظمة الإلهية في النفس البشرية ثم يتعمّق هذا الإيمان عبر هذه الطقوس العبادية التي تجدد الاتصال للإنسان بربه يومياً وسنوياً وظرفياً من خلال الصلاة والصوم والزكاة والحجّ ونحوها.

فالإنسان لا محيص له من هذه العبادات التي تشكّل حاجة ضرورية له كحاجته إلى الأكل والشرب؛ إذ البعد الروحي في الإنسان - كما أثبتته الدراسات المعاصرة في علمي الآثار والنفس^(١) - لا يختلف عن البعد المادي فيه.

النحو الثاني: أحكام قابلة للتغيّر بتغيّر الزمان، والارتباط بين المتغيّر والثابت

(١) تشير الاكتشافات في علم الآثار إلى أنّه لم تخل مدينة أثرية تم اكتشافها من وجود معبد فيها، وهذا يكشف بشكل واضح وصريح إلى أنّ حاجة الإنسان للعبادة وممارسة الطقوس العبادية هي حاجة راسخة لا يمكن للإنسان التخلي عنها، وفي علم النفس أكدت الدراسات المعاصرة أنّ الشعور الديني والروحي هو البعد الرابع من أبعاد النفس البشرية، انظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، للشيخ السبحاني، ج ١ ص ١٢.

يحصل في هذا النحو من الأحكام، كما مثلنا له سابقاً بالآية الكريمة: ﴿وَأَعَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١)، فمصدق قوله تعالى ﴿مِنْ قُوَّةٍ﴾ في ذلك الزمان يختلف عنه في زماننا، فسابقا كان المصدق يتمثل بالسهم والقوس والفرس والرمح والسيف، واليوم يتمثل بالدبابات والطائرات وغيرها.. فهنا نجد الحكم ثابتاً (وهو لزوم إعداد القوة لمواجهة الأعداء) ولكن المصدق تغير، فهذا مثال لربط الثابت بالمتغير في الإسلام.

ومن هذا القبيل أيضاً، قوله تعالى: ﴿وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)، فمصدق المعاشرة بالمعروف في الزمان السابق يختلف عنه في زماننا الحاضر، فسابقا مصداق المعاشرة بالمعروف قد يتحقق بأمر بسيطة، لكن في زماننا هذا يصدق بتوفير سكن مستقل وشقة ومستلزمات أخرى.

ومن هذا القبيل أيضاً، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٣)، وموضع الشاهد فيه هو قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ﴾، و: ﴿وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، فإن عنوان (في سبيل الله) وهكذا عنوان (الفقراء)، يتغير مصداقه بتغير الزمان، فإن سبيل الله سابقاً كان يتمثل ببناء مدرسة لتعليم الأطفال مثلاً أو بناء جسر وما شاكل ذلك، أما في زماننا هذا فيكون بفتح قناة فضائية نعلم فيها الناس أحكام وتعاليم أهل البيت عليهم السلام، والفقير في ذلك الزمان كان هو من لا يملك قوت سنته وهو مقدار معين من المال، أما في زماننا هذا فعنوان الفقير يصدق على من لا يملك بيتاً ولا سيارة ولا تلفزيوناً وغير ذلك، فهنا نجد الحكم ثابت ولكن المصدق يتغير بتغير الزمان.

فهذه الأمثلة ونحوها كلها مصاديق لربط الثابت بالمتغير في الشريعة الإسلامية، بل وجدنا بعض النصوص الشرعية تؤكد على مسألة الزمان وأنه ينبغي أن يلاحظ تغير الزمان في التعاطي الشرعي مع بعض الأمور، كالكلمة

(١) سورة الأنفال: ٦٠.

(٢) سورة النساء: ١٩.

(٣) سورة التوبة: ٦٠.

الذهبية لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام حين يقول: «لا تقسروا أولادكم على آدابكم فإنهم مخلوقون لزمانٍ غير زمانكم»^(١).

النحو الثالث: إن الإسلام كما شرع أحكاما ثابتة، فهو ترك أيضا مساحة فراغ للحاكم الإسلامي أن يملئها تحت عنوان لزوم حفظ نظام الحياة، فلو فرض أن نظام الحياة توقّف في زماننا هذا على فرض التجنيد الإجباري، أو على قانون التأشيرة، أو على الجنسية وجواز السفر، فيمكن للحاكم الإسلامي أن يفرض هذه الأمور من باب حفظ نظام الحياة، وهذا حكم ثابتٌ إلى يوم القيامة لكن مصداقه يختلف باختلاف الزمان.

النحو الرابع: هناك قواعد عامّة أوجدها الشرع، مثل قاعدة (لا ضرر)، وقاعدة (لا حرج)، وقاعدة (رفع عن أمّتي ما استكروهوا عليه، وما اضطروا إليه)، وقاعدة (ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر)، وقاعدة الحليّة، وقاعدة الطهارة، وقاعدة البراءة، ونحوها من القواعد العامّة التي يجري تطبيقها في كلّ ظرف وزمان ولا تنقيد بحال دون حال، فلو فرض أن هناك أقمشة أو أدوية تأتينا من خارج البلاد الإسلامية فهل يلزم أن نغسل القماش أو لا نشرب الدواء لاحتمال أنه متنجّس من قبلهم وهكذا الأمور الأخرى - التي ليس فيها لحوم -؟!

كلّا، بل كلّها يجري فيها أصل الطهارة أو الحليّة.

ولا يقولنّ قائل: إن أصل الطهارة يجري في حقّ المسلمين ولا يجري في حقّ غير المسلمين؟!

فإنّا نقول: لا مانع من جريان أصل الطهارة في حقّ غير المسلمين؛ إذ لعلّ هذا الفراش الذي لم ينجّسوه، فحيثُ لمّاذا لا يجري أصل الطهارة، فإنّ

أصل الطهارة لم يقيّد بالإسلام والمسلمين!!؟

وهكذا الحال لو فرضنا أنّه في موردٍ ما يلزم الحرج إذا لم يخلق الإنسان لحيته، أو يجبس إذا لم يفعل ذلك، أو يلزم منه الضرر، فهل يجوز له حلق اللحية؟ الشرع يقول نعم يجوز له ذلك.. وهكذا العشرات من الموارد التي أعطى الإسلام فيها مرونة كبيرة جعلته يتلائم مع متغيّرات الحياة على مختلف حالاتها وتنوعاتها.

وفي الختام نلفت النظر إلى جملة أمور:

الأمر الأول: نقول إنّ الإسلام كما لا يتنافى مع العلم والتطور ومواكبة المدنية، فهو دين العلم والتطور والإبداع كما يشهد لذلك النصوص القرآنية والنبوية وسيرة المعصومين عليهم السلام في حثّ الناس على التخصص في مختلف العلوم، إلا أنّه في الوقت نفسه يدعو أن يكون كلّ ذلك ضمن الضوابط الأخلاقية، والأطر التي لا تسبّب ضرراً أو أذية للآخرين فيختلّ النظام العام، فأنت من حقّك أن تكون عالم ذرة، ولكن ليس من حقّك أن تصنع قبلة ذرية وترميها على الأبرياء من الناس، والبنت من حقّها أن تتعلّم وتصل إلى المراتب العالية في العلم، ولكن يجب أن يكون ذلك ضمن ضوابط الحجاب والعفاف والأخلاق الإسلامية.

الأمر الثاني: الإسلام يرفض التقليد الأعمى للآخرين، ذلك التقليد الذي يفقدك هويتك وثوابتك واستقرار نفسك وبلادك، فأنت يحقّ لك أن تقلّد الدول غير الإسلامية في طبيعة تدريسهم للعلوم، وكيفية وصولهم إلى مراحل متطورة في الجانب التقني والعلمي، ولكنه لا يجوز لك تقليدكم في انحرافاتكم وشذوذكهم وتسييهم الأخلاقي، كأن تقلّدكم في قصصات الشعر التي تفقدك رجولتك، أو تقلّدكم في الملابس التي تظهركم بمظهر مخجل وغير مقبول.. فهذا كلّه مرفوض في الإسلام ولا يقبل به.

الأمر الثالث: قولنا بأنّ الإسلام شرّع قواعد عامّة تميز لك مخالفة الحكم الأوّلي، كما في مورد الحرج الذي يميز أن يخلق الإنسان لحيته فيخالف الحكم الأوّلي

بحرمة الخلق، ليس معناه التساهل في تطبيق هذا الحكم، فلو أمكن مصافحة امرأة من وراء حجاب في مورد ما فلا يجوز لك مصافحتها بالملامسة المباشرة بحجة الحرج، فتشخيص الحرج وعدمه يحتاج إلى تقوى وورع من الإنسان، والله العارف بها في قلب الإنسان وهو حسيبه على ذلك.

الأمر الرابع: نعيد التأكيد على مسألة أشرنا إليها سابقا، وهي أن التغيير الذي ذكرناه في الشريعة إنما هو تغيير في المصاديق فقط، أما الأحكام فهي ثابتة ولا تتغير، ومعه لا توجد منافاة بين تغيير المصاديق، وما ورد بأن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، فالحكم ثابت في الشريعة ولكن المصادق هو الذي يتغير.



الفائدة السابعة

التفقه في الدين

ربما يقال: إنه يوجد فارقٌ بين التفقه في الدين والتفقه في الأحكام الشرعية، فالتفقه في الدين عنوانٌ أوسع يشمل العقائد والتفسير والفقه ونحوها، فلا يصدق على الشخص أنه متفقهٌ في الدين إذا كان متفقهاً في الأحكام الشرعية فقط وليس له تفقهٌ في باب العقائد مثلاً أو بعض الأبواب الأخرى، وحيث إن المأخوذ في الآية الكريمة التي تقول: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^(١) هو عنوان التفقه في الدين وليس عنوان التفقه في الأحكام الفقهية الشرعية فقط، فينبغي على مرجع التقليد أن يكون ملماً ببقية العلوم التي يشتمل عليها اسم الدين ويكون الأعم علم فيها حتى يصحّ تقليده ولا يكون فقيهاً في الأحكام الشرعية فقط.. هكذا قد يقال.

الجواب:

أولاً: ليست الآية الكريمة هي المستند لجواز التقليد، بل يوجد فيها كلام من هذه الناحية سنشير إليه، وإنما يوجد عندنا مستند مهم في ذلك وهو السيرة، فالسيرة أجازت الرجوع إلى أهل الاختصاص بكل في اختصاصه، فالناس ترجع إلى الطبيب لأنه صاحب اختصاص في فنه، وترجع إلى النجار لأنه صاحب اختصاص في فنه، وهكذا، والفقهاء كذلك هو صاحب اختصاص في فنه الذي هو استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها الشرعية، فيجوز الرجوع إليه من هذه الناحية، وهي - أي السيرة - قد دلّت على هذا القدر من ثبوت الإختصاص لا أكثر وهي سيرة ممضاة؛ إذ لم يثبت ردع عنها من الشارع، فيثبت المطلوب.

ثانياً: بالنسبة للآية الكريمة هي تفيد جواز التقليد ووجوبه إذا أفادت وجوب الحذر مطلقاً، أي سواء أفاد إنذار المنذرين - بالكسر - العلم أو لم يفد العلم فعلى المنذرين - بالفتح - الحذر، وهذا المقدار لم نستفده منها.

نعم هي أفادت مطلق الإنذار، أي سواء أفاد الإنذار العلم أو لم يفد ذلك فيجب على المتفقهين في الدين الإنذار إذا رجعوا إلى قومهم، أمّا وجوب الحذر مطلقاً - أي حتى لو لم يفد الإنذار العلم - فلا يمكن استفادته منها.

إن قلت: لماذا استفدت من الآية مطلق الإنذار ولم تستفد منها مطلق الحذر؟!

قلت: لنفس التعبير الوارد في الآية الكريمة، فالآية من ناحية الإنذار قالت: ﴿ولينذروا قومهم﴾، فهنا يوجد أمر، وهو لم يقيّد بشيء، فتمسك بإطلاقه من هذه الناحية، ومن ناحية الحذر قالت: ﴿لعلهم يحذرون﴾، فهذا التعبير لا أمر فيه فلا إطلاق، وكلمة (لعل) تفيد حصول الحذر في حال دون حال، أي لعلهم يحذرون عندما يحصل لهم العلم.

إذن فهذه الآية أجنبية عن مسألة التقليد؛ لأنه في التقليد يجب على المقلّد العامي أن يقبل ما يقوله المفتي تعبدًا وإن لم يحصل له العلم.

ثالثاً: إن التقليد لا يجوز إلّا في باب الأحكام الفقهيّة، أمّا في باب العقائد وغير ذلك فيلزم أن يكون كلّ شخص مجتهداً وهذا من المسلّمات، نعم في بعض الحالات يحصل له العلم من كلام الآخرين فهذا ليس تقليداً بل هو علمٌ وهو لا بأس به، أمّا إذا لم يحصل له العلم فلا يجوز التقليد، وإذا قلنا بهذا فحيثُ نقول إنّ الآية الكريمة حينما قالت: ﴿ولينذروا قومهم... لعلهم يحذرون﴾، أي يجب عليهم الحذر تعبدًا ولكن في باب الأحكام الفقهيّة؛ فإنّها هي التي تكون مورد التقليد، أمّا الأمور الأخرى من عقائدٍ وغير ذلك فهي ليست موردًا للتقليد، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نستفيد من الآية الكريمة اعتبار واجديّة مرجع التقليد إلى العلوم الأخرى بعدما فرض أنّ التقليد والحذر ينحصر بأمور الفقه لا

أكثر منها.

إن قلت: صحيح أن التقليد ينحصر بالأحكام الفقهية ولكن شرط جواز العمل والتقليد في الأحكام الفقهية أن يكون المرجع متفهماً في الدين - أي في الفقه وغير الفقه -، فتفقه في الفقه وغير الفقه هو الذي يكون مجوزاً للرجوع إليه في الأحكام الفقهية.

قلت: إن الحذر بم يكون؟ إنه بما أنذر، فما أنذرتُ به يلزم أن أحذر منه، وننقل التساؤل إلى الإنذار ونقول بم يكون الإنذار؟ إن الإنذار هو بما تفقه في الدين، فمتعلق الإنذار هو ما يكون مصداقاً للتفقه في الدين، فما تفقه به في الدين هو الذي ينذر به وهو الذي يجب الحذر منه، فصار بالتالي يجب الحذر من ناحية الأحكام الفقهية لأنها هي متعلق الإنذار، والإنذار يكون بما تفقه به، فتنحصر دائرة التفقه في الدين بالأحكام الفقهية؛ فيثبت أن اللازم في مرجع التقليد هو أن يكون واجداً وفقهاً في الأحكام الفقهية لا أكثر، لأن إنذاره هو بذلك والحذر لا يلزم أن يكون بأكثر من ذلك^(١).



(١) ويمكن أن يجاب ببيان آخر لما ذكره سماحة الشيخ الأستاذ (دام حفظه) فيقال: مادام متعلق الإنذار هو الأحكام الفقهية؛ لأنها هي محل التقليد والإتباع من الغير دون غيرها من علوم الدين كالعقائد والتفسير ونحوها، فيدخل في مقدمات الاستنباط كل ماله دخل في ذلك ولا وجه لحصر التفقه بعلوم العقائد أو علوم الدين فقط كمقدمة للاستنباط، كأني اختصاص في الدنيا تكون له مقدمات خارجة عنه إلا أنها توصل صاحب الاختصاص إلى درجة الإتقان فيه، فالطلب مثلاً هو علم تخصصي وينبغي لمن يريد التخصص فيه أن يكون ملماً باللغة الانكليزية؛ لأن كتب الطب أغلبها هي بهذه اللغة، والحال أن اللغة الانكليزية هي خارجة عن هذا العلم، وهكذا الفقه، فمن أراد استنباط الأحكام الفقهية عليه أن يتقن جملة من العلوم الموصلة إلى هذه الغاية كعلوم العربية والمنطق وأصول الفقه وعلم الدراية وعلم الرجال وغيرها، حتى يتمكن من الاستنباط، ولكن يكون أخذها منها بالقدر الذي يعينه على عمله لا أكثر. وهذا القدر من المقدمات تحرص الحوزات العلمية على توفيره لجميع الدارسين والراغبين في الوصول إلى درجة الاجتهاد والحمد لله، مما ينتفي معه الإشكال الذي يورده البعض في هذا الجانب.

الفائدة الثامنة

كيف يفهم الفقيه النص؟!

إذا واجه الفقيه نصاً ما فينبغي عليه ملاحظة الأمور التالية:

أولاً: الأخذ بظاهر النص في عصر الصدور وليس في عصرنا؛ فربما يختلف الظهور بين عصرنا وعصر الصدور، واللازم علينا هو الأخذ بذلك الظهور الثابت في عصر الصدور، وهذا شيء واضح؛ باعتبار أن الإمام عليه السلام حينما كان يتحدث وكان السائل يسأل فهما يتحاوران طبق الظواهر والأساليب المتعارفة في ذلك الزمان فعلىنا الأخذ بظاهر النص في عصر الصدور وليس في زماننا.

وقد تسأل: وكيف ثبت أن الظهور الذي نفهمه الآن هو الظهور نفسه الذي كان ثابتاً في عصر الصدور حتى نأخذ به، فلعلّه يوجد تغاير؟!

وبكلمة أخرى: نحن نقبل أن المدار على الظهور في عصر صدور النص ولكن نحن لم نعش تلك الفترة فكيف نشخص ظهورها؟!

الجواب: الطريق لتشخيص الظهور في عصر صدور النص هو الاستعانة باستصحاب القهقري، أو ما يعبر عنه بأصالة عدم النقل سابقاً، أو بحسب التعبير المعاصر بأصالة الثبات في اللغة، وقد تقدّم الكلام عن هذا الأصل في مطلب: التمسك بالعرف، ضمن القواعد المتقدمة، فراجع ثمة.

ثانياً: على الفقيه أن يقرأ النص ويفهمه وفق ضوابط اللغة والعرف العام، لا وفق الفهم الخاص والمحيط الخاص والبيئة الخاصة، فلعلّه في بلد ما أو في عرف ما يكون للفظ معنى يختلف عن معناه في اللغة والعرف العام، كما في كلمة (الظن) مثلاً، ففي مصطلح المناطقة يراد منها معنى الرجحان لا الجزم، ولكن في

اللغة قد تطلق حتّى على العلم واليقين، بل نلاحظ القرآن الكريم قد استعمل هذه الكلمة في مورد الجزم واليقين في موارد عديدة منه^(١).

وكذلك (الشكّ) ففي المنطق تطلق هذه الكلمة على تساوي الطرفين، بينما في اللغة يراد بها خلاف العلم، وبهذا اللحاظ هي تشمل الاحتمال والشكّ والظنّ بالمعنى المنطقي؛ فكلّ هذه المصطلحات - المنطقية - هي خلاف العلم. وعليه ينبغي للفقهاء حين يقرأ النصّ أن يفهمه وفق ضوابط اللغة والعرف العام لا العرف الخاصّ^(٢).

ثالثاً: ينبغي على الفقيه أن يتعامل مع المداليل المطابقة للنصّ ولا يسير وراء المجاز والكناية وما شاكل ذلك؛ فإنّ ظاهر حال كلّ متكلم أنّه يريد المعاني المطابقة وأما الحمل على غيرها فيحتاج إلى قرينة، ولكن أحياناً يمكن أن يرجّح الفقيه إرادة المجاز أو الكناية؛ فإنّ اللغة العربية هي لغة واسعة تشتمل على حقيقة ومجاز وكنائية واستعارة وغير ذلك، فالأصل الأوّلي هو متابعة المعنى المطابق، ولكن في بعض الحالات قد يخرج الفقيه عن هذا الأصل الأوّلي من دون وجود قرينة واضحة ويأخذ بالمجاز أو الكناية، وهذا يحتاج إلى ما يصطلح عليه بحسن الذوق، فمقتضى الذوق السليم في بعض الأحيان يجعلك تأخذ بالمجاز والكناية رغم عدم وجود قرينة واضحة.

(١) استعمال الظنّ في مورد العلم واليقين قد ورد في مواضع متعددة من القرآن الكريم، نذكر منها: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾، البقرة: ٤٦، وقوله تعالى: ﴿وَظَنُّوا مَا لَهُم مِّن مَّجِصٍّ﴾، فصلت: ٤٨، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَدَّ دَاوُودُ أَتِلًا فَنَتَأَمَّلُ﴾، سورة ص: ٢٤، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾، الحاقة: ٢٠، وغيرها.. انظر: تفسير الميزان - للسيد الطباطبائي - في بيان الموارد المتقدمة.

(٢) نعم، إذا اختلفت الروايات في مورد ما في بيان كلمة معينة، فعلى أن نعرف الأجواء التي اطلقت فيها هذه الكلمة ومعرفة سبب الاختلاف في بيان معناها، ثم محاولة الجمع بين هذه المعاني، كما في كلمة (الكرّ) مثلاً، فبعض الروايات ذكرت أن الكرّ يساوي ستائة رطل، وفي بعضها الآخر ذكرت أن الكرّ يساوي ألف ومائتا رطل [انظر: وسائل الشريعة ١: ١٦٨، باب مقدار الكرّ بالارطال]، فهنا اختلفت الروايات في بيان معنى الكرّ والمراد منه، فالرطل العراقي يختلف عن الرطل المكي، والرطل المكي يختلف عن الرطل المدني، فأبى رطل نقصده هذه الروايات!!

ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: ما ورد في الحديث الذي رواه علي بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إنَّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقرَّ نطفته في رحمٍ محرَّم عليه»^(١)، فإنَّ بعض الفقهاء استفاد من هذا الحديث حرمة التلقيح الاصطناعي، وهو أن يؤخذ حيمن من رجلٍ ويضع في رحم امرأة أجنبية.

فقد يقال بأنَّ جهة الحرمة هنا هي في كشف العورة في العملية المذكورة، ولكننا نقول: لنغض النظر عن مسألة كشف العورة ولنفترض أنَّه بالوسائل الحديثة يتم هذا الشيء بلا حاجة إلى النظر للعورة، أو يفترض أنَّ الزوج هو من يفعل ذلك فيأخذ حيماً من رجلٍ أجنبيٍّ ويضعه في رحم زوجته، فهل هذه العملية جائزة أو حرام؟!!

إن قلت هي جائزة فحيثُ سيقال لك إنَّ وضع الحيمن في رحم الأخت سيكون جائزاً أيضاً، فهو لا ينطبق عليه عنوان الزنا أو اللواط أو المساحقة أو غير ذلك، وإذا لم ينطبق عليه أحد العناوين المذكورة فيجري في حقِّه أصل البراءة ويثبت الجواز.

قد يقال بأنَّ هذه العملية محرَّمة من جهة أنَّ الرواية قالت: (إنَّ أشدَّ الناس عذاباً يوم القيامة رجلاً أقرَّ نطفته في رحمٍ محرَّم عليه)، فإذا لم تكن محرَّمة فلماذا يكون هذا الشخص أشدَّ الناس عذاباً؟!؟! فإذاً التلقيح الاصطناعي حرام.

ولكن يرد على القول الأخير: إنَّ هذا المعنى يصدق فيما لو تمَّ التلقيح داخل الرحم، ولا يصدق فيما لو تمَّ التلقيح خارج الرحم، وذلك بأنَّ تؤخذ البويضة وتلقح بالحيمن في الأنابيب الصناعية خارج الرحم ثمَّ توضع بعد ذلك في رحم المرأة، فهذا لا يصدق عليه أنَّه نطفةٌ، خصوصاً إذا مضت عليه فترة زمنية في الأنبوب الصناعي، فهذه الحالة يمكن أن يقال بأنَّ الرواية لا تشملها بحسب الدلالة المطابقة لها، وإنما تشمل حالة تزريق الحيمن مباشرة في رحم المرأة الأجنبية!!

ولكن يقال ما تقدّم كلّه يمكن للفقهاء - الذي لا يتعامل مع الروايات تعاملًا جامدًا - بأن يقول: ليس المقصود بـ (أقرّ نطقه في رحم يحرم عليه) المعنى الحقيقي له، أو الدلالة المطابقة له، وهو وضع الحيمن في رحم امرأة أجنبية، بل التعبير المذكور هو كناية عن الزنا.

وقد تطالبني بقرينة على ذلك، أقول لا يحتاج الموضوع إلى قرينة، بل المستند هو الذوق لا غير، فتفسير الرواية دون الزنا خلاف الذوق، وصاحب الذوق في اللغة العربية ومعرفته لاساليبها يعرف هذا المعنى بالسليقة، وإذا رفضت هذا المعنى فلا أقلّ تكون الرواية مجملة من هذه الناحية، فكما يحتمل إرادة المعنى المطابق منها، يحتمل إرادة الزنا أيضًا، وبالتالي لا يمكن الاستدلال بها على حرمة التلقيح الاصطناعي.

ولا أريد أن انتهي بذلك إلى جواز التلقيح الاصطناعي، بل أقول هذه الرواية لا يمكن التمسك بها لإثبات حرمة التلقيح الاصطناعي، ويوجد عندنا مدرك آخر ثبت من خلاله حرمة التلقيح الاصطناعي وهو أن يقال إنّ الشارع لا يريد الأنساب إلّا من خلال الطرق الشرعية المألوفة المعتادة، والطريق المذكور - التلقيح الاصطناعي - ليس منها، وبذلك يثبت المطلوب.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾^(١)، فقد يستفاد من هذه الآية الكريمة - بلحاظ دلالتها المطابقة - حكمان: الأول: لزوم حفظ الفرج، الثاني: حرمة النظر إلى فروج الآخرين، لمحلّ الملازمة بين حفظ الفرج وحرمة النظر.

قد تقول: ولكن سياق الآية سياق مدح، فمن أين أثبت اللزوم؟!

أقول: الآية الكريمة قالت: ﴿فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾،

وهذا يعني أن المخالف في ذلك قد تعدّى حدود الشرع، وهذا يفيد اللزوم.

هذا، ولكننا نقول: الآية الكريمة ليست بصدد بيان هذين الحكمين، بل هي بصدد تحريم الزنا، وحفظ الفرج هو كناية عن حرمة الزنا، وأن الاتصال الجنسي الحلال يكون مع الزوج فقط، وما عداه يكون اعتداءً وتعدّياً على حدود الشرع.

تقول: وما هي القرينة على ذلك؟!

أقول: لا توجد قرينة على ذلك، بل هذا هو المناسب للذوق والفهم العرفي لأساليب التعبير في بلاغة العرب، ولا أقلّ تكون الآية مجملة من هذه الناحية فتسقط عن صلاحية الاستدلال بها.

والخلاصة: ينبغي على الفقيه أن يأخذ بالدلالة المطابقة للنصوص الشرعية، ولكن في بعض الأحيان ينبغي له أن يأخذ بالمعاني المجازية والكنائية، وهذا الموضوع يحتاج إلى ذوق كما اسلفنا، وقد نجد اختلافاً بين الفقهاء في هذا الجانب؛ لأن هذه الأمور هي أمور استظهارية كما هو واضح.

الأئمة عليهم السلام جوّزوا النقل بالمعنى:

وهنا نشير إلى قضية وهي كما على الفقيه أن يتماشي مع ألفاظ النصّ بشكل تعبدّي، فالنصّ إذا أثبت بأنّ هذا العنوان محرّم فعليه أن يسير وراءه ويتعبدّ به، لكن أحياناً قد يكون التعبدّ والمسايرة مع الألفاظ ليس شيئاً محبباً بعد الالتفات إلى أنّ أئمتنا عليهم السلام جوّزوا لنا النقل بالمعنى، فإنّه وردت روايات تدلّ على جواز ذلك، من قبيل صحيحة محمد بن مسلم: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص؟ قال: إن كنت تريد معانيه فلا بأس^(١))، وعلى منوالها رواية داود بن فرقد: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: - إني أسمع الكلام منك فأريد أن أرويه كما سمعته منك فلا يجيء؟ قال: - فتعمّد [فتعمّد]

ذلك؟ قلت: لا، قال: تريد المعاني؟ قلت: نعم، قال: فلا بأس^(١).

وبعد الالتفات إلى ذلك نقول: قد قرأنا مشكلةً في باب الاستصحاب التعليقي - كما في مثل تعليق حرمة الزيب على غليانه - انتهت إلى بحث مفاده بأن الاستصحاب التعليقي هل يمكن جريانه أو لا يمكن.. وسبب هذه المشكلة بأن الاستصحاب هل يكون للحرمة الفعلية إلى حالة الزبيية أو للحرمة المعلّقة على الغليان، والحال أن كلا الأمرين لا يجريان؟!!

أما الحرمة الفعلية فلأنّ الزيب لم يغل بعد، فلا حرمة فعلية في البين حتّى يمكن استصحابها. وأما الحرمة المعلّقة فهي منتزعة من الدليل الشرعي وليست مجعولة شرعا؛ إذ هي منتزعة من الدليل القائل: (العصير العنبي المغلي حرام)، فننتزع منه أمرا مشروطا يقول: (إن غلى الزيب حرم)، والأمر الانتزاعي هو أمر عقلي وليس شرعيا، والاستصحاب يجري في الأمور الشرعية دون العقلية.. فماذا يصنع الفقيه هنا؟!!

قال السيد الشهيد رحمته الله: إنّنا نفصّل في هذا الجانب ونلاحظ النصّ هل ورد فيه: (العصير المغلي حرام)، فإن كان الوارد فيه هذا التعبير فصحيح الحرمة المشروطة لا تجري؛ لأنّها ليست مجعولة، وأمّا إذا فرض أنّ الشارع قد عبّر ببيان مشروط، كأنّه قال: (العصير العنبي إن غلى حرم)، فهذه الحرمة تكون مجعولة من قبل الشارع - وإن كانت مشروطة - فيجري استصحابها^(٢).

وفي مقام التعليق نقول: إنّ الأئمة عليهم السلام قد جوزوا لنا النقل بالمعنى، ونقلنا روايتين في هذا الجانب، فإذا كان الأمر كذلك، فلا يفرق عندنا إن جاء النصّ بنحو: (العصير العنبي المغلي حرام)، أو جاء بنحو: (العصير العنبي إن غلى حرام)، فالفهم العرفي لا يفرّق بين النصّين ويراهما بمعنى واحد، فأنا لو أحدهم قال لي: (الإنسان الكريم احترامه)، ونقلت هذا المضمون بهذه الطريقة: (الإنسان إن كان كريما فأكرمه)، فالعرف لا يرى فرقا بين القولين، وعليه فال تفصيل الذي

(١) المصدر السابق.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص ١٨٨.

أفاده السيد الشهيد رحمته في غير مفصل.

وهنا ربّ قائل يقول: نحن نسلم بأنّ النقل بالمعنى هو قضيّة جائزة ووجيهة والمدرّك هو تجويز الأئمة عليهم السلام ذلك، بل نضيف لذلك مدرّك آخر وهو السيرة العقلانيّة فهي جارية على ذلك أيضاً، ولكننا سنواجه إشكال يلزم منه تعطيل عملية الاستنباط، حاصله: أنّ كلّ رواية نأخذها سنحتمل أنّ الراوي قد نقلها بالمعنى بشكل يؤثّر على مضمونها، وبالتالي لا يمكن استنباط الحكم الشرعي منها مادام يحتمل أنّ الراوي قد غيّر المضمون الذي ذكره الإمام عليه السلام!!!

وفي الجواب على ذلك نقول: إنّ الراوي وإن جاز له النقل بالمعنى لكنّه شخصٌ أمينٌ في نقله، بمعنى هو ينقل الكلام بما لا يغيّر من المضمون الذي صدر عن الإمام عليه السلام، وإلا كان خائناً في نقله، فبعد أن فرض أنّه أمين في النقل يتنفّي الاحتمال المذكور.

إن قلت: ومن أين لك بأنّ هذا الناقل بالمعنى هو أمين في نقله، فلعله يشبهه في النقل فينقل معنى لا يقصده الإمام عليه السلام ولا يريدّه، فلا توجد ملازمة بين الوثاقة والأمانة في النقل؟!!

قلت: هناك سيرة عقلانيّة ممضاة في الأخذ بكلام الناقل فيما ينقله من كلام بالمعنى، ولم نشهد الناس تطالب بعضها بنصّ ما ينقلونه عن الآخرين، بل نجدهم يأخذون النقل بالمعنى ولا يتوقفون في ذلك.

نعم هم إن وجدوا تشويشا واضطرابا في النقل توقفوا عنده، ولا يأخذون بالكلام حتّى يتأكّدوا من المصدر المنقول عنه.

خامساً: ينبغي للفقيه أيضاً أن لا يفترض: أنّ الراوي الذي يتحدّث الإمام معه هو شخص اتقن علم الأصول بدرجة عالية، بحيث يعرف دقائق علم الأصول وكذلك دقائق العلوم الأخرى، وكذلك لا نريد أن نقول إنّ شخص

عادي ، فهذا ليس بصحيح أيضاً، بل نفترضه إنساناً يجيد شيئاً من المعارف ولكن ليس بدقة عالية.

ولتوضيح ما نريد قوله نذكر المثال التالي: إنه في باب صلاة الجماعة وقع كلامٌ في أنه متى تُدرك الجماعة؟

قالوا: إنها تدرك إذا فرض أن المأموم كبر بعد تكبير الإمام، وتدرك أيضاً في وسط الركعة الأولى أو الثانية أو غيرها، بل وتدرك في الركوع مادام الإمام لم يرفع رأسه قبل أن يصل المأموم إلى حد الركوع وإلا لم يدرك الجماعة آنذاك.

وهاهنا سؤال: لو فرض أن المكلف كبر ثم شك بأنه هل أدرك ركوع الإمام أو أنه وصل إلى حد الركوع والإمام قد رفع رأسه من الركوع، فما هو الموقف هنا؟!

قد يقال: يمكن أن نتمسك بالاستصحاب لإثبات أنه أدرك الإمام في ركوعه، وذلك بأن نقول: إن الإمام قبلاً لم يكن رافعاً لرأسه قبل ركوع هذا الشخص، وعند وصول هذا الشخص إلى حد الركوع شك بأن الإمام رفع رأسه أو لا، فنستصحب ذلك الحال السابق بعدم رفع الإمام لرأسه، وبذلك يثبت إدراكه الجماعة من دون إشكال.

ولكن هل هذا صحيح أو لا؟!

قال السيد الخوئي رحمه الله: إن هذا وجيهٌ لو فرض أن الموضوع لإدراك الجماعة كان مركباً من جزأين بنحو التركيب، أحدهما أن يكون المأموم قد وصل إلى حد الركوع، والثاني هو أن لا يكون الإمام قد رفع رأسه حينما كان المأموم في حد الركوع، فإذا فرض أنه مركب من جزأين فهذا الاستصحاب يجري ولا مشكلة فيه، باعتبار أن أحد الجزأين ثابتٌ بالوجدان - وهو وصول المأموم إلى حد الركوع -، والجزء الثاني ثابت بالاستصحاب، فأنا حينما وصلت إلى حد الركوع أشك هل رفع الإمام رفع أو لا فاستصحب بقاءه راعياً وتكون هذه الفكرة مقبولة.

ولكن يمكن أن يقال: إن الموضوع ليس مركباً من جزأين وإنما هو واحدٌ

وذلك بقرينة صحيحة سليمان بن خالد التي جاء فيها: «عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال في الرجل إذا أدرك الإمام وهو راكع وكبر الرجل وهو مقيم صلبه ثم ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة»^(١).

وفيه: لو فرض أن الإمام عليه السلام كان يقصد هذا المعنى، أي كان يريد أن يسلط الأضواء على عنوان بسيط واحد هو عنوان القبليّة في قوله (قبل أن يرفع الإمام رأسه)، وكان عنوان القبليّة مهماً عنده، لكان من المناسب أن ينبّه الراوي - سليمان بن خالد - ويقول له إنّ المدار على عنوان (قبل)؛ حتّى يستوعب - الراوي - هذه القضية ولا يجري استصحاب بقاء الإمام راكعاً إلى حين وصول المأموم إلى حدّ الركوع في يومٍ من الأيام.

إنّ هذا مطلبٌ هو من دقائق علم الأصول، ولو كان يقصده الإمام عليه السلام لكان يلفت نظر الراوي إليه وينبّه عليه، اللهم إلّا أن نفترض أن سليمان بن خالد هو مثل صاحب الكفاية أو الشيخ الأنصاري.

وبالتالي نقول: لا يمكن للفقيه أن يستفيد من خلال هذه العبارة الواردة في الرواية بأنّ المدار هو على عنوان بسيط كالقبليّة، أو على عنوان مركّب كذوات الأجزاء.

تقول: فما العمل إذن؟!!

أقول: هذه قضية ثانية ليس هذا محلّها، فإنّه يوجد عندنا احتمالان:

الأول: أن نقول إنّّه لم يثبت من خلال عبارة الرواية أنّ الموضوع بسيطٌ - وهو عنوان القبليّة -، أو مركّبٌ من ذوات الأجزاء، وبالتالي لا يمكن إجراء الاستصحاب، وإذا أردنا أن تتمسك بشيء فتمسك بشيء آخر غير الاستصحاب.

الثاني: أن يقال بأنّ الاستصحاب يجري والموضوع هو ذوات الأجزاء، ببيان: أنّ الذي يحتاج إلى بيان زائد هو كون الموضوع عنواناً انتزاعياً كعنوان القبليّة.

أما كون الموضوع هو ذوات الأجزاء فهو الحالة الطبيعية ولا يحتاج إلى بيان زائد وسكوت الإمام عليه السلام عن البيان الزائد يدلّ على أنّ الموضوع مركّب وليس شيئاً بسيطاً كعنوان القبليّة.

هذان احتمالان في المقام ولكن أيّ من الاحتمالين هو الراجح في المقام، هذا ما نؤجل بيانه لمباحث أخرى وإنما أردنا فتح الآفاق في الموضوع فقط.



الفائدة التاسعة

قرينة وحدة السياق

قد يشتمل النصّ في بعض الأحيان على مجموعة من الأحكام يُعلم من الخارج أنّ قسماً منها أدبي أو أخلاقي، ولكن قد يرد إلى جنبها حكمٌ آخر يُشكّ في كونه إلزامياً أو أدبياً، فبقريته وحدة السياق يحمل على كونه أدبياً كالبقية، أو على الأقل يختلّ ظهوره في الإلزام ويصير مجملًا.

ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا كان بعض هذه الأحكام استجابياً، ولكن شكّ في البعض الآخر فإنه يحمل على الاستحباب أيضاً، أو على الأقل يصير مجملًا.

نعم، قد التزم جماعة من الأصوليين - بناءً على مسلكهم في استفادة الوجوب من حكم العقل - على حمل الحكم المذكور على الوجوب، كما التزموا في الوقت نفسه بأن السياق لا يختلّ بذلك.

وتمام الكلام يأتي في محلّه من مبحث الأوامر، عند التعرّض للمسالك المعروفة في استفادة الوجوب.

هذا ما تيسّر لنا بيانه من هذه الملحقات والفوائد النافعة من تقريرات سماحة آية الله الشيخ الأستاذ باقر الأيرواني (حفظه الله).. وحرّره بيده الدائرة أقلّ العباد عملاً الفاني: خالد البغدادي في الثامن من صفر من سنة أربعمئة وثلاثين بعد الألف من الهجرة المباركة بجوار القبة العلوية على مشرفها آلاف التحية والثناء، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

٥	مقدمة الطبعة الرابعة.....
٦	مقدمة الطبعة الأولى.....
٧	فهرس بأسماء القواعد.....
٨	فهرس بأسماء الفوائد.....
٩	القاعدة الأولى: أصالة عدم الزيادة.....
١٠	مدرك الأصل المذكور.....
١٠	أربعة وجوه لإثبات هذا الأصل.....
١١	مناقشة الوجوه المذكورة.....
١٨	القاعدة الثانية: أصالة الحسّ في الإخبار.....
١٩	تنبيه على إحدى تطبيقات أصالة الحس.....
٢٤	متعلّق الأخبار ثلاثة أنواع وليس نوعاً واحداً.....
٢٦	القاعدة الثالثة: وجوب الفحص إذا لزم المخالفة الكثيرة.....
٢٧	أمثلة على القاعدة المذكور ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته الله
٢٨	الأدلة على القاعدة المذكورة.....
٣٠	الرد على هذه الأدلة.....
٣٤	القاعدة الرابعة: القاعدة النائية أو الميرزائية.....
٣٤	مضمون القاعدة.....
٣٨	تعليق على القاعدة وتوضيح لها.....
٤٠	مناقشة الشيخ النائيني.....

القاعدة الخامسة: حرمة التسبب إلى الحرام.....	٤٥
الأحكام الشرعية من ناحية الجاهل.....	٤٥
إثبات حرمة التسبب بوجوه ثلاثة.....	٤٧
الردّ على الوجوه المذكورة.....	٤٨
القاعدة السادسة: التفصيل قاطع للشركة.....	٥١
مضمون القاعدة.....	٥١
مدرك القاعدة.....	٥٢
القاعدة السابعة: مناسبات الحكم والموضوع.....	٥٤
مضمون القاعدة.....	٥٤
مدرك القاعدة.....	٥٧
أربعة ألفاظ لمصطلح واحد.....	٥٨
هل تنقيح المناط هو تعبير آخر عن القياس.....	٥٩
القاعدة الثامنة: التمسك بالفحوى والأولوية القطعية.....	٦٢
المقصود من القاعدة.....	٦٢
وجه الاستناد إلى الأولوية القطعية.....	٦٣
القاعدة التاسعة: لو كان ثابتاً حقّاً لاشتهر وبان.....	٦٦
الدليل على حجّية هذه القاعدة.....	٦٨
الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة عدم الدليل دليل عدم.....	٦٩
الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة الارتكاز المتوارث.....	٦٩
الفرق بين الارتكاز التشريعي والارتكاز العقلاني.....	٧٠

القاعدة العاشرة: التمسك بالعرف.....	٧٢
الموارد التي يجوز فيها الرجوع إلى العرف.....	٧٢
كلام لصاحب الحدائق والرد عليه.....	٧٦
الموارد التي لا يجوز فيها الرجوع إلى العرف.....	٨٣
تقسيم العرف.....	٨٦
الفرق بين العرف والسيرة.....	٨٨
القاعدة الحادية عشرة: حذف المتعلق دليل العموم.....	٨٩
الفرق بين الاطلاق وقاعدة حذف المتعلق.....	٩٠
القاعدة الثانية عشرة: ترك الاستفصال دليل العموم.....	٩٥
مورد القاعدة.....	٩٦
الفرق بين الاطلاق وقاعدة ترك الاستفصال.....	٩٦
الفرق بين ترك الاستفصال وعدم الفصل.....	٩٨
القاعدة الثالثة عشرة: دوران الأحكام مدار الأسماء والعناوين... ..	١٠٠
أخذ العنوان بعنوان الموضوعية والطريقة.....	١٠٢
القاعدة الرابعة عشرة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.....	١١٠
المجال المرفوض لتطبيق هذه القاعدة.....	١١٠
المجال المقبول لتطبيق القاعدة.....	١١١
القاعدة الخامسة عشرة: دوران الحكم مدار العلة دون الحكمة... ..	١٢٠
أمثلة العلة.....	١٢٠
أمثلة الحكمة.....	١٢٢

١٢٤.....	الطريق لإثبات أن المورد علة وليس حكمة
١٢٥.....	مسألة المرأة التي قلعت رحمها
١٢٦.....	وجوه ذكر العلة
١٢٩.....	القاعدة السادسة عشرة: المورد لا يخصص الوارد
١٢٩.....	المجال المقبول لهذه القاعدة
١٣٠.....	المجال المرفوض لهذه القاعدة
١٣٢.....	مدرك القاعدة
١٣٤.....	القاعدة السابعة عشر: التطابق بين عالم الإثبات وعالم الثبوت
١٣٧.....	فوائد نافعة
١٣٩.....	الفائدة الأولى: فكرة الاشتباه في التطبيق
١٥٣.....	الفائدة الثانية: ورود الدليل مورد الإمضاء
١٦٠.....	الفائدة الثالثة: فكرة مذاق الشارع
١٦٨.....	الفائدة الرابعة: تبعية الدلالة الإلزامية للدلالة المطابقة
١٨٠.....	الفائدة الخامسة: دور الزمان والمكان في عملية الاستنباط
٢٠١.....	الفائدة السادسة: منطقة الفراغ
٢١٨.....	الفائدة السابعة: التفقه في الدين
٢٢١.....	الفائدة الثامنة: كيف يفهم الفقيه النص؟!
٢٣١.....	الفائدة التاسعة: قرينة وحدة السياق

مؤلفات صدرت للمؤلف

- الظفر بمطالب أصول المظفر (٦ أجزاء).
- تصحيح القراءة في نهج البلاغة.
- السلف الصالح للشيعة.
- دليل المؤمنين في الردّ على المخالفين.
- التمييز بين المذهب الحقّ والمذهب البدعي (مجلدان).