دراسات اصوليه
مجلة فصلية تعنى بشوون اصول الفقه
السنةالثالثة/العددالتاسع/١٤٢٨ق

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol.3,.No.7/2007

اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

علي اكبر الحائري*

المقدّمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على أشرف خلقه (محمّد) وآله الطيّبين الطاهرين.

سبق وأن بحثنا في مقالةٍ سابقة الفرق الجوهري بين الأحكام الأوليّة والأحكام الثانويّة توطئةً وتمهيداً للبحث في أنّ الأحكام المعبّر عنها بالظاهريّة التي نحصل عليها عن طريق الأمارات والأصول هل هي أحكام تختلف جوهريّاً عن الأحكام الواقعيّة ـ كما عليه مشهور المتأخرين ـ وهي تجتمع مع الأحكام الواقعيّة سواء تطابقت معها أو لم تتطابق، أو أنّها أحكام واقعيّة في واقعها وجوهرها ولكنّها أحكام واقعيّة ثانويّة تحلّ محلّ الأحكام الواقعيّة الأوليّة عند الشك كحلول الأحكام الثانويّة محلّ الأحكام الأوليّة عند الاضطرار وعند العسر والحرج وما شابه؟. وقد نشرت المقالة المذكورة في مجلة «پژوهش‌هاي أُصولي» العدد٦. (الحائري، علي أكبر، ١٣٨٥ هش: ٥٣ ـ ٦٣)

ولتكميل هذا البحث التمهيدي للتوصّل الى حقيقة الأحكام الظاهريّة لابدّ وأن نبحث أيضاً ما يسمى بقاعدة «اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل» التي آمن بها مشهور المتأخّرين أيضاً من أصحابنا قدّس اللّه تعالى أسرارهم، وفي ضوء ذلك لابدّ وأن نعرف الرأي الصحيح في مسألة «التخطئة والتصويب».

والمراد بهذه القاعدة على الإجمال: أنّ الأحكام الشرعيّة الواقعيّة مشتركة بين العالمين

---

*. استاد و محقق حوزه علميه قم.

بها والجاهلين بها على السواء، غاية الأمر إنّه عند الشكّ بها سيضاف إليها حكم ظـاهري ويكون التنجيز والتعذير العقليّين تابعين للحكم الظاهري، لأنّ الحكم الظاهري هـو الذي ينجّز الحكم الواقعي تارةً ويعذّر عنه تارة أُخرى. وهذا يعني أنّ الحكم الواقعي ثابت عند الشك وإن لم يتنجّز، ولافرق في ذلك بين أن يكون الحكم الواقعي إلزاميّاً أو ترخيصيّاً، فإنّه يظلّ ثابتاً في حال الشكّ بمقتضى هذه القاعدة وإن كان الحكم الظاهري على خلافه، ومن هنا وقع الكلام عندهم في كيفيّة الجمع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري الجاري عند الشكّ.

ويمكن تحليل هذه القاعدة إلى دعويين:

الدعوى الأُولى: أنّ الأحكام الواقعيّة تقتضي بطبعها الشمول لحالة الجهل بـها والشكّ فيها لولا مجي مقيّدٍ أو مخصّصٍ أو ماشابه تمنع عن شمول أدلّتها لحال الجهل والشكّ.

والدعوى الثانية: أنّ أدلّة الأحكام الظاهريّة لاتمنع عن شمول الأحكام الواقعيّة لحالة الجهل والشكّ فيها بتخصيصٍ أو تقييدٍ أو ماشابه في أدلّة الأحكام الواقعيّة. وبهذا يـصبح اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل فعليّاً لوجود المقتضي بحسب الدعوى الأُولى وانتفاء المانع بحسب الدعوى الثانية.

وبإثبات كلتا هاتين الدعويين تثبت نظريّة (التخطئة) التي تقول: إنّ الأمارات والأُصول لاتصيب الواقع دائماً بل تارةً تصيب وتارةً تُخطئ، وذلك لوجود حكم واقـعي إلى جـنبها دائماً سواء طابقها أو لم يطابقها.

وأمّا إذا أنكرنا إحدى الدعويين وقلنا: إنّ الأحكام الواقعيّة الثابتة عند العلم بها مختصّة بحال العلم ولاتشمل حال الجهل والشكّ، إمّا لعدم وجود المقتضي فيها للشمول وإمّا لوجود المانع، فهذا يعني عدم وجود حكمٍ واقعي إلى جنب مؤدّى الأمارات والأُصول وإنّما الحكم الواقعيّ هو ما أدّت إليه الأمارات والأُصول وبالتالي تكـون الأمـارات والأُصـول مـصيبةً للواقع دائما ولايمكن وقوع الخطأ فيها أبداً وهذه نظريّة (التصويب)[1]

---

١. هناك مستويان لنظريّة التصويب ينسب أحدهما إلى الأشاعرة والأُخرى إلى المعتزلة، وسيأتي شرحهما إن شاء اللّه تعالى في مقالتنا القادمة.

ونحن سنبدأ بالتحقيق حول قاعدة «اشراك الأحكام بين العالم والجاهل» لنجد مدى قيام الدليل على كلّ من الدعويين المذكورين. فإن انتهينا فيها إلى أنّ أدلّة هذه القاعدة تكفي لإثبات كلا الدعويين انتهى البحث بذلك وثبتت نظريّة التخطئة من دون حاجة إلى بحث جديد.

وأمّا إذا انتهينا فيها إلى أنّ أدلّة هذه القاعدة لاتكفي لإثبات كلا الدعويين، فإن أنكرنا الدعوى الأُولى وقلنا: إنّ الأحكام الواقعيّة لا تقتضي بطبعها الشمول لحال الجهل والشكّ أصلاً انتهى البحث بذلك أيضاً وثبتت نظريّة التصويب من دون حاجة إلى بحث جديد حول الدعوى الثانية، وإن قبلنا الدعوى الأُولى وقلنا: إنّ الأحكام الواقعيّة تقتضي بطبعها الشمول لحال الجهل والشكّ ولو على مستوى الموجبة الجزئيّة لزم علينا بعد ذلك أن نبحث حول الدعوى الثانية تحت عنوان «مسألة التخطئة والتصويب» لكي نعرف أنّ أدلّة الأحكام الظاهريّة في موارد الأمارات والأُصول هل تكون صالحة للمنع عن شمول أدلّة الأحكام الواقعيّة لحال الجهل والشكّ بتخصيصٍ أو تقييدٍ أو ماشابه حتى نستهي بذلك إلى القول بالتصويب، أو أنّها غير صالحة لذلك حتى ننتهي إلى القول بالتخطئة.

أدلّة القاعدَة:

هناك أدلّة عديدة قد يتمسّك بها لإثبات القاعدة المذكورة:

الدليل الأوّل:

عبارة عن دعوى قيام الإجماع لدى علمائنا الإماميّة رضوان اللّه تعالى عليهم على شمول الأحكام الواقعيّة للعالم والجاهل معاً إمّا مباشرةً أو من خلال إجماعهم على بطلان نظريّة التصويب المنافية لاشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل.

ويمكن المناقشة في هذا الوجه:

أوّلاً: بأنّ هذا الإجماع لو كان قائماً حقّاً فهو إجماع مدركيّ قائم على أساس الأدلّة الآتية، ولا أقلّ من كونه محتمل المدركيّة وهو كافٍ لسقوط الإجماع عن الاعتبار.

وثانياً: بالتشكيك في قيام هذا الإجماع، ولاسيّما بالنظر إلى أنّ رأي القدماء غير واضح في هذه المسألة حيث إنّ كثيراً منهم كان يبني على حجيّة الأخبار لا من باب التعبّد الظاهري بل من باب كونها مورثةً للقطع بالحكم الواقعي، وحتى المرحوم (ابن قبة) الذي اشتهر بالقول بعدم حجيّة الأخبار الظنيّة على أساس التنافي بينها وبين الأحكام الواقعيّة لايمكن أن نعتبر رأيه هذا دعماً للقول باشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بالمعنى الذي ذهب إليه مشهور المتأخّرين من شمول الحكم الواقعي للإنسان الجاهل حتّى مع فرض حجيّة الخبر الظني بحيث يجتمع الحكم الواقعي مع حجيّة الخبر في موردٍ واحد حتى وإن كان الخبر على خلاف الواقع، فإنّه﵀ يبني على التنافي بين الحكم الواقعي وبين حجيّة الخبر الظني، وهذا يعني أنه لو ثبتت الحجيّة لكان ذلك دليلاً عنده على تبدّل الحكم الواقعي بحكمٍ جديد خلافاً لرأي المتأخرين.

هذا بالإضافة إلى أنّ بعض المتأخرين أيضاً ليس رأيه واضحاً في القول بشمول الحكم الواقعي للإنسان الجاهل حتى مع مخالفة الحكم الظاهري له.

فهذا صاحب الكفاية﵀ من باب المثال، فقدذكر في أحد الوجهين الذين حاول بهما الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: أنّ الحكمين في موارد الشكّ يختلفان في الرتبة،كفالحكم الواقعي في حال الشكّ به يكون في رتبة الإنشاء فحسب ولايبلغ رتبة الفعليّة، بينما الحكم الظاهري يكون في رتبة الفعليّة، ولاتضادّ بين حكمٍ إنشائيّ وحكمٍ فعليّ، وهذا يعني أنّ الحكم الواقعي يفقد فعليّته عند الشكّ به.

وقد ذكر أُستاذنا الشهيد﵀ أنّ صاحب الكفاية﵀ لا يقصد بمرحلة الفعليّة مرحلة فعليّة المجعول على طبق مصطلحات المحقّق النائيني﵀، بل إنما يقصد بذلك وجود مبادئ الحكم في نفس المولى من الإرادة والكراهة الفعليّين للتحريك على طبق ذلك الحكم، وهذا يعني أنّ صاحب الكفاية﵀ يرى أنّ الحكم الواقعي بما فيه من إرادة حقيقيّة للتحريك مختصّ بالعالمين به، وأمّا في حال الشكّ به فلايشتمل على إرادة حقيقيّة للتحريك، والحكم المشترك بين العالم والجاهل إنّما هو الحكم الإنشائي فحسب لاالحكم المشتمل على إرادة حقيقيّة للتحريك. وهذا ما علّق عليه أُستاذنا الشهيد﵀ ـبحسب ما جاء في المجلّد الرابع

من بحوث في علم الأُصول ـ بقوله: «والصحيح في مناقشة هذا الوجه إذا أُريد به ظاهره: أنّه الالتزام بالإشكال [يعني إشكال التضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري] وليس جواباً عليه، لأنّ الإشكال ينشأ من أصلٍ موضوعيّ مفترض وهو بطلان التصويب عند العدليّة بمعنى اشتراك العالم والجاهل في الحكم الواقعي، والمراد منه [أي من اشتراك العالم والجاهل في الحكم الواقعي] ليس قضيّةً مهملةً ليقال بكفاية اشتراكهما في الحكم الإنشايي، بل المراد به هو انحفاظ الأحكام الواقعيّة بمباديها الحقيقيّة في حقّ الجاهل كالعالم تماماً إلاّ من ناحية عدم تنجّزه عليه» (الهاشمي، ١٤١٧ هـ ق: ١٩٦) وفي مباحث الأُصول الجزء الثاني من القسم الثاني مايقارب هذا المعنى أيضاً بناءً على أحد احتمالين في مقدار الاعتقاد ببطلان التصويب واشتراك الحكم بين العالم والجاهل. (الحائري، السيد كاظم، ١٤٠٨ هـ ق: ٣٦)

وهذا يعني أنّ أُستاذنا الشهيد﵀ يكاد يرى رأي صاحب الكفاية﵀ مستلزماً للقول بالتصويب وإنكار قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل كنتيجةٍ طبيعيّة للالتزام بإشكال التضادّ بين الحكم الواقعي والظاهري عند الشكّ.

ويشبه الرأي الذي شرحناه عن صاحب الكفاية﵀ في استلزامه أو اقترابه من القول بالتصويب وإنكار اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل مانقله سماحة السيّد الحائري حفظه اللّه ـ في هامشه على «مباحث الأُصول» الجزء الثاني من القسم الثاني ـ عن أُستاذه المرحوم السيّد الشاهرودي الكبير رضوان اللّه تعالى عليه، حيث قال: «يشبه حلّ المحقّق الخراساني﵀ للإشكال ـ أو يرجع إليه ـ الحلّ الذي كان يتبنّاه أُستاذنا المرحوم آية اللّه الشاهرودي﵀ من التفصيل بين الجانب الوضعي للتكليف ـ وهو انشغال الذمّة ـ والجانب التكليفي له وهو المطالبة بالأداء، فالأوّل هو المشترك بين العالم والجاهل، والثاني هو المختصّ بالعالم. وكان يعبّر﵀ أحياناً بأنّ الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ يعني التكليفيّين ـ مستحيل». (الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٨هـ ق: ٣٥)

هذا بالإضافة إلى تصريح صاحب الكفاية﵀ في بعض أقسام الحكم الظاهري ـ وهو الحكم الظاهري الحاصل بالأُصول العمليّة الجارية في الشبهات الموضوعيّة ـ بأنّه يتصرّف في الحكم الواقعي ويحوّله إلى حكمٍ أوسع خاصٍ بحال الشكّ، وهذا اعتراف صريح منه﵀

بالقول بالتصويب وإنكار اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل في حدود هذا القسم من الأحكام الظاهريّة، وقد شرحه أُستاذنا الشهيد﵀ في أوائل الحلقة الثالثة تحت عنوان: التصويب بالنسبة إلى بعض الأحكام الظاهريّة.

وهكذا نرى أنّ قيام الإجماع بين الأصحاب على اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل غير واضح لابين القدماء منهم ولا بين المتأخّرين.

الدليل الثاني:

عبارة عن دعوى استحالة اختصاص الحكم بالعالمين به. ولو تمّ هذا الوجه لثبتت به قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل بما فيها من الدعويين الذين ذكرنا هما سابقاً من وجود المقتضي للشمول وانتفاء المانع عنه، وذلك لأنّ استحالة كلّ شيء تساوق لزوم تحقّق نقيضه فإذا استحال اختصاص الحكم بالعالمين به لزم شموله لغير العالمين وهو يستبطن وجود المقتضي وانتفاء المانع بالضرورة. ونحن نغضّ النظر هنا عمّا قد يقال من أنّ استحالة التقييد يؤدّي إلى استحالة الإطلاق أيضاً، ونكتفي بذكر بيان الاستحالة والردّ عليها. ويمكن بيان هذه الاستحالة ـ أعني استحالة اختصاص الحكم بالعالمين به ـ بأربع تقريبات:

التقريب الأوّل: عبارة عن بيانٍ أوّليّ بدائيّ لوجه الاستحالة وقد نسبه أُستاذنا الشهيد﵀ ـ حسب ما جاء في «مباحث الأُصول» الجزء الأوّل من القسم الأوّل ـ إلى المرحوم العلّامة﵀ قائلاً: «ولعلّ أوّل من استدلّ بهذا الوجه هو العلامة﵀ في مقام ردّ المصوّبة من العامّة» (الحائري، السيد كاظم، ١٤٠٧ هـ ق: ٤٠٦) وحاصله: إنّ العلم بالحكم متوقّف على ذات الحكم من باب توقّف كلّ علم على معلومه، فإن أُخذ هذا العلم في موضوع الحكم الذي تعلّق به، أصبح ذلك الحكم متوقّفاً على العلم به من باب توقّف كلّ حكم على موضوعه، فيتوقّف كلّ من (العلم بالحكم) و (ذات الحكم) على الآخر، وهذا دور مستحيل.

وأُورد على ذلك أنّ العلم بالحكم لايتوقّف على ذلك الحكم بل إنّما يتوقّف على معلومه بالذات الذي هو في أُفق ذهن العالم وهذا شأن كلّ علم يتعلّق بأيّ شيء من الأشياء فإنّه إنّما يتوقّف على الصورة العلميّة لذلك الشيء التي هي في أُفق ذهن العالم ولا يتوقّف على واقع

ذلك الشيء، فالعلم بالحكم إنما يتوقّف على الصورة العلميّة لذلك الحكم في حين أنّ الذي يتوقّف على هذا العلم إنما هو واقع ذلك الحكم، وهذا مالادور فيه.

التقريب الثاني: ما نسبه أُستاذنا الشهيد ﷺ ـفي المصدر السابق ـإلى المحقّق النائيني ﷺ (الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٧هـ ق: ٤٠٧) وحاصله: إنّ العلم بكلّ شي إنّما وظيفته ودوره دور الإراءة والكشف عن ذلك الشيء بعد الفراغ عن وجوده بحسب اعتقاد هذا العالم، ولايمكن لهذا العلم أن يكون سهيماً في إيجاد معلومه، وهذا من الخصائص الذاتيّة للعلم كأصل كاشفيّته، وإذاكان كذلك قلنا: من المستحيل إذن أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم لأنّه يصبح هذا العلم حينئذٍ موجداً ومولّداً لذلك الحكم أي لمعلومه، وهذا خروج عن الوظيفة و الدور الذاتي الذي ذكرناه للعلم، فيستحيل بقطع النظر عن استلزام الدور وعدمه.

وهذا الوجه صحيح في حدّ ذاته ومطابق للوجدان وإن لم يكن برهانيّاً، ولكنّه سيأتي إمكان التخلّص من ذلك بمثل أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

التقريب الثالث: ماذكره أُستاذنا الشهيد ﷺ في المصدر السابق (الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٧ هق: ٤٠٨) وحاصله: إنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم يستلزم أحد محذورين وهما: إمّا الدور وإمّا اللغويّة، وذلك لأنّ الشارع تبارك وتعالى إن كان غرضه من جعل هذا الحكم المقيّد بقيد العلم به أن يصبح هذا الحكم دخيلاً في سلسلة علل حصول العلم به وبالتالي يحرّك العبد نحو الامتثال فهذا مستحيل لأنّه يستلزم الدور، وذلك لأنّ وقوع الحكم في سلسلة علل العلم به يعني توقّف العلم بهذا الحكم على ذات هذا الحكم من باب توقّف المعلول على علّته، في حين أنّ هذا الحكم متوقّف على العلم به من باب توقّف كلّ حكم على حصول جميع القيود الدخيلة في موضوعه. وأمّا إن لم يكن غرض الشارع ذلك، بل إنّ الشارع يكتفي بحصول العلم بهذا الحكم صدفةً بأسباب أُخرى ولايريد أن يجعل الحكم في سلسلة أسباب حصول العلم به، فهذا يستلزم لغويّة صدور هذا الحكم من الشارع، وذلك لأنّ من علم صدفةً بهذا الحكم تحرّك نحو امتثاله، سواءً كان الحكم ثابتاً في

الواقع أو غير ثابت، ولاجدوى حينئذٍ لصدور هذا الحكم، وليس له أي دور في محركيّة العبد نحو الامتثال.

وليست عندي ملاحظة على هذا الوجه سوى من ناحية الصياغة المطروحة له في تقرير بحث استاذنا الشهيد﵀، حيث قد يتخيّل القارئ إنّ استلزام الدور بناءً على اختيار الشق الأوّل من الشقين المذكورين في هذا الوجه منوط بكون غرض المولى من إصدار هذا الحكم إدخاله في سلسلة علل حصول العلم به لدى المكلّف، في حين أنّ هذا الدور لاعلاقة له بغرض المولى وإنّما هو منوط بوقوع هذا الحكم في سلسلة علل حصول العلم به في الواقع وبقطع النظر عن غرض المولى فإنّه يكفي لاستلزام الدور المذكور مهما كان غرض المولى.

إذاً فالأولى أن يقال في صياغة هذا الوجه: إنّ الحكم الشرعي المقيّد بقيد العلم به، إن كان يقع في سلسلة علل حصول العلم به ولو في بعض الحالات فهذا وإن لم يمكن اتهامه باللغويّة وذلك لإمكان تعلّق غرض المولى بوقوع هذا الحكم في سلسلة علل حصول العلم به ولو في بعض الحالات، ولكنّه سيبتلي بمحذور الدور المذكور في حالات وقوعه في سلسلة تلك العلل، سواء كان له الغرض المذكور أو لم يكن. وأمّا إن لم يكن يقع الحكم المذكور في سلسلة علل حصول العلم به أصلاً فهو وإن لم يبتل بمحذور الدور المذكور ولكنّه سيبتلي بمحذور اللغويّة إذ ما فائدة إصدار الحكم الذي لايقع في طريق حصول العلم به أصلاً وفي أي حالةٍ من الحالات؟. وسيأتي أنّ هذا الوجه أيضاً قابل للحل بمثل أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول.

التقريب الرابع: ما ذكره أُستاذنا الشهيد﵀ في المصدر السابق أيضاً (الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٧ق: ٤٠٩) وحاصله: إنّ الحكم الشرعي لو أُخذ في موضوعه العلم به استحال وصوله إلى المكلّف، وذلك لأنّ وصول كلّ حكمٍ إلى المكلّف إنّما هو بالعلم بموضوعه، وهذا يعني أنّ العلم بهذا الحكم متوقّف على العلم بتمام أجزاء موضوعه التي منها العلم به، فيتوقّف العلم بهذا الحكم على العلم بالعلم به، ولمّا كان كلّ علمٍ حاضراً في النفس بذاته

ومعلوماً بالعلم الحضوري الذي يستحيل تعلّق علمٍ حصولي به فلامعنى للعلم بالعلم بهذا الحكم إلّا نفس العلم به، فينتهي الأمر إلى توقّف العلم بالحكم على العلم بالحكم، وهذا توقّف للشي على نفسه وهو مستحيل.

وإن أبيت إلّا عن إمكان تعلّق العلم بالعلم فهذا لايزيل الاستحالة وذلك لأنّ العلم بالعلم بالحكم إن لم يكن هو عين العلم بالحكم فلا أقلّ من كونه متوقّفاً على العلم بالحكم إذ مالم يحصل العلم بالحكم في نفس الإنسان لايحصل العلم بالعلم به، لاستحالة انفكاك العلم الثاني عن العلم الأوّل بحيث يعلم بوجود العلم والجزم له بشيءٍ في حين لايجود له علمٌ وجزم بذلك الشيء، وإذاكان كذلك لزم الدور فيما نحن فيه، وذلك لأنّ العلم بالحكم متوقّف على العلم بموضوعه الذي من جملة أجزائه العلم به، فيكون العلم بالحكم متوقّفاً على العلم بالعلم بالحكم، في حين أنّ العلم بالعلم بالحكم متوقّف على العلم بذلك الحكم. وبهذا يظهر أنّ الحكم إذا أُخذ في موضوعه العلم به استحال وصوله إلى المكلّف لأنّ وصوله إلى المكلّف يستلزم توقّف الشيء على نفسه مباشرةً بحسب البيان الأوّل، ويستلزم توقّفه عليه بالواسطة بحسب البيان الثاني. وإذا استحال وصول الحكم إلى المكلّف كان صدوره من المولى لغواً.

هذه وجوه أربعة لدعوى استحالة اختصاص الحكم بالعالمين به ولو على أساس اللغويّة.

ولكنّ هذه الوجوه كلّها مبتنية على فرض اتحاد الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم مع الحكم الذي يتعلّق به هذا العلم، وأمّا إذا افترضنا تغايرهما بشكل من الأشكال فستنحل جميع تلك الوجوه.

وقد ذكر أُستاذنا الشهيدﷺ في المصدر السابق أيضاً (الحائري، السيّدكاظم، ١٤٠٧ هق: ٤١٠ و ٤١٥) وجهين لتغاير الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم عن الحكم الذي تعلّق به هذا العلم علاجاً لوجوه الاستحالة المذكورة:

الوجه الأوّل: افتراض كون العلم بالجعل مأخوذاً في موضوع المجعول، فإنّ هـذا يـزيل الاستحالة بجميع وجوهها الأربعة سواء فسّرنا اخـتلاف الجـعل عـن المـجعول بـالنحو المطروح في كلمات المحقق النائيني رضوان اللّه عـليه، أو بـالنحو الذي حـقّقه أُسـتاذنا الشهيد﵀.

أمّا ما هو المطروح في كلمات المحقّق النائيني﵀ لتفسير الفرق بين الجعل والمجعول، فحاصله أنّ الحكم الشرعي الذي يجعل على نحو القضيّة الحقيقيّة سيكون له وجودان:

الأوّل: وجود تقديري منوط بالوجود التقديري للموضوع وهو حـاصل قـبل تـحقّق الموضوع في الخارج.

والثاني: وجود فعلي منوط بالوجود الفعلي للموضوع في الخارج.

والأوّل يسمّى بالجعل والثاني يسمّى بالمجعول. فحال الأحكـام الإنشـائيّة الجـعليّة كحال الأحكام الإخباريّة التكوينيّة، فنحن حينما نحكم على النار بأنّها حارّة على نـحو القضيّة الحقيقيّة، سيكون لهذا الحكم الإخباري وجودان: وجود تقديري منوط بـالوجود التقديري للنار، ووجود فعلي منوط بالوجود الفعلي للنار. فبناءً على هذا يمكن القول بأنّ الشارع حينما يجعل وجوب الصلاة مثلاً على المكلّف يمكنه أن يأخذ قيد العلم بهذا الجعل في موضوعه المقدر الوجود، فما لم يتحقّق هذا العلم لايتحقّق وجوب الصلاة إلّا بوجوده الجعلي فحسب ومتى تحقّق العلم به في الخارج، تحقّق الوجود الفعلي لوجـوب الصـلاة المسمى بالمجعول، فمتعلّق العلم المأخوذ في موضوع هذا الحكم إنّما هو الوجود الجعلي لهذا الحكم ومايترتّب على هذا العلم إنّما هو الوجود المجعولي له.

وبهذا البيان يزول الدور ببيانه الأوّل المنسوب إلى العلّامة﵀ ، حتى لو قطعنا النظر عمّا ناقشناه به وسلّمنا توقّف كلّ علمٍ على وجود معلومه، إذ سيكون هذا العلم حينئذٍ مـتوقّفاً على الوجود الجعلي للحكم ولكن الذي يتوقّف على هذا العلم ليس هو الوجود الجعلي بل هو الوجود المجعولي أو فعليّة المجعول بتعبير آخر.

كما يزول الوجه الثاني للاستحالة أيضاً وهو الوجه الذي نسبه أُستاذنا الشهيد﵀ إلى المحقّق النائيني﵀ من استلزام كون العلم موجِداً ومولِّداً لمعلومه وهو مستحيل بذاته وإن لم يستلزم الدور، فإنّه بناءً على أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول بالمعنى الذي شرحناه سوف لايستلزم الأمر المذكور، إذ سيكون العلم بالجعل موجداً ومولّداً للوجود المجعولي لا للوجود الجعلي الذي هو متعلّق به.

كما يزول الوجه الثالث أيضاً الذي ذكره أُستاذنا الشهيد﵀ من أنّه إن وقع الحكم في سلسلة علل حصول العلم به استلزم الدور، وإن لم يقع في سلسلة ذلك استلزم اللغويّة. فإنّه بناءً على أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول سوف لايستلزم الدور وإن وقع الجعل في سلسلة علل حصول العلم به لأنّ الوجود الجعلي للحكم سيكون حينئذٍ علةً للعلم به، والعلم به سيكون علةً لتحقّق الوجود المجعولي للحكم لا للوجود الجعلي حتّى يستلزم الدور.

وقد نبّه أُستاذنا الشهيد؛ هنا إلى أنّه بناءً على التمييز بين الجعل والمجعول بالنحو الذي شرحناه يمكن حلّ الوجه المذكور للاستحالة حتّى بناءً على أخذ العلم بالمجعول في موضوع نفس المجعول وذلك بافتراض أنّ الحكم بوجوده المجعولي لايقع في سلسلة علل العلم به حتى يستلزم الدور، ويكفي لحلّ مشكلة اللغويّة افتراض كون الوجود الجعلي للحكم واقعاً في سلسلة علل العلم به، فلايستلزم الدور ولا اللغويّة رغم اتحاد متعلّق العلم وما يترتّب عليه، نعم سيبتلي ذلك بمشكلة توليد العلم لمعلومه وهو الوجه الثاني من وجوه الاستحالة المتقدّمة.

وبهذا يظهر أنّ الوجه الثالث من الوجوه الأربعة المتقدّمة للاستحالة قابل للردّ في ضوء التمييز بين الجعل والمجعول حتى على فرض اتحاد متعلّق العلم مع الحكم المترتّب عليه، ولاينحصر ردّه بافتراض التغاير بين متعلّق العلم وبين الحكم المترتّب عليه بأن يكون الأوّل هو الوجود الجعلي والثاني الوجود المجعولي.

ويزول الوجه الرابع من وجوه الاستحالة المتقدّمة أيضاً بناءً على البيان المذكور من

أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول وذلك لأنّ وصول الحكم إلى المكلّف إن قصد بـه وصول وجوده الجعلي فهو لا يتوقّف على العلم بتحقّق موضوعه حتّى يؤدّي إلى توقّف العلم بالحكم على العلم بالعلم به. وإن قصد به وصول وجوده المجعولي فهو وإن توقّف على العلم بتحقّق جميع أجزاء الموضوع التي منها العلم ولكنّه إنّما يؤدّي إلى توقّف العـلم بـالوجود المجعولي على العلم بالعلم بالوجود الجعلي للحكم، وعلى فرض كون العلم معلوماً بالذات ولا يتعلّق به العلم الحصولي سوف يتوقّف العلم بالمجعول على العـلم بـالجعل، وهـذا لا استحالة فيه.

هذا كلّه بناءً على قبول نظريّة المحقّق النائيني ﷺ في تفسير الفرق بين الجعل والمجعول باختلافهما في الوجود قياساً للأحكام الإنشائيّة التشريعيّة بالأحكام الإخباريّة التكوينيّة كما شرحناه.

وأمّا بناءً على إنكار هذه النظريّة وافتراض أنّ الحكم الإنشائي التشـريعي ليس له إلّـا وجود واحد يحصل بالجعل التشريعي لذلك الحكم، ولا يحصل له وجود جديد عند تحقّق الموضوع في الخارج كما حقّقه أُستاذنا الشهيد ﷺ في بحث الاستصحاب حسب ما جاء في «مباحث الأُصول» الجزء الخامس من القسم الثاني (الحائري، السيّد كـاظم، ۱۳۸۰هـ ش، ۱۹۳) فسيتّم علاج وجوه الاستحالة المتقدّمة أيضاً بالالتفات إلى أنّ العلم الذي أُخذ قيداً في موضوع الحكم إنّما هو العلم بهذا الوجود الواحد للحكم الحاصل بالجعل التشريعي له، لا العلم بما يتولّد ويوجد من خلال تحقّق الموضوع في الخارج، وهـذا الوجـود الواحـد للحكم وإن كان يمكن تسميته بالجعل تارةً وبالمجعول أُخرى ـ بلحاظ جهة انـتسابه إلى الفاعل تارةً وإلى القابل أُخرى كالإيجاد والوجود تماماً ـ ولكن يكفي في تحقّقه الوجـود التقديري الحاصل في ذهن المولى لهذا العلم عند التشريع، كـما هـو شأن جـميع أجـزاء الموضوع في القضايا الحقيقيّة التي يكون موضوعها مقدّر الوجود، ولا يتوقّف تحقّقه على تحقّق هذا العلم خارجاً لدى المكلّف حتى يستلزم توليد العلم لمـعلومه أو غـير ذلك مـن وجوه الاستحالة المتقدّمة. وأمّا تحقّق جميع أجزاء الموضوع بما فيها من حصول هذا العلم

لدى المكلّف خارجاً فإمّا أن يقال بأنّه لايتولّد منه شيء أصلاً حتى نبحث عن أنّ الذي يتولّد منه هل هو عين متعلّق هذا العلم فتأتي وجوه الاستحالة المتقدّمة، أو هو شيء جديد مغاير لمتعلّقه فلا تأتي وجوه الاستحالة المتقدّمة، نعم يترتّب التنجيز العقلي على تحقّق جميع أجزاء الموضوع في الخارج من دون توسّط شيء بينهما أصلاً. وإمّا أن يقال بأنّه يتولّد منه شيء ولكنّ هذا الشيء ليس عبارة عن نفس متعلّق هذا العلم ولاعبارة عن فعليّة المجعول بوصفها وجوداً جديداً للحكم كما تخيّله المحقّق النائيني ﷺ، وإنّما هو عبارة عن فاعليّة الحكم بمعنى صحة انتسابه إلى المكلّف، أو قل: صدقِ طرفيّة المكلّف لذلك الحكم، كما وضّحه سماحة السيّد الحائري حفظه اللّه في هامش «مباحث الأُصول» الجزء الأوّل من القسم الثاني (الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٧هـ ق: ٤١٣) وهذا ما لايؤدّي إلى الاستحالة أيضاًلاختلاف متعلّق هذا العلم عمّا يتولّد منه.

الوجه الثاني الذي ذكره أُستاذنا الشهيد ﷺ لمعالجة وجوه الاستحالة المذكورة لاختصاص الحكم بالعالمين به أن يفترض أخذ العلم بإبراز الحكم في موضوع ذلك الحكم، ولاحاجة في هذا الوجه للتفريق بين الجعل والمجعول، لأنّ النكتة في علاج وجوه الاستحالة المتقدّمة هو اختلاف متعلّق العلم مع ما يترتّب عليه من حكم ويكفي في اختلافهما أن يكون العلم المأخوذ في موضوع الحكم هو العلم بإبراز الحكم من قبل المولى لا العلم بذات الحكم، أمّا الذي يترتّب على تحقّق هذا العلم فهو الحكم ذاته وإن لم نلتفت إلى الفرق بين الجعل والمجعول.

وشبّه أُستاذنا الشهيد ﷺ ذلك بما قد يجري في حال المولى العقلائي حيث يقول لعبيده: من سمع منكم كلامي هذا فليأتني بالماء.

ولاتعليق لنا على هذا الوجه سوى أنّ العلم بالإبراز الذي يمكن أن يكون دخيلاً في غرض المولى عادةً هو العلم بالإبراز المعبّر عن الحكم لا بالإبراز اللفظي على مستوى لقلقة اللسان فحسب، وهذا يعني أنّ المولى يأخذ العلم بالإبراز المعبّر عن الحكم في موضوع ذلك الحكم، وهذا يتضمّن أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم، وبذلك سترجع وجوه الاستحالة السابقة إلا بالرجوع إلى الوجه السابق للعلاج.

ثم إنّ علاج جميع وجوه الاستحالة المذكورة بافتراض التغاير بين الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم وبين المتعلّق المفروض لذلك العلم سواء كان على أساس أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول أو على أساس أخذ العلم بإبراز الحكم في موضوع ذلك الحكم، إنّما يتمّ في الشبهات الحكميّة التي يكون الإنسان فيها جاهلا بالجعل وبالإبراز، أمّا في الشبهات الموضوعيّة فقد يقال باستحكام شبهة الاستحالة أعني استحالة اختصاص الحكم بالعالمين به وعدم شموله للشاكّ فيه على نحو الشبهة الموضوعيّة، وذلك لأنّ من يشكّ في الحكم على نحو الشبهة الموضوعيّة فليس أصل جعل الحكم ولا إبرازه مجهولاً عنده حتى يقال بأنّ جهله هذا يرفع عنه فعليّة الحكم، وإنما المجهول عنده فعليّة الحكم، فإن كان جهله بفعليّة الحكم يرفع عنه فعليّة الحكم كان ذلك يعني أخذ العلم بالفعليّة في موضوع الفعليّة فترجع جميع الوجوه المذكورة لاستحالة اختصاص الحكم بالعالمين به.

ويمكن الجواب عن ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أن يقصد باختصاص الحكم بالعالمين به اختصاصه بمن يعلم بتماميّة الملاك المقتضي للحكم مع افتراض أن هذا العلم ليس دخيلاً في تماميّة الملاك وإن كان دخيلاً في فعليّة الحكم، بمعنى أن الشارع تبارك وتعالى أخذ هذا العلم قيداً في الحكم لا لكونه دخيلاً في الملاك المقتضي للحكم بل لكونه دخيلاً في رفع المانع أمام ذلك المقتضي مثلاً، فلولا هذا العلم لكان يبتلي الملاك بالتزاحم مع مصلحة أُخرى كمصلحة إطلاق العنان أو غيرها ممّا يختص في رأي المولى بحال الشكّ، فيكون هذا العلم رافعاً للمانع أمام ذلك المقتضي لا دخيلاً في أصل الاقتضاء، وأمّا المقتضي للحكم فيتمّ بتحقّق جميع الأجزاء والقيود الدخيلة في موضوع الحكم عدى هذا العلم. وهذا يعني أنّ العلم بتماميّة الملاك المقتضي للحكم أُخذ في موضوع فعليّة الحكم، فمن علم بتماميّة الملاك بالنحو المذكور صار الحكم فعليّاً بشأنه. وبذلك يتمّ التغاير المطلوب بين الحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم وبين المتعلّق المفروض لذلك العلم، حيث إنّ الأوّل هو فعليّة الحكم والثاني تماميّة الملاك المقتضي للحكم. وهذا ما لااستحالة فيه.

الوجه الثاني: أن نغضّ النظر عن عالم الملاك ونحاول حلّ مشكلة الاستحالة حتى على

فرض كون حال العلم المأخوذ في موضوع الحكم كحال باقي أجزاء الموضوع بلحاظ دخالتها أو عدم دخالتها في الملاك. وذلك بأن نقول: إنّ المراد باختصاص الحكم بالعالمين به وعدم شموله للشاك على نحو الشبهة الموضوعيّة عبارة عن اختصاصه بمن يعلم بتحقّق كلّ ماله دخل في فعليّة هذا الحكم عدى نفس هذا العلم، فبتحقّق هذا العلم تصبح فعليّته تامّةً. وهذا يعني أنّ العلم بباقي أجزاء الموضوع أُخذ في موضوع الفعليّة التامّة للحكم، فليس العلم بالفعليّة التامّة مأخوذاً في موضوع الفعليّة التامّة حتّى يتّحد الحكم المأخوذ في موضوعه العلم مع متعلّق ذلك العلم ويؤدّي إلى الاستحالة، وإنّما العلم بباقي أجزاء الموضوع أُخذ في موضوع الفعليّة التامّة كما ذكرنا، فالحكم الذي أُخذ في موضوعه العلم هو الحكم الفعلي التامّ، والمتعلّق المفروض لهذا العلم عبارة عن تحقّق جميع أجزاء الموضوع الدخيلة في فعليّة هذا الحكم عدى هذا العلم، فمن لايعلم بتحقّق جميع تلك الأجزاء لايصبح الحكم فعليّاً تامّاً بشأنه وإن كانت تلك الأجزاء متحقّقةً في الواقع. وهذا المقدار من التغاير بين الحكم المأخوذ في موضوعه العلم وبين المتعلّق المفروض لذلك العلم يكفي لدفع الاستحالة. وبالتالي ستصبح حرمة شرب الخمر مثلاً غير فعليّةٍ بشأن من لايعلم بخمريّة هذا المائع على نحو الشبهة الموضوعيّة وإن كان هو خمراً في الواقع.

الدليل الثالث:

عبارة عن التمسّك بالروايات التي يُدّعى دلالتها على اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل، وهي التي نقل أُستاذنا الشهيد﵀ ـ في الحلقة الثالثة من «دروس في علم الأُصول» ـ دعوى الاستفاضة بشأنها (الشهيد الصدر، ١٤٢١ هـ ق: ٢٣) وادعى الشيخ الأعظم الأنصاري﵀ ـ في الجزء الأوّل من فرائده ـ تواترها. (الأنصاري، ١٤١٩ ق: ١١٣)

والظاهر أنّ المراد بها عبارة عن الروايات المعروفة بأخبار الاحتياط الوارد جلّها في الجزء ٢٧ من «الوسائل» الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي (الحرّ العاملي، ١٤١٤ ق: ١٥٤ ـ ١٧٥) التي تمسّك بها الأخباريّون لإثبات وجوب الاحتياط عند الشكّ في الشبهات الحكميّة فقط أو في مطلق الشبهات. سواء ماكان منها بلسان «أخوك دينك فاحتط لدينك» أو بلسان «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» أو بلسان «الأُمور ثلاثة: أمرٌ

بيّن رشده فاتبعه ...» أو بلسان «... هلّا تعلّمت» أو غير ذلك من الألسنة التي أُدعيت دلالتها على وجوب الاحتياط عند الشك. ولعلّ المراد بها يشمل أيضاً الأدلّة الدالّة على شمول الأحكام للكفّار وأنّهم يؤاخذون عليها.

أمّا روايات الاحتياط فتقريب الاستدلال بها أن يقال: إنّها إن لم تتمّ دلالتها على وجوب الاحتياط عند الشكّ فلا أقلّ من صحّة دلالتها على مطلوبيّة الاحتياط ورجحانه شرعاً، وعلى هذا الأساس ستدلّ بالدلالة الالتزاميّة على أنّ التكليف المحتمل على فرض ثبوته يشمل الإنسان الشاكّ وإلّا فلا وجه لتصدّي المولى للأمر بالاحتياط، إذ لو لم يكن التكليف على فرض ثبوته شاملاً للإنسان الشاكّ فلا تكليف أصلاً بشأنه حتّى يأمره الشارع بالاحتياط تجاهه، وهذا يعني أنّ تصدّي المولى للأمر بالاحتياط ـ سواء كان أمراً إلزاميّاً أو غير إلزامي ـ يستلزم شمول التكليف للإنسان الشاكّ على فرض ثبوته. وهذا بخلاف الحسن العقلي للاحتياط في حال الشكّ فإنّه لا يستلزم شمول التكليف له إذ يكفي لحسن الاحتياط عقلاً احتمال شمول التكليف له وإن لم يكن شاملاً له في الواقع.

وهكذا يظهر الفرق بين مجرّد الحسن العقلي للاحتياط عند الشكّ وبين تصدّي الشارع بما هو شارع للأمر بالاحتياط، سواء كان أمراً إلزاميّاً أو غير إلزامي، فالأوّل لا يستلزم شمول التكليف في الواقع ـ على فرض ثبوته ـ للإنسان الشاكّ، والثاني يستلزم ذلك.

والذي يتمسّك بروايات الاحتياط لإثبات شمول التكاليف الواقعيّة للإنسان الشاكّ لابدّ له أن يستظهر منها تصدّي الشارع بما هو شارع للأمر بالاحتياط عند الشكّ حتى تتمّ دلالتها الالتزاميّة على شمول التكاليف الواقعيّة لحال الشكّ.

ولا فرق في هذا التقريب بين أن يكون الأمر بالاحتياط بصورة مباشرة كما في قوله «أخوك دينك فاحتط لدينك» أو بلسان التحذير عن ترك التعلّم، أو التحريض في الوقوف عند الشبهة، أو الإرجاء حتى يلقى الإمام، أو الردّ إلى اللّه والرسول، أو غير ذلك من الألسنة التي تمسّك بها القائلون بالاحتياط.

ولا يخفى أنّ التقريب المذكور لدلالة هذه الروايات على قاعدة الاشتراك لو تمّ فهو يعني دلالتها على هذه القاعدة على مستوى كلا الدعويين الذين ذكرناهما في توضيح هذه القاعدة، أي على مستوى الاقتضاء وعلى مستوى نفي المانع أيضاً، بمعنى أنّها تدلّ على

كون الأحكام الواقعية تقتضي الشمول للإنسان الشاكّ، وليست الأمارات والأُصول الجارية عند الشكّ مانعةً عن ذلك حتّى إذا كانت على خلافها، فيصبح شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ فعليّاً بحسب دلالة هذه الروايات، وهذا يعني أنّه لو دلّ دليل آخر على مانعيّة الأمارات والأُصول عن شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ أصبح معارضاً لهذه الروايات، بخلاف ما إذا كانت هذه الروايات دالةً على الاقتضاء فحسب، فإنّه لم يكن يقع التعارض حينئذٍ بينها وبين ما قد يدّعى دلالته على مانعيّة الأمارات والأُصول عن شمولها للإنسان الشاكّ كما هو واضح.

ويمكن أن نلاحظ على التمسّك بهذه الروايات لإثبات قاعدة الاشتراك بما يلي:

أولاً: أنّ جملة من المناقشات التي أوردها الأُصوليّون القائلون بالبراءة عند الشكّ على التمسك بهذه الروايات لإثبات وجوب الاحتياط، لاتبطل دلالتها على وجوب الاحتياط فحسب بل تبطل دلالتها على شمول الأحكام الواقعيّة لحال الشكّ بالتقريب المذكور أيضاً.

وذلك من قبيل ماقد يقال من أنّ جملة من هذه الروايات ليست ظاهرة في الدلالة على الأمر التكليفي الشرعي بالاحتياط بل إنّما هي ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، فإنّه لو تمّ ذلك بطل به التقريب المذكور لدلالتها أيضاً على شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ، وذلك لأنّ التقريب المذكور يبتني على دعوى دلالة تلك الروايات على الأمر الشرعي بالاحتياط كما مضى، أمّا إذا حملناها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط فلاتحصل لها دلالة التزاميّة على شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاكّ إذ يكفي في حسن الاحتياط عقلاً احتمال الشمول وإن لم يكن شاملاً في الواقع كما ذكرنا.

ومن قبيل ما قد يقال أيضاً بشأن بعض هذه الروايات من أنّ دلالتها على وجوب الاحتياط لوتمّت فلاتشمل كلّ حالات الشكّ بل تختص بحالتي الشكّ قبل الفحص والشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، وذلك إمّا لقصور دلالتها في نفسها على أكثر من ذلك، وإمّا على أساس الجمع بينها وبين روايات البراءة. فإنّ هذا أيضاً لو تمّ لم يمكن التمسّك بتلك الروايات أيضاً لإثبات شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ في غير حال الشكّ قبل الفحص وحال الشكّ المقرون بالعلم الإجمالي.

ومن قبيل ما قد يقال أيضاً بشأن ما جاء بلسان «هلّا تعلّمت» من أنّها إنّما تدلّ على

ضرورة التعلّم بمعنى بذل الجهد للفحص عن الحكم الشرعي، وأمّا إذا بذل الجهد ولم يجد فهل يجب عليه الاحتياط أو لا فهو خارج عن دلالة هذه الروايات. فإنّ هذا أيضاً يؤدّي إلى عدم إمكان التمسّك بهذه الروايات لإثبات شمول الحكم الواقعي للإنسان الشاكّ بعد بذل جهده للفحص وعدم وجدانه لما يدلّ على ثبوت الحكم.

ومثل هذا يمكن أن يقال أيضاً بشأن مطلق الروايات الآمرة بالسؤال والتعلّم الوارد جلّها في الجزء الأوّل من أُصول الكافي باب سؤال العالم وتذاكره. (الكليني، ١٤٠٥ق: ٤٠)

إلى غير ذلك ممّا يستدعي مزيداً من البحث والتفصيل.

وثانياً: أنّ الدليل المذكور لإثبات قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل أخصّ من المدّعى. وذلك لأنّ المدّعى عبارة عن أنّ الحكم الواقعي سواء كان إلزاميّاً أو ترخيصيّاً يشمل حال الشك، في حين أنّ هذه الروايات لو تمّت دلالتها على الشمول فإنّما تدلّ عليه في فرض كون الحكم الواقعي إلزاميّاً، أمّا في فرض كونه ترخيصيّاً فلا دلالة في هذه الروايات على شموله لحال الشك، وذلك لأنّ الاحتياط المطروح في هذه الروايات بشتّى ألسنتها إنّما يستدعي مراعات الحكم الإلزامي المحتمل عند الشكّ، لا الحكم الترخيصي المحتمل. نعم قد يقال بشمولها لمثل الاستحباب والكراهة أيضاً بناءً على دعوى دلالتها على مطلوبيّة الاحتياط حتّى في التكاليف غير الإلزاميّة، وهذا بخلاف الإباحة بالمعنى الأخصّ التي لامعنى فيها للاحتياط فهي غير مشمولة لمدلول هذه الروايات قطعاً.

وثالثاً: أنّه بناءً على حمل هذه الروايات على الأمر غير الإلزامي بالاحتياط عند الشكّ فغاية مايدلّ عليه هذا الأمر بالدلالة الالتزاميّة شمول ملاكات الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ لاشمول نفس تلك الأحكام، إذ يكفي لمطلوبيّة الاحتياط في حال الشكّ ثبوت تلك الملاكات بحقّ الإنسان الشاكّ وإن كان المولى قد رفع يده عن ذات الأحكام في حالات الشكّ مراعاةً لمصلحة إطلاق العنان أو غير ذلك، إذاً فغاية ماتدلّ عليه هذه الروايات ـ بعد التنزّل عن الملاحظات السابقة ـ شمول ملاكات الأحكام الواقعيّة لحال الشكّ لاذات الأحكام الواقعيّة.

ورابعاً: أنّه إن كان في الروايات المذكورة ماينجو من الملاحظات السابقة فهو عدد قليل

لايكفي لتشكيل التواتر قطعاً، فهي أخبار آحاد دلّ الدليل على حجيّتها ـ على أفضل تقدير ـ بوصفها أمارة تعبّدية على ماتدلّ عليه، والمفروض أنّ ماتدلّ عليه هذه الأمارة حسب دعوى المستدلّ أنّ (الأحكام الواقعيّة تشمل الإنسان الشاكّ حتّى إذا كانت الأمارة الجارية بحقه على خلافها) وحينئذٍ تارةً نفترض أنّ المدلول المذكور لهذه الأمارة يشمل مورد نفس هذه الأمارة، بمعنى أنّها تدلّ بإطلاقها على أنّ الحكم الواقعي في موردها مهما كان ـ أي سواء كان على طبق المدلول المذكور لهذه الأمارة أو على خلافه ـ فهو يشمل الإنسان الشاكّ فيه، وأُخرى نفترض أنّه لايشمل مورد نفس هذه الأمارة، بمعنى أنّها إنّما تدلّ على أنّ الحكم الواقعي الثابت في موارد الأمارات الأُخرى يشمل الإنسان الشاكّ فيه حتّى إذا كان على خلاف مدلول تلك الأمارات، أمّا الحكم الواقعي الثابت في مورد نفس هذه الأمارة فهل يشمل أو لايشمل الإنسان الشاكّ فيه في فرض مخالفته لمدلول هذه الأمارة، فلا دلالة في هذه الأمارة على تعيين ذلك.

أمّا على فرض عدم شموله لمورد نفس هذه الأمارة فستبقى دلالة هذه الأمارة على المطلوب ناقصةً، إذ يبقى من المحتمل أنّ الواقع المعلوم عندالله في مورد هذه الأمارة عبارة عن (عدم شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ فيها) على خلاف ماتدلّ عليه هذه الأمارة، وهل أنّ هذا الواقع المعلوم عندالله يشمل الإنسان الشاكّ فيه أو لايشمل فلايمكن معرفته بدلالة نفس هذه الأمارة.

وأمّا على فرض شموله لمورد نفس هذه الأمارة فالأمر أتعس، وذلك لأنّ هذه الأمارة ستصبح مكذّبةً لنفسها، لأنّها ستدلّ حينئذٍ على أنّ الواقع المعلوم عندالله في مورد هذه الأمارة لوكان عبارةً عن (عدم شمول الأحكام الواقعيّة للإنسان الشاكّ فيها) على خلاف ما تدلّ عليه هذه الأمارة فسيكون هذا الواقع المعلوم عندالله شاملاً للإنسان الشاكّ فيه، وهذا تكذيب لمدلول نفس هذه الأمارة كما هو واضح، ومثل هذا لايمكن البناء على حجيّته.

هذا كلّه بشأن روايات الاحتياط.

وأمّا أدلة شمول الأحكام الفرعيّة للإنسان الكافر فأهمّها عبارة عن إطلاقات أدلّة

الأحكام، و هي التي سيأتي التمسّك بهالإثبات اشتراك الأحكام للإنسان الجاهل أيضاً بعنوان الدليل الرابع من أدلّة قاعدة الاشتراك مع التقييم المناسب لها إن شاء اللّه تعالى.

وعلى فرض وجود روايات تدلّ بصورة مستقلّة على شمول الأحكام للإنسان الكافر فسيكون تقريب الاستدلال بها لإثبات شمول الأحكام للإنسان الجاهل عبارة عن أنّ الإنسان الكافر يكون جاهلاً عادةً بالأحكام الشرعيّة الصادرة في الإسلام، وبالرغم من ذلك دلّت هذه الروايات على شمول تلك الأحكام له، وهذه الدلالة وإن كانت مختصّة ـ بالمطابقة ـ بالكافر الجاهل، ولكنّها تدلّ بالالتزام على أنّ المسلم الجاهل بالأحكام يكون مشمولاً أيضاً لتلك الأحكام، وذلك للعلم بالأولويّة، فإنّ شمول الأحكام للمسلم الجاهل أولى من شمولها للكافر الجاهل قطعاً. وبالتالي ستكون هذه الروايات دالّةً على أنّ الأحكام الواقعيّة شاملةٌ لمطلق الجاهل بها سواءً كان كافراً أو مسلماً.

ويكفي في الردّ على ذلك أنّه على فرض وجود روايات من هذا قبيل فغاية ما تدلّ عليه أنّ الأحكام الشرعيّة كلّها ـ بما فيها الأحكام الواقعيّة والظاهريّة ـ تشمل الإنسان الكافر، وهذا يعني أنّ الإنسان الكافر حاله كحال الإنسان المسلم تماماً من حيث إنّ تركه لامتثال الأحكام الواقعيّة إن كان عن عذر من قبيل القصور التام أو شمول أمارةٍ أو أصلٍ نافيين للتكليف له أو نحو ذلك فهو معذور، وإن كان لا عن عذرٍ من هذا القبيل فهو غير معذور، كما أنّ حاله كحال الإنسان المسلم أيضاً من حيث إنّ الحكم الواقعي إن كان يشمل المسلم الجاهل به حتى مع قيام أمارةٍ أو أصلٍ على خلافه فهو أيضاً كذلك بلحاظ الإنسان الكافر، وإن كان لا يشمله بل يتبدّل حكمه الواقعي على طبق مقتضى الأمارة أو الأصل فهو بلحاظ الإنسان الكافر أيضاً كذلك.

إذاً فلا دلالة في الروايات المذكورة ـ على فرض وجودها ـ على أنّ الجاهل بوصفه جاهلاً هل يشمله الحكم الواقعي أو لا يشمله، وإنّما هي دالّة على أنّ الكافر الجاهل لا يميّزه كفره عن المسلم الجاهل، فكلّما يشمل المسلم الجاهل من حكم يشمل الكافر الجاهل أيضاً. وعليه فلاتتمّ دلالة هذه الروايات على قاعدة الاشتراك بين العالم والجاهل.

هذا بالإضافة إلى أنّ هذه الروايات إن كانت موجودة فهي غير متواترة قطعاً بل إنّما هي أخبار آحاد، فلو سلّمنا دلالتها الالتزاميّة على شمول الأحكام للعالم والجاهل، ورد عليها الإشكال الأخير الذي أوردناه على روايات الاحتياط من أنّها لو لم تشمل موردها ظلّت دلاتها على المطلوب قاصرة، ولو شملت موردها أصبحت مكذّبةً لنفسها.

الدليل الرابع:

عبارة عن التمسّك بإطلاقات أدلّة الأحكام الواقعيّة.

وتقريب الاستدلال: أنّ ما وصلتنا من أدلّة الأحكام الواقعيّة ـ من قبيل : وجوب الصلاة، ووجوب الصوم، ووجوب الحجّ، وغير ذلك ـ كلّها خالية عن أي قيد دالٍّ على اختصاصها بالعالمين بها، وبضمّ قرينة الحكمة ـ المبحوثة في محلّها ـ إليها، نعرف إطلاق الأحكام الواقعيّة وشمولها للعالم والجاهل.

وهذا الدليل لو تمّ فإنّما يدلّ على قاعدة الاشتراك على مستوى الاقتضاء فحسب، أي على مستوى الدعوى الأُولى من الدعويين الذين تستبطنهما هذه القاعدة كما مضى، ويبقى علينا بعد ذلك أن نبحث عن الدعوى الثانية، وهي عبارة عن عدم صلاحيّة أدلّة حجيّة الأمارات والأُصول العمليّة للمنع عن مقتضي الإطلاق الثابت في أدلة الأحكام الواقعيّة، وذلك بتقييدٍ أو تخصيصٍ أو ماشابه ممّا يوجب رفع اليد عن تلك الإطلاقات.

ويمكن الملاحظة على هذا الدليل بما يلي:

أوّلاً: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى من جهة أنّه يختصّ بالشبهات الموضوعيّة التي وصل فيها الدليل إلينا على أصل الحكم وإنّما وقع الشكّ في تحقّق الموضوع، ففي مثل ذلك يمكن التمسّك بإطلاق ذلك الدليل لإثبات شمول الحكم لحال العلم بالموضوع والشكّ فيه معاً على تقدير ثبوت الموضوع في الواقع فيكون الحكم شاملاً للعالم والجاهل على تقدير ثبوت الموضوع في الواقع. وأمّا في موارد الشبهة الحكميّة التي لم يصل فيها الدليل إلينا على أصل الحكم فكيف نتمسّك بإطلاقه لإثبات شموله لحال العلم والجهل معاً؟ وبعبارة

أُخرى إن كان الدليل على الحكم الشرعي واصلاً إلينا فنحن حينئذٍ لسنا في حال الجهل حتى نستفيد من قاعدة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل، وإن لم يكن الدليل واصلاً إلينا فكيف نعرف أنّه مطلق شامل لحال العلم والجهل معاً أو أنّه غير مطلق بل مختصّ بحال العلم به؟ نعم قد يقال بشمول هذا الدليل لبعض الشبهات الحكميّة أيضاً، وهي الشبهات الحكميّة الواردة في تفاصيل الحكم مع وصول الدليل الشرعي إلينا في أصل الحكم. كما إذا كان الدليل واصلاً إلينا على أصل وجوب صلاة الجمعة في الإسلام ولكنّه كان مجملاً بلحاظ بعض التفاصيل من قبيل شموله لعصر الغيبة أو عدم شموله له، وشموله للنساء أو عدم شموله لهنّ، وغير ذلك من التفاصيل، فإنّه قد يقال حينئذٍ بإمكان التمسّك بإطلاق الدليل الواصل إلينا على أصل وجوب صلاة الجمعة لإثبات أنّ هذا الحكم على تقدير شموله لعصر الغيبة أو للنساء أو نحو ذلك فهو غير مختصّ بحال العلم به إذ لايوجد في هذا الدليل قيد يوجب الاختصاص بحال العلم به، وبذلك يثبت الإطلاق.

وربما يقال: إنّ إطلاق الأدلّة الواصلة إلينا شاهد على إطلاق الأدلّة غير الواصلة إلينا أيضاً، ولكنّ هذا الشاهد ما لم يورث القطع لايمكن الاعتماد عليه، ودعوى إيراثه للقطع عهدتها على مدّعيها.

وثانياً أنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى أيضاً من جهة أُخرى وهي أنّه مختصّ بما وصلتنا من الأدلّة المثبتة للتكليف، وأمّا الأدلّة النافية للتكليف ـ كأدلّة الإباحة مثلاً ـ فلا إطلاق فيها لنفي التكليف في حال الشكّ لاحتمال كون الشكّ عنواناً ثانويّاً موجباً لسقوط حكم الإباحة على أساس أنّ الدليل الدالّ على إباحة كلّ عنوانٍ إنّما يدلّ على إباحته وعدم الإلزام بفعله أو تركه من جهة ذلك العنوان، وهذا لاينافي طروّ الإلزام عليه فعلاً أو تركاً بصدق عنوانٍ آخر عليه، مثل الدليل الدالّ على إباحة الجبن فإنّه إنّما يدلّ على إباحته بعنوان كونه جبناً، وهذا لاينافي حرمته بصدق عنوان آخر عليه كعنوان المتنجّس، أو عنوان الغصب، أو غير ذلك من العناوين الثانويّة. فإذا احتملنا كون عنوان الشكّ في الحرمة والإباحة أيضاً من العناوين الثانويّة التي تورث الإلزام بالفعل أو الترك لم يمكن التمسّك

بإطلاق دليل الإباحة لنفي هذا الاحتمال، لأنّ دليل الإباحة إنّما يقول بأنّ الجبن بعنوان كونه جبناً حلال، أمّا بعنوان كونه مشكوك الحرمة والإباحة عند من يشكّ في ذلك فقد يصبح محكوماً بالاجتناب عنه، وهذا لاينافي حلّيته الأوّليّة بوصفه جبناً فحسب، إذاً فإطلاق دليل الإباحة لاينفي احتمال الحرمة عند الشكّ.

وفي ضوء هاتين الملاحظتين يظهر أنّ التمسّك بإطلاقات أدلّة الأحكام الواقعيّة لإثبات قاعدة الاشتراك على مستوى الموجبة الكليّة مخدوش، نعم يمكن التمسّك بها لإثبات هذه القاعدة على مستوى الموجبة الجزئيّة، ولكنّه لايعدو أن يكون إثباتاً اقتضائيّاً فحسب كما ذكرنا، ويبقي الرأي النهائي فيه منوطاً بالبحث عن أنّ أدلّة حجيّة الأمارات والأُصول الجارية بحقّ الإنسان الشاكّ هل تصلح للمنع عن التمسّك بتلك الإطلاقات أو لاتصلح، فإن كانت صالحةً لذلك انكسر بها ما ثبت من إطلاقات الأحكام الواقعيّة وأصبحت الأحكام الواردة لحال الشكّ عن طريق الأمارات والأُصول هي الأحكام الواقعيّة البديلة عن تلك الأحكام في خصوص حال الشكّ، وهذا يعني اختصاص الأحكام الواقعيّة الأوّليّة بعدم ورود أمارةٍ أو أصل على خلافها في حال الشكّ فيها، وهذا يستبطن الاعتراف بنظريّة التصويب بنحو من الأنحاء. وأمّا إن لم تكن أدلّة حجيّة الأمارات والأُصول الجارية بحقّ الإنسان الشاكّ صالحةً للمنع عن التمسّك بتلك الإطلاقات أمكن التمسّك بها بالقدر الذي اعترفنا به منها وثبتت بذلك نظريّة التخطئة في حدود المقدار الذي اعترفنا فيه بإطلاقات أدلّة الأحكام الواقعيّة.

ولايمكن نفي صلاحيّة أدلّة حجيّة الأمارات والأُصول لتقييد إطلاقات أدلة الأحكام الواقعيّة أو تخصيصها أو نحو ذلك بدليل كونها منافيةً لقاعدة اشتراك الأحكام الواقعيّة بين العالم والجاهل لأنّ صحّة هذه القاعدة أوّل الكلام وهي منوطة بنفي الصلاحيّة المذكورة لأدلّة حجيّة الأمارات والأُصول، إذاً فلابدّ وأن نبحث الصلاحيّة المذكورة لأدلّة حجيّة الأمارات والأُصول لا في ضوء الفراغ عن صحّة قاعدة الاشتراك بين العالم والجاهل ـ كما صنعه الأصحاب في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، حيث إنّهم بحثوا كيفيّة

الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في ضوء الفراغ عن صحّة قاعدة الاشتراك ـ بل لابدّ وأن نبحثها في ضوء الاستظهار من أدلّة حجيّة الأمارات والأُصول في حدّ ذاتها وبقطع النظر عن قاعدة الاشترك لكي نعرف أنّها هل تدلّ على أمرٍ واقعي للّه تبارك وتعالى باتباع الأمارات والأُصول بحيث يتبدّل بها الحكم الواقعي عند مخالفتها له، أو أنّها إنّما تدلّ على حجيّةٍ ظاهريّةٍ لايمكن أن يرفع بها اليد عن الحكم الواقعي وإن كانت على خلافه كما عليه المشهور.

وهذا مابحثه الأصحاب بصورة جزئيّة في بعض الأمارات والأُصول، مثل البحث الجاري عندهم في الرفع المستفاد من حديث الرفع من حيث إنّه هل هو رفعٌ واقعيّ أو رفعٌ ظاهريّ، وجاء ذلك في «مباحث الأُصول» الجزء الثالث من القسم الثاني. (الحائري، السيّد كاظم، ١٤١٥ ق: ١٤٢ ومابعدها)

ونحن سنبحث ذلك إن شاء اللّه تعالى في مقالةٍ قادمة بالقدر المناسب لاستيعاب المقالة تحت عنوان «مسألة التخطئة والتصويب».

والحمد للّه أوّلاً وآخراً، وصلّى اللّه على رسوله محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

فهرس المصادر

١ـ الأنصاري، الشيخ مرتضى، ١٤١٩هـ ق، **فرائد الأُصول**، الجزء الأوّل، قم المقدّسة، مجمع الفكر الإسلامي.

٢ـ الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٧هـ ق، **مباحث الأُصول**، الجزء الأوّل من القسم الثاني، قم المقدّسة، مكتب الإعلام الإسلامي.

٣ـ الحائري، السيّد كاظم، ١٤٠٨هـ ق، **مباحث الأُصول**، الجزء الثاني من القسم الثاني، قم المقدّسة، مكتب الإعلام الإسلامي.

٤ـ الحائري، السيّد كاظم، ١٤١٥هـ ق، **مباحث الأُصول**، الجزء الثالث من القسم الثاني، قم المقدّسة، مؤسّسة إسماعيليان.

٥ـ الحائري، السيّد كاظم، ١٣٨٠هـ ش، **مباحث الأُصول**، الجزء الخامس من القسم الثاني، قم المقدّسة،

إنتشارات دارالتفسير.

٦ـ الحائري، علي أكبر، ١٣٨٥هـ ش، **الأحكام الأوليّة والثانويّة**، پـژوهش‌هاى أصـولى، العـدد٦، قـم المقدّسة، مدرسة وليّ عصر.

٧ـ الحرّ العاملي، الشيخ محمّد بن الحسن، ١٤١٤هـ ق، **وسائل الشيعة**، الجزء٢٧، قم المقدّسة، مؤسّسة آل البيت.

٨ـ الشهيد الصدر، السيّد محمّد باقر، ١٤٢١هـ ق، **دروس في علم الأُصول**، الحلقة الثالثة، قم المقدّسة، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر.

٩ـ الكليني، محمّد بن يعقوب، ١٤٠٥هـ ق، **أُصول الكافي**، الجزء الأوّل، بيروت، دار الأضواء.

١٠ـ الهاشمي، السيّد محمود، ١٤١٧هـ ق، **بحوث في علم الأُصول**، الجزء الرابع، إيران، مركز الغـدير للدراسات الإسلاميّة.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی