

شرح الحلقة الأولى

للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس سره

تقريراً لدروس

آية الله المحقق

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ سعد الغنامي

حيدري، كمال

شارح

شرح الحلقة الأولى للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره): تقريراً
للدروس آية الله المحقق السيد كمال الحيدري/ بقلم سعد الغنمي. - قم: دار فراقده، ١٤٣٢ ق.=
٢٠١١ م.= ١٣٨٩.
٣٧٠ ص.

ISBN 978-964-2902-72-9: ريال: ٧٠٠٠٠

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه به صورت زیر نویسی.

١. صدر، محمد باقر، ١٩٣١-١٩٧٩ م. دروس في علم الأصول - نقد وتفسير. ٢. أصول فقه
شيعه- قرن ١٤. ألف. صدر، محمد باقر، ١٩٣١-١٩٧٩ م. دروس في علم الأصول. شرح. ب.
غنمي، سعد، محرر. ج. عنوان. د. عنوان: دروس في علم الأصول. شرح

٢٩٧/٣١٢

BP ١٥٩/٨ / ٤٠٢٣ د ٤ ص

١٣٨٩

شرح الحلقة الأولى لشهاد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

أبحاث:	آية الله العلامة السيد كمال الحيدري
بقلم:	الشيخ سعد الغنمي
التدقيق والمراجعة اللغوية:	عبد الرضا افتخاري
عدد النسخ:	١٠٠٠
سعر النسخة:	٧٠٠٠ تومان
الطبعة الأولى:	١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م
المطبعة:	ستاره
:ISBN	٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٧٢ - ٩

جميع الحقوق محفوظة للناشر

دار فراقده للطباعة والنشر

قم - إيران



شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

أما بعد، فقد لاحظت ما كتبه تلميذنا العزيز الحجة الفاضل الشيخ سعد الغنامي دام توفيقه من تقرير ما ألقيته في سالف السنين في شرح كتاب الحلقة الأولى لسيدنا الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره)، فوجدت بعد ملاحظتها أنها استطاعت أن تستوعب التفاصيل التي عرضت لها بيسر وحسن بيان، ومن ثم فهي تعبّر عن جهد فكري وعلمي بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار التي تعدّ خطوة أساسية لفهم الحلقات اللاحقة. وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو الله العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدّم في طريق العلم والعمل الصالح.

كمال الحيدري

١ صفر الخير ١٤٣٢ هـ

مقدمة المقرر

إن الحاجة إلى الأبحاث الأصولية، قائمة على عدّة مقدّمات بعد فرض تَمَامِيتها، ومحلُّ بحثها عادة هو علم الكلام، سنعرض هنا بعضها على نحو الإيجاز: المقدمة الأولى: ثبت في محله أن الله سبحانه وتعالى واجب بالذات، وأن ما عداه من الممكنات جميعاً هي ممكنة بالذات، ومعنى ذلك: أن هذه الممكنات جميعها والمخلوقات كلّها، ومنها الإنسان، هم عبيد لله تعالى^(١). إذن للوجود خالق هو الله سبحانه وتعالى، والإنسان مخلوق له. المقدمة الثانية: إنَّ الإنسان، بما هو إنسان، لم يُخلق سدى، وإنما خُلق لغاية لا بدّ من الوصول إليها، وقد رسم الله تعالى له تلك الغاية، وأوضح له المسائل المرتبطة بالوصول إليها. إذن: الإنسان مسؤول أمام خالقه وليس مهملاً أو متروكاً بلا تكليف.

(١) العبوديّة على ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: عبودية بحكم الشرع، ومثالها الإنسان الذي يصحّ بيعه وابتباعه.
النوع الثاني: العبوديّة التكوينيّة وهي عبوديّة خارجة عن الاختيار، وعامة لكلّ المخلوقات وغير مختصّة بأحد دون آخر.
ومن الواضح أنّ هذه العبوديّة من لوازم الإيجاد والخلق، ولا تقبل الجعل والاتخاذ، ومنها كون الإنسان مملوك للوجود لربّه مخلوقاً مصنوعاً له، سواء جرى في حياته على ما تستدعيه مملوكيّةه الذاتيّة واستسلم لربوبيّة ربّه العزيز أو لم يجر على ذلك.
النوع الثالث: العبوديّة الاختياريّة، وهي التي امتاز بها بعض المخلوقين بحض إرادتهم بالقرب إلى الله تعالى.
راجع: اللباب في تفسير الكتاب، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، نشر دار فراق، قم، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ: ج ١، ص ٣٣٩.

المقدمة الثالثة: ثبت في محله أيضاً أن الإنسان بعقله - الذي هو الرسول الباطن والحجة الباطنة كما جاء في الروايات^(١) - لا يستطيع أن يصل إلى الغاية المطلوبة، وأن يشرع لنفسه الأحكام التي تساعد في الوصول إلى تلك الغاية، وإن كان بإمكانه إدراك جملة من الكليات والأمور العامة، كإدراك أصل التكليف، إلا أنه لا يمكنه إدراك تفاصيل هذا التكليف والأحكام التي يحتاجها للوصول إلى تلك الغاية المرسومة له في عالم الخلق.

ومن هنا يبرز وجه الحاجة إلى النبوة العامة لهداية الخلق وتحديد التكاليف والأحكام الشرعية من أجل الوصول إلى تلك الغايات.

في ضوء هذه المقدمات يتضح: أن الإنسان عبد ومخلوق لله تعالى، وأنه لم يخلق سدى، وأن الله أرسل له الأنبياء والرسل بالدين والشرائع، فلا بد أن يطبق الإنسان عمله على وفق أحكام ذلك الدين وتلك الشريعة التي نزلت من عند الله تعالى؛ لأنه خالق الإنسان، وعارف بما يصلحه وما يفسده.

ومن هنا تبرز الحاجة إلى علم يعنى بهذا الأمر، وهو ما سيتناوله المصنف في بداية الحلقة الأولى تحت عنوان كلمة تمهيدية.

وقبل الدخول في شرح هذه الحلقة لابد من الإشارة إلى أنه ينبغي للطالب أن يطلع أولاً على مقدمة المصنف لهذه الحلقات، وكذلك على كتابه (المعالم الجديدة للأصول).

ضرورة الاطلاع على مقدمة المصنف

إنّ هناك جملة من الكتب الدراسية المتبّعة في الحوزات العلمية لدراسة

(١) في وصية الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) إلى هشام بن الحكم: «يا هشام إن الله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة (عليهم السلام) وأما الباطنة فالعقول» انظر: الأصول من الكافي، الكليني، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ: ج ١، ١٦، ح ١٢.

علم الأصول تبدأ بكتاب معالم الدين^(١)، ثم كتاب القوانين^(٢)، ثم فرائد الأصول^(٣)، ثم كفاية الأصول^(٤).

وقد وُضعت هذه الكتب لمرحلة تسمى «مرحلة السطح»^(٥)، ولا يمكن الانتقال إلى مرحلة «بجث الخارج» إلا بعد الانتهاء من دراستها.

إلا أن المصنّف (قدس سره) له بعض الملاحظات على هذه الكتب، ذكرها في مقدّمة هذه الحلقة، وأفاد: بأن هناك جملة من المبرّرات التي تدعونا إلى استبدالها بكتب دراسية أخرى تقوم مقامها، وتهيئ الطالب للوصول إلى مرحلة «بجث الخارج».

ثم بيّن المميزات والخصوصيات التي تتوفّر عليها «الحلقات الثلاث» والتي تفتقدها تلك الكتب الدراسية القديمة.

من هنا تتّضح ضرورة وأهميّة الاطلاع على هذه المقدّمة قبل الدخول إلى دراسة «الحلقات الثلاث» لمعرفة سبب استبدال تلك الكتب القديمة بهذه الحلقات التي وضعها الأستاذ الشهيد (قدس سره).

ولا يخفى أن السيد الشهيد (قدس سره) وضع قبل هذه الحلقة كتاباً بعنوان «المعالم الجديدة»^(٦)، وبينه والحلقة الأولى عموم وخصوص من وجه، لاشتراكهما في جملة من البحوث، واختصاص كل واحد منهما بأبحاث لم يتناولها الآخر، فقد اختصّ كتاب «المعالم الجديدة» بجملة من البحوث

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ حسن نجل الشهيد الثاني زين الدين العاملي، المتوفّى ١٠١١ هـ.

(٢) قوانين الأصول للميرزا أبو القاسم القمي، المتوفّى ١٢٣١ هـ.

(٣) فرائد الأصول للشيخ مرتضى الأنصاري المتوفّى ١٢٨١ هـ.

(٤) كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراساني، المعروف بالآخوند، المتوفّى ١٣٢٨ هـ.

(٥) تبدأ الدراسة الحوزوية بمرحلة المقدّمات، ثمّ السطح، ثمّ البجث الخارج.

(٦) سئل السيد الشهيد (قدس سره) عن الفرق بين كتاب المعالم الجديدة والحلقة الأولى، فقال (قدس سره): «بينهما عموم وخصوص من وجه».

١٠..... شرح الحلقة الأولى

المرتبطة بالتطور التاريخي لعلم الأصول، واختصّ «الحلقة الأولى» بجملة من البحوث لم يتناولها كتاب «المعالم الجديدة».

والحريّ بالطالب أن يراجع في «الحلقة الأولى» ما يناظرها من بحوث في كتاب «المعالم الجديدة»، وذلك لأنّ جملة من البحوث المجلّة في أحدهما مفصّلة في الآخر، فهي تشكّل عاملاً مشتركاً بينهما.

وكذلك ينبغي الرجوع إلى كتاب «معالم الدين وملاذ المجتهدين» - الذي يمثّل أوّل حلقة دراسية في الدراسات الأصولية القديمة - عند دراسة الحلقة الأولى^(١).

لابدّ من التنويه إلى أن هذه المادة العلمية الماثلة بين يديك -قارئ العزيز- عبارة عن (٢٣) درساً أُلقيت عام (١٤٠٦ هـ) على ثلثة من طلبة العلوم الدينية، وقد بذلنا قصارى جهدنا على إخراجها بجلّتها الجديدة، تسهيلاً على الطالب لتناولها، وحرصاً ممّا على نشر آثار أستاذنا سماحة آية الله المحقق السيد كمال الحيدري - حفظه الله -.

تلخّص عملنا بالتحريّر وصياغة العبارة، وإضافة العناوين، والهوامش، إيماناً بما تقتضيه هذه المحاولة التي تحاشينا فيها الارتفاع بسقف الحلقة الأولى عمّا أريد لها، فأردنا أن تبقى الحلقة الأولى حلقة أولى، ولذا ارتأينا إيكال الطالب إلى دراسات متقدمة.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر والامتنان لسماحة السيد الأستاذ - أمد الله في عمره - لما أولاني من وقته ونصحه وإرشاداته في إخراج هذا الكتاب، أسأل الله العليّ القدير أن ينفع به الإسلام وأهله.

٢٠ محرم الحرام/١٤٣٢ هـ

الشيخ سعد الغنامي

(١) أشار المصنّف (قدس سره) إلى هذه النكتة في إرشاداته التي كان يوجّهها إلى الطلاب.

مقدمة المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

وبعد فان الدراسات العلمية لعلم أصول الفقه تمرّ في مناهج الحوزة عادة بمرحلتين، إحداهما: تمهيدية وهي ما تسمّى بمرحلة السطح. والأخرى: المرحلة العالية وهي ما تسمّى بمرحلة الخارج. وتتخذ هذه الدراسة في مرحلتها التمهيدية أسلوب البحث في كتب معيّنة مؤلّفة في ذلك العلم؛ يدرسها الطالب على يد الأساتذة الأكفاء، ليتهيأ من خلال ذلك لحضور أبحاث الخارج.

وقد جرى العرف العامّ في حوزاتنا جميعاً على اختيار «المعالم» و«القوانين» و«الرسائل» و«الكفاية» كتباً دراسية للمرحلة المذكورة، وهذا عرف جرت عليه مناهج الحوزة منذ أكثر من نصف قرن ولم يطرأ تغيير ملحوظ باستثناء تضاؤل دور كتاب القوانين من بين هذه الكتب الأربعة ككتاب دراسي بالتدرّج، وانصراف عدد كبير من الطلبة في الفترة الأخيرة عن دراسته، واستبداله بكتاب «أصول الفقه» كحلقة وسيطة بين المعالم وكتابي «الرسائل» و«الكفاية».

والحقيقة أن الكتب الأربعة المتقدمة الذكر لها مقامها العلمي، وهي -على العموم- تعتبر حسب مراحلها التاريخية كتباً تجديدية ساهمت إلى درجة كبيرة في تطوير الفكر العلمي الأصولي على اختلاف درجاتها في هذه المساهمة، وقد يكون اختيار هذه الكتب الأربعة كتباً دراسية نتيجة عامل مشترك وهو ما أثاره كل واحد منها عند صدوره من شعور عميق لدى

العلماء بأهميته العلمية وما اشتمل عليه من أفكار ونكات، هذا إضافة إلى ما تميّزت به بعض تلك الكتب من إيجاز للمطالب وضغط في العبارة كالكفاية مثلاً.

وقد أدّت هذه الكتب الأربعة - مشكورة - دوراً جليلاً في هذا المضمار، وتخرّج من حلقاتها الدراسية خلال نصف قرن الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سلّمهم إلى أبحاث الخارج. ولا يسعنا في هذا المجال إلا أن نستشعر - بعمق - بما لأصحاب هذه الكتب الأبرار (قدس الله أسرارهم الزكية) من فضل عظيم على الحوزة ومسيرتها العلمية، ومن جميل لا يمكن أن ينساه أيّ شخص عاش على موائد تلك الأفكار الحافلة ونهل من غير علومها، ونحن - إذ نقول هذا - نبتهل إلى المولى سبحانه أن يتغمّد مؤلّفي هذه الكتب من علمائنا الأعلام بعظيم رحمته، ويشيهم بأفضل ثواب المحسنين.

غير أن هذا لا يحول دون أن نحاول تطوير الكتب الدراسية وتحسينها إذا وُجدت مبررات تدعو إلى ذلك، وأمكن وضع كتب دراسية أكثر قدرة على أداء دورها العلمي في تنمية الطالب وإعداده للمرحلة العليا.

و قد كنّا منذ زمن نجد أكثر من سبب يدعو إلى التفكير في استبدال هذه الكتب بكتب أخرى في مجال التدريس، لها مناهج الكتب الدراسية بحق، وأساليبها في التعبير وشرائطها. ومبررات التفكير في هذا الاستبدال وإن كانت عديدة ولكن يمكن اختصارها في مبررات أساسية محددة كما يلي:

المبرر الأول: أن هذه الكتب الأربعة تمثّل مراحل مختلفة من الفكر الأصولي. فالمعالم تعبّر عن مرحلة قديمة تاريخياً من علم الأصول، والقوانين تمثل مرحلة خطاها علم الأصول واجتازها إلى مرحلة أعلى على يد الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام، والرسائل والكفاية نفسها نتاج أصولي يعود لما قبل مائة سنة تقريباً، وقد حصل علم الأصول بعد الرسائل والكفاية على

خبرة مائة سنة تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيال متعاقبة من العلماء المجددين، وخبرة ما يقارب مائة سنة من البحث العلمي الأصولي جديرة بأن تأتي بأفكار جديدة كثيرة وتطور طريقة البحث في جملة من المسائل وتستحدث مصطلحات لم تكن؛ تبعاً لما تتكون من مسالك ومبانٍ، ومن الضروري أن تنال الكتب الدراسية حظاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطورات والمصطلحات؛ لئلا يفاجأ بها الطالب في بحث الخارج دون سابق إعداد.

و هكذا يوجد الآن فاصل معنوي كبير بين محتويات الكتب الدراسية الأربعة وبين أبحاث الخارج، فبينما بحث الخارج يمثل حصيلة المائة عام الأخيرة من التفكير والتحقيق، ويعبر بقدر ما يتاح للأستاذ من قدرة عن ذروة تلك الحصيلة، نجد أن كتب السطح تمثل في أقربها عهداً الصورة العامة لعلم الأصول قبل قرابة مائة عام، ساكنة عن كل ما استجد خلال هذه الفترة من أفكار ومصطلحات.

ونذكر على سبيل المثال لما استجد من مطالب: أفكار باب التراحم، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقة بتعميقاته وتفريعاته في مسائل قيام الإمارات مقام القطع الموضوعي وحكومة الإمارات على الأصول، ورفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بجعل الحجية، وفكرة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية بآثارها الممتدة في كثير من أبحاث علم الأصول كبحت الواجب المشروط، والشرط المتأخر، والواجب المعلق، وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والوجه الجديد لبحث المعاني الحرفية الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغربية التي تخلقها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب.

فإن هذه المطالب وغيرها مما أصبحت تشكل محاور للفكر الأصولي الحديث هي نتاج الفترة المتأخرة الذي يظل طالب السطوح جاهلاً به تماماً،

إلى أن يواجه أبحاث الخارج وهو لا يملك تصوّرات ابتدائية أو وسطى عن تلك المطالب.

فالطالب لكي يتسلّل من كتب السطح إلى درس الخارج كأنه يُكلّف بطفرة، وبأن يقطع في لحظةٍ مسافةً لم يقطعها علم الأصول خلال تطوره التدريجي إلاّ في مائة عام.

و كأنّ اختيار الكتب الدراسية من مراحل مختلفة للفكر الأصولي نشأ من الشعور بلزوم التدرّج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، ولما كان علم الأصول في وضعه على عهد صاحب المعالم أبسط منه في عهد صاحب القوانين، وفي هذا العهد أبسط منه في عهد الرسائل والكفاية، فقد لوحظ أنّ هذا يحقّق التدرّج المطلوب إذا جعل الكتاب الدراسي الأول نتاج مرحلةٍ قديمة من علم الأصول، وما يتلوه نتاج مرحلة متأخرة، وهكذا. وهذا الشعور يشتمل على حقيقة وعلى خطأ.

أما الحقيقة فهي لزوم التدرج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، وأما الخطأ فهو أنّ هذا التدرج لا ينبغي أن يكون منتزعاً من تاريخ علم الأصول ومعبراً عما مرّ به هذا العلم نفسه من تدرّج خلال نموه، لأنّ هذا يكلّف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكار لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي.

وإنما الوضع الصحيح في الكتب الدراسية الذي يشتمل على التدرج المطلوب، هو أن تتجه هذه الكتب جميعاً على اختلاف مراحلها الدراسية لعرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكار وتحقيقات ومصطلحات، ولكن بدرجات من العرض تختلف من ناحية الكمّ أو الكيف، أو من الناحيتين معاً، والاختلاف في الكمّ يعني التفاوت في المقدار المعطى من الأفكار، فبدلاً عن استعراض خمسة اعتراضات على الاستدلال بآية النبأ - مثلاً - يبدأ في

الحلقة الأولى باعتراض أو اعتراضين ثم يُستعرض عدد أكبر من الاعتراضات في حلقة تالية، والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجة عمق ما يطرح من فكرة، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقة مثلاً، يعرض في حلقة ابتدائية عرضاً ساذجاً بدون تعميق، ثم يعمق في حلقة لاحقة، فيعرض على نحو يميّز فيه بين التنزيل والاعتبار، وقد يعرض في حلقة أخرى حينئذ على نحو المقارنة بين هذين النحويين في النتائج والآثار.

المبرر الثاني: أن الكتب الأربعة السالفة الذكر - على الرغم من أنها استعملت ككتب دراسية منذ أكثر من خمسين عاماً - لم تؤلف من قبل أصحابها لهذا الهدف، وإنما ألفت لكي تعبّر عن آراء المؤلف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة، وفرق كبير بين كتاب يضعه مؤلفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتاب يؤلفه ليعبّر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكار وتحقيقات، لأن المؤلف في الحالة الأولى يضع نصب عينيه الطالب المبتدئ الذي يسير خطوة فخطوة في طريق التعرف على كنوز هذا العلم وأسراره، وأما في الحالة الثانية فيضع المؤلف في تصوّره شخصاً نظيراً له مكتملاً من الناحية العلمية ويحاول أن يشرح له وجهة نظره ويقنعه بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمي.

ومن الواضح أن كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً مهما كانت قيمته العلمية وإبداعه الفكري، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسية المتقدمة الذكر غير صالحة للقيام بهذا الدور على جلاله قدرها العلمي لأنها ألفت للعلماء والناجزين لا للمبتدئين والسائرين.

فمن هنا لم يُحرص في هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلمية المؤلفة للعلماء على إبراز كل خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء أو البداية، لوضوحها لدى

العالم، غير أن الصورة حينئذ تصبح غير واضحة في ذهن الطالب. وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكرة نذكر: أنه بُحث في التبدي والتوصلي عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، وفُرع عليه أن التبدي لا يتميز عن التوصلي في مرحلة الأمر بل في مرحلة الغرض؛ إذ لا يستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً لأن البيان المدرسي بحاجة - لتكميل الصورة في ذهن الطالب - إلى إضافة عنصرين آخرين تركا لوضوحهما؛ أحدهما: أن قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر.

والآخر: أن الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم، لا الملاك والغرض، وأن استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض، فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

و مثال آخر من باب التزاحم: فإنَّ جُلَّ أحكام هذا الباب مبنية على أخذ القدرة شرطاً في التكليف، وعدم كونه دخيلاً في الإدانة والمنجزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضَّح الربط المذكور بل بقي مستتراً.

وأيضاً أبرزت كيفية دلالة المطلق على الإطلاق بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيد على أخذ القيد في الموضوع كذلك، وإنما بُحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيد وكيفية علاج التعارض بينهما. ومن هنا لم يراع فيها أيضاً ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسية من التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقد، ومن الأسبق رتبةً إلى

المتأخر، بحيث تعرض المسألة المتفرّعة ذاتاً في تصوّراتها على حيثيات مسائل أخرى بعد أن تكون تلك الحيثيات قد طرحت وبُحِثت.

وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكرة: لاحظ بحث توقّف العموم على إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول، فإنّ تصوّر هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصوّر مقدمات الحكمة ووظيفتها، بينما يذكر ذلك البحث في العامّ والخاصّ وتذكر مقدمات الحكمة بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد.

ولاحظ أيضاً الشرط المتأخر للحكم مثلاً، فإنّ تصوّر المشكلة فيه وتصورّ حلولها مرتبط بمجموعة أفكار عن الواجب المشروط، وطريقة السير من البسيط إلى المعقّد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار على عرض مشكلة الشرط المتأخر وبُحِثها، بينما وقع العكس في الكفاية وغيرها. ومثال آخر: أنّ تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعدة أجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع، فإذا بُحِثت هذه القاعدة بعد افتراض تصوّر مسبق عن التخيير المذكور، كان فهمها للطالب وتصورّها أيسر.

و من هنا لم يراع فيها ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسية من توفير فهم مسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدّعى في مسألة أخرى والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأصولية لها.

فالإطلاق ومقدمات الحكمة تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب، وإثبات دلالاته على العينية والتعينية والنفسيّة، وإثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها على المفهوم وهكذا، مع أنّ الطالب في الكتب القائمة لا يُعطى فكرة عن الإطلاق ومقدمات الحكمة إلّا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم وأحكام التعارض - بما فيها قواعد الجمع

العرفي - قد تدخل في علاج كثير من ألوان التعارض بين الأدلة اللفظية المستدل بها على حجية أمانة أو أصل من الأصول فيقال مثلاً: (إن دليل وجوب الاحتياط حاكم على دليل البراءة، أو وارد، أو أن دليل البراءة مخصّص) قبل إعطاء تصورات وأفكار محددة عن أحكام التعارض وقواعد الجمع بين الأدلة التي لا تقع إلا في نهاية أبحاث الأصول... ومسألة اقتضاء النهي للبطالان تدخل عندهم في اقتناص الثمرة من بحث الضد، إذ جعلوا ثمرة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بطلان العبادة، وفي اقتناص الثمرة من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي، إذ جعلوا ثمرة هذا البحث بطلان العبادة بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، مع أن الطالب لا يدرس مسألة اقتضاء النهي للبطالان ولا يأخذ عنها تصوّراً علمياً إلا بعد الفراغ عن مسألتي الضد والامتناع، وهكذا إلى كثير من هذه النظائر.

و من هنا لم يحرص أيضاً على إبراز الثمرة بكثير من المطالب التي يتبين من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض، فأهملت في كثير من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأصولية ولم يتعرض لها إلا بقدر ما يحتاج إليه في مقام الاستدلال على مطلب أو إبطاله، فبحث - مثلاً - المعنى الحرفي وجزئيته وكليته، ولكن لم يُربط ذلك بالتمسك بالإطلاق في المعاني الحرفية، وظلّ الطلبة يكرّرون أن البحث في المعاني الحرفية لا أثر له، وبحث الوجوب التخييري والكفائي بحثاً تحليلياً، ولكن لم يربط ذلك بأثره في التمسك بالإطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعية الواجب، وبدا كأنه بحث تحليليّ بحث.

ومن هنا لم يُحرص أيضاً على وضع كثير من النكات والمباحث في موضعها الواقعي وبصيغةٍ تتناسب مع كليتها وأهميتها، وإثما دُست دسّاً في مقام علاج مشكلة، أو دفع توهم، أو أثيرت من خلال تطبيقٍ من تطبيقاتها.

ومن الواضح أن العالم الممارس يستطيع من خلال ذلك أن يضع النكتة في موضعها الواقعي ويعطيها حدودها المناسبة، ولكن قلّما يتاح ذلك للطالب فيبقى فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدودة.

خذ مثلاً على ذلك: أركان تنجيز العلم الإجمالي الأربعة التي عرضناها في الحلقة الثانية، فإنّ الكتب التي تتحدّث عنها حينما تناولت منجزية العلم الإجمالي لم تضع لها أركانها بصيغها الفنية العامة، وإنما عقدت تشبيهات كحالات جزئية طبّقت من خلالها ضمناً تلك الأركان إثباتاً ونفيّاً، وفي حالة من هذا القبيل لن يخرج الطالب غالباً بصورة محدّدة ورؤية واضحة لهيكل تنجيز العلم الإجمالي بما يشتمل عليه من قواعد وأركان.

و من هنا لم يحرص أيضاً على اجتناب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها، لأن الحديث في تلك الكتب مع العالم لا مع الطالب، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء، ولهذا نجد في الصفحة الأولى من الكفاية استعمال مصطلح حجّية الظنّ بناءً على تقرير دليل الانسداد على الحكومة، وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلاّ في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

المبرر الثالث: وهو أيضاً ناتج عن الحالة العامة التي لوحظت في المبرر السابق، وهي أن المؤلفين كانوا يكتبون لأمثالهم لا للمبتدئين.

وحاصل هذا المبرر: أن المقدار الذي ينبغي أن يعطى من الفكر العلمي الأصولي في مرحلة السطح يجب أن يحدد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحلة تكوين ثقافة عامة عن علم الأصول لمن يريد أن يقتصر على تلك المرحلة، والإعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس، وهذا هو أهمّ الغرضين. فلا بد إذن أن يكون المعطى بقدر يكفل ثقافة عامة تحقّق هذا الإعداد، وتوجد في الطالب فهماً مسبقاً بدرجة معقولة لما سوف يتلقّى درسه من مسائل، ومرتبة من

العمق والدقة تتيح له أن يهضم ما يواجهه في أبحاث الخارج من أفكار دقيقة موسّعة وبناءات فكرية شامخة. ومن الواضح أن هذا يكفي فيه أن تتوفر الكتب الدراسية على إعطاء علم الأصول بهيكلة العام، ولا يلزم أن يمتد البحث في تلك الكتب إلى التفريعات الثانوية ويتلقّى وجهات نظر فيها، بل الأفضل أن تترك هذه التفريعات على العموم إلى أبحاث الخارج ما دامت المفاتيح التي سوف يتسلّمها الطالب كافية لمساعدته على الدخول فيها بعد ذلك مع أستاذ بحث الخارج.

وعلى هذا الأساس نرى من المهم أن يحصل الطالب على تصورات شبه معمّقة عن الأحكام الظاهرية، وطريقة الجمع بينها وبين الواقع، والفرق بين الأمارات والأصول، وسنخ المجعول في أدلة الحجية، وأثر ذلك على أبواب مختلفة كباب حكومة الأمانة على الأصل، وحكومة الاستصحاب على البراءة، وقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي، لأن هذه الأفكار تعتبر أساسية بالنسبة إلى الهيكل العام لعلم الأصول.

وأما أن يحاط الطالب علماً بأن استصحاب عدم التذكية - مثلاً - حاكم على أصالة البراءة ويستترق من ذلك إلى بحث طويل ومعتمّق في نفس جريان استصحاب عدم التذكية وموارد جريانه في الشبهات الموضوعية والحكمية، فهذا مما لا يدخل في نطاق الغرض من مرحلة بحث السطح.

هذا فضلاً عن الاستطرادات التي وقعت فيها تلك الكتب كاستطرادها للحديث عن قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» ونحو ذلك، أو التوسّعات التي تزيد عن الحاجة لمرحلة السطح في استعراض الأقوال ونقل الأدلة، واستيعاب النقض والإبرام، حتى بلغت الأقوال التي أحصاها الشيخ في الرسائل في الاستصحاب وبحث كل واحد منها بحثاً مفصلاً أربعة عشر قولاً.

المبرر الرابع: أنّ الطريقة المتّبعة في تحرير المسائل وتحديد كل مسألة

بعنوان من العناوين الموروثة تاريخياً في علم الأصول لم تعد تعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً، وذلك لأن البحث الأصولي من خلال اتساعه وتعمقه بالتدريج - منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا- طرح قضايا كثيرة جديدة ضمن معالجته للمسائل الأصولية الموروثة تاريخياً، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحية الفنية ومن الناحية العملية معاً أهم من جملة من تلك المسائل الموروثة، بينما ظلّت هذه القضايا تحت الشعاع ولا تبرز إلا بوصفها مقدمات أو استطرادات في مباحث تلك المسائل.

ويمكنك أن تلاحظ بهذا الصدد المباحث العقلية التي أدرجت في الجزء الأول من الكفاية تحت عناوين (البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) و(الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده) وهكذا، فإن هذه العناوين باعتبار كونها تاريخية وموروثة في علم الأصول استأثرت بالمسائل المبحوثة، مع أنه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثير من القضايا العقلية المهمة التي بقيت بلا عنوان، وكأنها مجرد أبحاث تهيدية أو استطرادية، ف«إمكان الشرط المتأخر أو استحالته» و«إمكان الواجب المعلق أو استحالته» و«ضرورة تقييد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم وعدم جواز تضييع المقدمات المفوتة» إلى غير ذلك من القضايا بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخية، بينما كل واحدة منها تشكل بحثاً أصولياً مهماً من الناحية الفنية ومن ناحية ترتب الثمرة الأصولية، ولا تقل أهمية عن تلك المسائل التاريخية الموروثة بل قد تكون أهم منها.

فالأصوليون - مثلاً - حاروا في كيفية تصوير الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، مع أنهم لم يتوصّلوا إلى أفكارهم عن الواجب المعلق أو الشرط المتأخر ونحوهما إلا لتحقيق ثمرات عملية واضحة، ومع هذا حشروا كل هذه الأفكار ضمن تلك المسألة التي لا يعرفون كيف

يوضحون ثمرتها العملية، وضاعت بذلك على الطالب قيمة تلك الأفكار ومغزاها العملي، حتى أن كثيراً من الطلبة يرون أن التوسع في داخل المسألة التي ليس من الواضح أن لها ثمرة عملية مجرد تطويل وتوسيع لعملية لغو لا مبرر له، بل إن هذا الحشر في كثير من الأحيان يؤدي إلى إيجاءات خاطئة.

فمثلاً: مشكلة المقدمات المفوتة ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري، وفرّعت على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي في الإطلاق والاشتراط، وهذا يوحى بالارتباط، مع أن مشكلة المقدمات المفوتة مشكلة قائمة تحتاج إلى تفسير واكتشاف قانونها الأصولي سواء قلنا بالوجوب الغيري أو لا، فهي ترتبط بالمسؤولية المولوية تجاه المقدمة وهي مسؤولية لا شك فيها ولا شك في تبعيتها لفعالية الوجوب النفسي سواء كانت هذه المسؤولية عقلية بحتة ومن تبعات محركية الوجوب النفسي أو كانت مشتملة على ما يسمّى بالوجوب الغيري.

هذه هي أهم المبررات التي تدعو إلى التفكير بصورة جادة في استبدال الكتب الدراسية القائمة والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس على الرغم من قدسيّتها العلمية والتأريخية.

وقد صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة عدة محاولات للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسية، وكان من نتاج هذه المحاولات كتاب «مختصر الفصول» كتعويض عن القوانين، وكتاب «الرسائل الجديدة» اختصاراً للرسائل كتعويض عنها، وكتاب «أصول الفقه» كحلقة وسيطة بين المعالم وكتابي الرسائل والكفاية. وهي محاولات مشكورة وتمثل جهوداً مخلصاً في هذا الطريق، وقد يكون أكثرها استقلالية وأصالة هو المحاولة الثالثة باعتبارها تصنيفاً مستقلاً وليس مجرد اختصار لكتاب سابق، ولكنها لا تفي مع ذلك بالحاجة لعدة أسباب:

منها: أنها لا يمكن الاقتصار عليها في السطح والاكتفاء بها عن جميع الكتب الدراسية الأصولية وإنما هي مرشحة لتكون الحلقة الوسيطة بين المعالم وكتابي الكفاية والرسائل على ما يبدو من ظروف وضعها، ومن الواضح أن هذا أشبه ما يكون بعملية الترفيع، فهي وإن حرصت على أن تعطي للطالب غالباً الأفكار الحديثة في علم الأصول بقدر ما أتيح للمؤلف إدراكه واستيعابه، ولكنها تصبح قلقة حين توضع في مرحلة وسطى، فيبدأ الطالب بالمعالم ليقرأ أفكاراً أصولية ومناهج أصولية في البحث وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين، ثم ينتقل من ذلك فجأة وبقدرة قادر ليلتقي في (أصول الفقه) أفكاراً أصولية حديثة مستقاة من مدرسة المحقق النائيني على الأغلب، ومن تحقيقات المحقق الأصفهاني أحياناً، وبعد أن يفترض أن الطالب فهم هذه الأفكار نرجع به خطوة إلى الوراء ليلتقي في الرسائل والكفاية بأفكار أقدم تاريخياً بعد أن نوقش جملة منها في الحلقة السابقة واستبدلت جملة منها بأفكار أمتن. وهذا يشوِّش على الطالب مسيره العلمي في مرحلة السطح ولا يجعله يتحرك في الاتجاه الصحيح.

ومن هنا: أن «أصول الفقه» على الرغم من أنه غير من المظهر العام لعلم الأصول - إذ قسمه إلى أربعة أقسام بدلاً عن قسمين، وأدرج مباحث الاستلزامات والاقتضات في نطاق المباحث العقلية بدلاً عما درج عليه المؤلفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ - ولكن هذا لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكتب السابقة إلى مجاميع، فقد صُنِّفت في أربع مجاميع كما أشرنا بدلاً عن مجموعتين، ولم يمس هذا التصرف جوهر تلك المسائل ولم يستطع أن يكتشف - مثلاً - في مقدمات مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مسائل أصولية لها استحقاقها الفني لأن تُعرض كمسائل أصولية في نطاق الأدلة العقلية.

وهكذا اقتصر التغيير على المظهر ولم يتجاوزه إلى الجوهر. ومنها: أن الكتاب لا تعبّر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كفاءً وكماً أو عن مستويات متقاربة، بل إن الكتاب في بعض مباحثه يتوسّع ويتعمق، بينما يختصر ويوجز في مباحث أخرى.

فلاحظ - مثلاً - ما يشتمل عليه من تحقيق موسّع فيما يتصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيّد، وما يشتمل عليه من توسّع وإطناب في مباحث الحسن والقبح العقليين، وما يشتمل عليه من توسّع كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضى، بل الملحوظ في كثير من بحوث الكتاب أنّه لا تنسيق بينها وبين بحوث الكفاية التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخطّ الدراسي، فجملة من المسائل تعرض بنحو أوسع مما في الكفاية وأعمق لا يبقى مبرراً لدراسة المسألة نفسها من جديد في الكفاية، وجملة أخرى من المسائل تعرض موجزة أو ساذجة على نحو يبقي للكفاية قدرتها على إعطاء المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أن الاستبدال يجب أن يتمّ بصورة كاملة فيعوض عن مجموعة الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً بمجموعة أخرى مصمّمة بروح واحدة، وعلى أسس مشتركة، وعلى ثلاث مراحل، وهذا ما قمنا به - بعون الله وتوفيقه - آخذين بعين الاعتبار النقاط التالية:

أولاً: إنّ الهدف الذي جعلنا على عهدة الحلقات الثلاث تحقيقه وصمّمناها وفقاً لذلك، هو ما أشرنا إليه سابقاً من إيصال الطالب إلى مرحلة الإعداد لبحث الخارج وجعله على درجة من الاستيعاب للهيكل العام لعلم الأصول، ومن الدقّة في فهم معالمة وقواعده تمكّنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضمًا جيداً.

ولهذا حرصنا على أن نطرح في الحلقات الثلاث أحدث ما وصل إليه

علم الأصول من أفكار ومطالب، من دون تقيّد بما هو الصحيح من تلك الأفكار والمطالب، لأن الإعداد المذكور لا يتوقّف على تلقّي الصحيح بل على الممارسة الفنيّة لتلك الأفكار، وإن كنا آثرنا اختيار الصحيح كلّما لم نجد محذوراً منهجياً وتدرسياً في ذلك، ولكننا أحياناً طرحنا وجهات نظر غير صحيحة وإن كانت حديثة، لأن طرح وجهة النظر الصحيحة لم يكن بالإمكان أن يتمّ إلا من خلال طرح وجهة النظر غير الصحيحة ومناقشتها، ومستوى الحلقة لا يتحمّل استيعاب كل ذلك، فاقصرنا على إعطاء وجهة النظر غير الصحيحة مؤجّلين إعطاء وجهة النظر النهائيّة إلى حلقة تالية أو إلى أبحاث الخارج. ومن هنا لا يمكن التعرف على آرائنا النهائيّة من خلال هذه الحلقات حتى ولو صيغ بيان الرأي فيها صياغة تدلّ على التّبني والارتضاء.

ثانياً: إنّ الحلقات الثلاث تحمل جميعاً منهجاً واحداً تستوعب كل واحدة منها علم الأصول بكامله ولكنها تختلف في مستوى العرض كمّاً وكيفاً وتدرج في ذلك، فيعطى لطالب الحلقة الأولى أو الثانية قدر محدّد من البحث في كل مسألة، ويؤجل قدر آخر من المسألة إلى الحلقة التالية، وهذا التأجيل يقوم، إما على أساس تقدير قابلية استيعاب الطالب وتفادي تحميله ما يفوق هذه القابلية، أو على أساس أنّ القدر الآخر مبنيّ على مطالب ونكات متواجدة في مباحث أخرى من المسائل الأصولية ولم تعطّ فعلاً للطالب، فيؤجّل ذلك القدر من المسألة إلى أن يعطى للطالب هذه النكات التي يرتبط ذلك القدر بها.

ولم يتمثّل التدرّج في العرض في كل حلقة بالنسبة إلى سابقتها، بل تمثّل أيضاً في نفس الحلقة الواحدة وفقاً لنفس الأسباب من الناحية الفنيّة، فالحلقة الثانية تتصاعد بالتدرّج والحلقة الثالثة يعتبر الجزء الثاني منها أعلى درجة

من الجزء الأول، لأن الطالب كلما قطع شوطاً أكبر في الدراسة تعمق ذهنياً من ناحية، وازداد استيعاباً للمطالب الأصولية من ناحية أخرى، وذلك يرشحه لتقبل المزيد من التحقيق فيما يرتبط بتلك المطالب، ويتوقف عليها من نكات المسائل الأخرى وحيثياتها.

ثالثاً: إنا لم نجد من الضروري حتى على مستوى الحلقة الثالثة استيعاب كل الأدلة التي يستدل بها على هذا القول أو ذلك. فبالنسبة إلى أصل البراءة والاحتياط - مثلاً - لم نُحِط بكل الآيات والروايات التي استدل بها على هذا أو ذلك، لأن هذه الإحاطة إنما تلزم في بحث الخارج أو في تأليف مخاطب به العلماء من أجل تكوين رأي نهائي، فلا بد حينئذ من فحص كامل، وأما في الكتب الدراسية لمرحلة السطح فليس الغرض منها - كما تقدم - إلا الثقافة العامة والإعداد، وعلى هذا الأساس كنا نؤثر في كل مسألة الأدلة ذات المغزى الفني، ونهمل ما لا يكون له محصل من الناحية الفنية.

رابعاً: إنا تجاوزنا التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية، وأبرزنا ما استجد من مسائل وأعطيناها عناوينها المناسبة. وأما بالنسبة إلى التصنيف الموروث للمسائل الأصولية إلى مجموعتين، وهما مباحث الألفاظ والأدلة العقلية فلم نجد مبرراً للعدول عن التصنيف الثنائي إلى مجموعتين إلى تصنيف آخر، ولكن أدخلنا تعديلاً عليه يجعل المجموعتين هما مباحث الأدلة ومباحث الأصول العملية، ثم صنفنا المجموعة الأولى إلى الدليل الشرعي والدليل العقلي، وقسمنا الكلام في الدليل الشرعي إلى البحث في الدلالة، والبحث في السند، والبحث في حجية الظهور، كل ذلك من أجل تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط وما يقع فيها من تصنيف للمواقف، فكما أن عملية الاستنباط تشمل على مرحلتين مترتبتين، وهما: الأدلة والأصول كذلك البحث في علم الأصول يصنف إلى هذين

الصنفين، وكما أن الفقيه في مجال الأدلة تارة يستدلّ بالدليل الشرعي وأخرى بالدليل العقلي كذلك علم الأصول يبحث الأدلة الشرعية تارة والأدلة العقلية أخرى، وكما أن الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلم عنه دلالةً وسنداً وجهة كذلك علم الأصول يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي.

وهذا الحرص على تطبيق التصنيف الأصولي للقواعد على عملية الاستنباط قد لا يكون له مغزى من الناحية الفنية البحتة، ولكنه مهم من الناحية التربوية وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الأصولية بمواقعها المحددة في عملية الاستنباط، وهذا يمتاز على التصنيف الثنائي المشهور، ويمتاز على التصنيف الرباعي الذي اقترحه المحقق الأصفهاني وسار عليه كتاب (أصول الفقه) إذ في كلا التصنيفين تُفصل حجية الظهور وحجية السند عن أبحاث الدلالة بينما الجهات الثلاث متلاحمة مترابطة في عملية الاستنباط، فلكي يوحى التصنيف بصورة للقواعد الأصولية تتفق مع مواقعها في عملية الاستنباط لا بدّ من اتباع ما ذكرناه.

خامساً: إنّنا لاحظنا في استعراضنا لآحاد المسائل - ضمن التصنيف المذكور - الابتداء بالبسيط والانتهاج إلى المعقّد، والتدرّج في عرضها حسب درجات تعقيدها وترابطاتها، وحرصنا على أن لا نعرض مسألة إلاّ بعد أن نكون قد استوفينا مسبقاً كل ما له دخل في تحديد التصورات العامة فيها، وأن لا نعطي في كل مسألة من الاستدلال والبحث إلاّ بالقدر الذي تكون أصوله الموضوعية مفهومة بلا حاجة إلى الرجوع إلى مسألة لاحقة.

وقد كلّفنا هذا - في جملة من الأحيان - أن نغيّر ترتيب المسائل من حلقة إلى أخرى، فمثلاً: قدّمنا الكلام عن امتناع اجتماع الأمر والنهي على الكلام عن بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته في الحلقة الثانية، بينما عكسنا المطلب في الحلقة الثالثة، والنكتة في ذلك أن إبراز بعض

النكات في مسألة الوجوب الغيري للمقدمة، يتوقف على فهم مسبق لمسألة الامتناع، من قبيل اقتناص الثمرة بلحاظ أداء القول بالوجوب الغيري لمطلق المقدمة إلى سقوط الحرمة حتى عن المقدمة غير الموصلة لامتناع اجتماع الأمر والنهي، كما أن إبراز بعض النكات في مسألة الامتناع ينبغي أن يكون بعد الإحاطة بحال الوجوب الغيري من قبيل أن امتناع الاجتماع كما يكون في الأمر النفسي مع النهي كذلك في الأمر الغيري مع النهي أيضاً، ففي الحلقة الثانية أبرزنا الثمرة في بحث الوجوب الغيري فناسب تأخيره عن بحث الامتناع، وفي الحلقة الثالثة أبرزنا تعميم الامتناع للأوامر الغيرية فناسب تأخيره عن بحث الوجوب الغيري، وهكذا جاء الترتيب بين المسائل مختلفاً في الحلقتين لنكتة من هذا القبيل أو لنكات أخرى مقارنة.

سادساً: وجدنا أن تعدد الحلقات شيء ضروري لتحقيق المنهج الذي رسمناه لأن إعطاء مجموع الكمية الموزعة للمسألة الواحدة في الحلقات الثلاث ضمن حلقة واحدة تحميل فجائي للطالب فوق ما يطيقه، ويكون جزءاً من تلك الكمية عادةً مبنياً على مسائل أخرى بعد لم يتضح للطالب حالها، بل إننا وجدنا أن تثليث الحلقات شيء ضروري أيضاً على الرغم من أن الحلقة الأولى يبدو أنها ضئيلة الأهمية، وقد يتصور الملاحظ في بادئ الأمر إمكان الاستغناء عنها نهائياً، ولكن الصحيح عدم إمكان ذلك، لأننا بحاجة - قبل أن نبدأ بحلقة استدلالية تشتمل على نقض وإبرام - إلى تزويد الطالب بتصورات عن المطالب والقواعد الأصولية حتى يكون بالإمكان في تلك، الحلقة الاستدلالية أن نضمن استدلالنا ونقضنا وإبرامنا لهذه المسألة أو تلك هذا المطلب الأصولي أو ذلك، ولهذا رأينا أن نضع الحلقة الأولى لإعطاء هذه التصورات العلمية، فيخرج منها الطالب وهو يعرف معنى الظهور التصوري والتصديقي، والأمانة، والأصل، والمنجزية والمعدرية، والمجمل

والمجول، والمعنى الاسمي والحرفي، والحاكم والوارد والمخصّص، والقريضة المتصلة والمنفصلة، والإطلاق والعموم، والفرق بينهما إلى كثير من هذه المصطلحات والمقولات الأصولية التي تحتاج الحلقة الاستدلالية إلى استخدامها باستمرار.

ونضع الحلقة الثانية بوصفها حلقة استدلالية بحق، ولكن بدرجة تناسب معها. وتمثل الحلقة الثالثة المستوى الأعلى من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.

سابعاً: إن كل حلقة وإن كانت تستعرض علم الأصول ومباحثه على العموم ولكن مع هذا قد نذكر بعض المسائل الأصولية أو النقاط في حلقة ثم لا نعيد بحثها في الحلقة التالية اكتفاء بما تقدّم، لاستيفاء حاجة المرحلة - أي مرحلة السطح - بذلك المقدار، وهذا ما وقع - مثلاً - في بحث الطرق التي يمكن استعمالها لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين (عليهم السلام) فإننا استعرضنا أربع طرق في الحلقة الثانية ولم نجد موجباً لإعادة البحث عن ذلك في الحلقة الثالثة.

وإنما نجتمع كل الكمية التي تحتاجها مرحلة السطح في حلقة متقدمة أحياناً لأحد الأسباب: إما لسهولة مفردات الكمية وإمكان تفهّمها من قبل طلبة تلك الحلقة، وإما لوجود حاجة ماسّة إلى تفهّم تلك الكمية بكاملها في تلك الحلقة بالذات لارتباط فهم جملة من مسائلها الأخرى بذلك، وإما للأمرين معاً، كما هو الحال في البحث المشار إليه - أي بحث الطرق لإثبات السيرة المعاصرة - فإنه بحث عرفي قريب من الفهم، وليس طالب الحلقة الثانية بحاجة إلى مران علمي أكبر لاستيعابه، وهو في نفس الوقت يشكّل الأساس لفهم طريقة استدلال الحلقة نفسها بالسيرة على حجّية خير الثقة، وعلى حجّية الظهور، وعلى حجّية الاطمئنان.

ثامناً: إنا لم ندخل على العبارة الأصولية تطويراً مهماً، ولم نتوخَّ أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث وفقاً لأساليب التعبير الحديث، وإنما حاولنا ذلك إلى حد ما في الحلقة الأولى فقط، وأما في الحلقتين الثانية والثالثة فقد حرصنا أن تكون العبارة سليمة ووافية بالمعنى، ولكن لم نحاول جعلها حديثة، ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامة للتعبير المألوف في الكتب العلمية الأصولية، وإن تميَّز عنه بالسلامة والوضوح ووفاء العبارة بالمعنى، وليس ذلك لعدم إيماننا بأهمية تنشئة الطالب الحوزوي على أساليب التعبير الحديث بل لاعتبارين آخرين قدّمناهما على ذلك.

أحدهما: أننا نريد أن نمكّن الطالب تدريجاً من الرجوع إلى الكتب العلمية الأصولية القائمة فعلاً وفهمها، وهذا لا يتأتى إلا إذا خاطبناه بعبارة قريبة من مفردات تلك الكتب، ولقّناه من خلال الحلقات الثلاث المطالب الأصولية بنفس المصطلحات التي تستعملها تلك الكتب، حتى ولو كانت هذه المصطلحات تشتمل على خطأ في تركيبها اللفظي، وأما إذا كتبنا الحلقات الثلاث بأساليب التعبير الحديث ووضعنا بديلاً مناسباً عن المصطلحات القديمة فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه، ويتعسر عليه الرجوع إليها، وهذا يشكل عقبة كبيرة تواجه نموّه العلمي.

وعلى هذا الأساس اكتفينا من التجديد في أساليب التعبير الأصولي بما أنجز في الحلقة الأولى وانتقلنا بالطالب في الحلقتين العاليتين إلى أرضية لغوية قريبة مما هو مألوف في كتب الأصول.

والاعتبار الآخر: أن الكتب الدراسية الأصولية والفقهية المكتوبة باللغة العربية تتميز عن أي كتاب دراسي عربي في العلوم المدنية بأنها كتب لا تختصّ بأبناء لغة دون لغة، وكما يدرسها العربي كذلك يدرسها الفارسي والهندي والأفغاني وغيرهم من أبناء الشعوب المختلفة في العالم الإسلامي،

على الرغم من كونها كتباً عربية، وهؤلاء يتلقون ثقافتهم العربية من المصادر القديمة التي لا تهين لهم قدرة كافية لفهم اللغة العربية بأساليبها الحديثة، فما لم يحصل بصورة مسبقة تطوير وتعديل في أساليب تثقيف هؤلاء وتعليمهم اللغة العربية يصعب اتخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير في الكتب الدراسية الأصولية.

تاسعاً: أشرنا آنفاً إلى أننا حرصنا على سلامة العبارة وإن تكون واضحة وافية بالمعنى، ولكن هذا لا يعني أن تُفهم المطالب من العبارة رأساً، وإنما توخينا الوضوح والسلامة بالدرجة التي تضمن أن تُفهم المطالب من العبارة في حالة دراستها على الأستاذ المختص بالمادة، لأن الكتاب الدراسي لا يطلب منه التبسيط أكثر من ذلك كما هو واضح. نعم يمكن للطالب الأملعي في بعض الحالات أن يمرّ على الحلقة الأولى مروراً سريعاً مع الأستاذ أو يقرأها بصورة منفردة ويراجع الأستاذ في بعض النقاط منها، إلا أن هذا استثناء، والمفروض على العموم أن تدرس الحلقات الثلاث جميعاً.

وبهذا تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً وتتفق مع مناهج الكتب الدراسية الحديثة، فإن الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً لا تحتوي على الصعوبة والتعقيد في الجانب المعنوي والفكري منها فقط، بل إنها تشمل على الصعوبة والتعقيد في الجانب اللفظي والتعبيري أيضاً، ولهذا تجد عادة أن المدرّس حتى بعد أن يشرح الفكرة للطالب تظلّ العبارة مستعصية على الفهم، ويحسّ الطالب بالحاجة إلى عون الأستاذ في سبيل تطبيق تلك الفكرة على العبارة جملةً جملة، وليس ذلك إلا لأن العبارة قد طُعمت بشيء من الإلغاز: إما لإيجازها، أو لالتواء في صياغتها، أو لكلا الأمرين، بينما الكتب الدراسية التي تسير عليها مناهج الدراسة في العالم اليوم لا تحتوي على هذه الصعوبة؛ لأن العبارة فيها وافية، وهذا ما جرينا عليه في

هذه الحلقات، فقد جاءت العبارة فيها وافية بالمراد، لا بمعنى أن الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط بل بمعنى أنه حين يشرح له أستاذه المعنى يجده منطبقاً على العبارة ولا يحسّ في التعبير بالتواء وتعقيد.

عاشراً: أجدني راغباً في التأكيد من جديد على أن تبني وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان في هذه الحلقات لا يدلّ على اختيار ذلك حقاً، كما أن المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثّل الوضع التفصيلي لمباحثنا الأصولية ولا يصل إلى مداها كمّاً أو كيفاً. ومن هنا كان على الراغبين في الاطلاع على متبنيّاتنا الحقيقية في الأصول وعلى نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل أبعادها أن يرجعوا إلى «بحوث في علم الأصول».

بقي أخيراً أن نوجّه بعض الإرشادات إلى الطلبة الكرام الذين أعدت هذه الحلقات الثلاث لهم وإلى أساتذتهم الأعلام وذلك ضمن ما يلي:

أولاً: إنّ المدير بتدريس (الكفاية) قادر على تدريس الحلقات الثلاث جميعاً، كما أنّ القادر على تدريس (المعالم) قادر على تدريس الحلقة الأولى، والقادر على تدريس (أصول الفقه) يقدر على تدريس الحلقة الثانية بدون شكّ فضلاً عن الأولى.

ثانياً: إنّ المرجّح لطلبة الحلقة الثالثة أن يطالعوا - قبل درس كل مسألة فيها - المسألة نفسها من الحلقة السابقة لأن ذلك يساعدهم على سرعة تفهّم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزءاً منه على نفس الطالب المتقدّمة في الحلقة السابقة ولكن بشكل مضغوط وموجز.

كما أنّنا نرجّح لمن يقوم بتدريس الحلقة الثانية أن يطالع - عند التحضير - نفس المبحث من الحلقة الثالثة؛ لأن ذلك يعطيه رؤية أوضح لما يريد أن يتولّى تدريسه.

ثالثاً: إنّ طلبة الحلقة الأولى يناسبهم أن يطالعوا «المعالم الجديدة في

الأصول» لأن هذه الحلقة هي اختصار مع شيء من التعديل والتطوير لكتاب المعالم الجديدة في الأصول، والفارق بينهما أن كتاب المعالم الجديدة حينما وضعناه أدخلنا في حسابنا الهواة أيضاً وحاولنا أن نشرح الأفكار فيه بطريقة تتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجة إلى مدرس، وأما الحلقة الأولى من هذه الحلقات الثلاث فقد وضعناها لطلبة العلم خاصة وافترضنا أنها تُتلقى من خلال الدرس.

رابعاً: إن من المفيد أن يتخذ الطالب من بعض الكتب الدراسية القديمة مراجع له ككتابي (أصول الفقه) و(الكفاية) خلال البحث، وحيث إن المنهجية مختلفة فالمأمول في مدرسي الحلقة الثالثة أن يرشدوا تلامذتهم إلى موضع المسألة التي يدرسونها ومحلّ التعرض لها في كتابي أصول الفقه والكفاية لأن ذلك يوسع من مدارك الطالب ويسرع به نحو النضج العلمي المطلوب.

خامساً: ينبغي للطالب أن يحاول استيعاب شرح الأستاذ وكتابه لكي تنمو لديه ملكة الكتابة العلمية، وترسخ في ذهنه مصطلحات العلم ولغته وأفكاره ويكون أكثر استعداداً لكتابة أبحاث الخارج فيما بعد.

هذا ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا بلطفه، وينفع به طلبتنا وأبناءنا الأعزاء في الحوزات العلمية، وأن ينفعنا به، يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ. والحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

النجف الأشرف

١٨/رجب/١٣٩٧ هـ

محمد باقر الصدر

مقدمة الحلقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

و بعد فان هذه هي الحلقة الأولى من دروس في علم الأصول وضعناها للمبتدئين بدراسة هذا العلم وتتبعها حلقتان أخريان إن شاء الله تعالى ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسة العليا وحضور أبحاث الخارج.

وقد شرحنا في مقدمة هذه الحلقة ما يتعلق بهذه الحلقات الثلاث ومنهجها وطريقة تدريسها إن شاء الله تعالى، ومن الله سبحانه نستمدّ العون والتوفيق.

النجف الأشرف

جمادى الأولى ١٣٩٧ هـ

محمد باقر الصدر

التمهيد

- التعريف بعلم الأصول
- جواز عملية الاستنباط
- الحكم الشرعي وتقسيمه

التعريف بعلم الأصول

كلمة تمهيدية

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنه مسؤولٌ بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه، يُصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة وبين الشريعة الإسلامية، وبتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يُعيّن هذا الموقف العملي، ويعرف كيف يتصرف في كل واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحةً وضوحاً بديهاً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكل أحد، ولما احتاج إلى بحثٍ علميٍّ ودراسةٍ واسعة، ولكن عوامل عديدة، منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع أدت إلى عدم وضوح عددٍ كبير من أحكام الشريعة، واكتنافها بالغموض.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علمٌ يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه.

وهكذا كان. فقد أنشئ علمُ الفقه للقيام بهذه المهمة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يُمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نُطلق عليه اسم عملية استنباط الحكم الشرعي.

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو: علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط، بتعبير آخر.
وتحديد الموقف العملي بدليل، يتم في علم الفقه بأسلوبين:
أحدهما: تحديده بتعيين الحكم الشرعي.
والآخر: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك وتعدُّر تعيينه. والأدلة التي تُستعمل في الأسلوب الأول نسميها بالأدلة، أو الأدلة المحرزة؛ إذ يُحرزُ بها الحكم الشرعي. والأدلة التي تُستعمل في الأسلوب الثاني تسمى بالأدلة العملية، أو الأصول العملية.
وفي كلا الأسلوبين يمارسُ الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي، أي يحدِّدُ الموقفَ العمليَّ تجاهه بالدليل.
وعمليات الاستنباط التي يشتملُ عليها علمُ الفقه بالرغم من تعدُّدها وتنوعها، تشتركُ في عناصر موحدة وقواعدَ عامَّةٍ تدخلُ فيها على تعدُّدها وتنوعها، وقد تطلَّبتُ هذه العناصرُ المشتركةُ في عملية الاستنباط وضعَ علمٍ خاصٍّ بها لدراستها وتحديدها وهيئتها لعلم الفقه، فكان علمُ الأصول.

الشرح

في ضوء ما ذكرنا^(١) من أن الله سبحانه وتعالى واجب بالذات وأنه خالق، وأن ما عداه من الممكنات مخلوقة له، ويقانون وجوب شكر المنعم، ولزوم طاعة العبد لمولاه، يجب على العبد أن يطبق عمله على مقتضى تلك الأحكام النازلة منه تعالى، في جميع المجالات المختلفة والأبعاد المتعددة.

مسؤولية المكلف وضرورة الاجتهاد

مما اختلف به الدين الإسلامي كونه خاتم الأديان السماوية، وأنه أكمل الأديان، كما كتب له البقاء إلى قيام الساعة، للقدرة التي يستطيع بها أن يواكب البشرية إلى قيام الساعة، إلا أن عدم قدرة الإنسان على إدراك تفاصيل الشريعة والأحكام التي يحتاجها تلجئه إلى الأخذ بزمام «الاجتهاد» والذي نعني به: عملية استنباط الحكم الشرعي من المصادر والأدلة المعتبرة. بعبارة أخرى: إن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع السماوية، والإنسان مسؤول عن تطبيق عمله على وفق الشريعة، وهنا لا يخلو الأمر: إما أن تكون هذه الشريعة - بما تنطوي على أحكام لتنظيم حياة الإنسان - واضحة كل الوضوح، وبديهية لا تحتاج إلى تأمل واستدلال، فهنا يعمل بها، ويتم المطلوب.

وأما على فرض كون هذه الشريعة وأحكامها وما يحتاجه الإنسان لتنظيم حياته ليست بذلك الوضوح الذي يستطيع كل إنسان الرجوع إليها

(١) في المقدمة.

٤٠..... شرح الحلقة الأولى

والأخذ بها لتطبيقها في حياته العملية، فبناء على هذا الفرض نحتاج إلى عملية استنباط هذه الأحكام من المصادر الموجودة بأيدينا - كالكتاب والسنة - التي وضعتها الشريعة بنفسها لاستنباط الأحكام الشرعية. وهذا واضح بأدنى تأمل.

أما العوامل التي أدت إلى عدم الوضوح البديهي في أحكام الشريعة، فيمكن الإشارة إلى أهمها:

١- البعد عن مصدر النصّ الشرعي^(١).

٢- الدسّ والتزوير والمجعل والوضع في روايات النبي (صلى الله عليه وآله) وأئمة أهل البيت (عليهم السلام).

٣- التعارض المتراعى بين النصوص الشرعية.

٤- الوضع السياسي الحاكم على زمن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) والذي أدّى إلى عدم بيان الأحكام الواقعية، وإنما جملة منها كانت مبنية على أساس التقية.

هذه العوامل وغيرها كلّها أدت إلى أن لا تكون أحكام الشريعة الإسلامية واضحة وضوحاً بيّناً، بحيث يستطيع أن يرجع إليها كلّ مكلف للعمل بها، مما يبرز أهمية البحث العلمي في دفع الغموض بإقامة الدليل المعتبر على تعيين الموقف الشرعي من خلال التمسك بعملية «الاجتهاد» أو ما يسمّى بعملية استنباط الحكم الشرعي من الأدلة المعتبرة.

لقد تعرّض المصنّف (قدس سره) لهذه الأبحاث بناءً على مقدّمة مطوية يأتي

(١) لا يتبادر عند قولنا إن أحد عوامل الغموض هو بعدنا عن عصر النص والتشريع أن الأحكام كانت واضحة كلّ الوضوح في عصر النص والتشريع لكل أحد بالنحو الذي تكون فيه كلّ الأحكام بديهية، وإنما الأمر على نحو القضية النسبية، بمعنى أن الوضوح الموجود في عصر النص والتشريع، أكثر مما عليه هو في العصور اللاحقة وفي عصرنا.

الحديث عنها في الحلقة الثانية، وحاصلها: «إن الله سبحانه وتعالى في كل واقعة حكماً» فإن كان الحكم واضحاً وبديهياً عملنا به، كما في أصل وجوب الصلاة وعدد ركعات الصلاة، وإن لم يكن كذلك فنحتاج إلى علم يتولّى بيان الأحكام التي هي غير واضحة وغير بديهية كما في الشكوك المرتبطة بالصلاة، فإنها مسائل غامضة تحتاج إلى تعيين لأحكامها. ومن هنا نشأ علم الفقه ليبيّن الأحكام في حالة غموضها لا في جميع الحالات.

تحديد الموقف العملي

قبل الدخول في بيان تحديد الموقف العملي لابدّ أن يعلم أن اصطلاح «الموقف العملي» يطلق ويراد به أحد معنيين:
الأول: يطلق ويراد به الأصل العملي (= الدليل غير المحرز) الذي هو أحد أقسام الدليل الشرعي وقسيم الدليل المحرز^(١).
الثاني: يطلق ويراد به الأعمّ من الأدلّة المحرزة والأصول العملية. أي ذلك الحكم الذي نحتاج إليه للعمل به، أعمّ من كونه دليلاً كاشفاً عن الحكم الشرعي، أو أصلاً عملياً يعيّن الوظيفة العملية في حالة الشكّ والحيرة، ذلك التعيين القائم على أساس الاستدلال والبرهان لا على الادعاء والرأي الشخصي.

ثم إن تحديد الموقف العملي هو أحد وظائف الفقيه التي يمارسها للكشف عن دليل الحكم الشرعي، ويتمّ ذلك بأحد أسلوبين:
الأول: بيان الدليل على الحكم الشرعي من خلال ورود نصّ من

(١) الأصول العملية ليس لها نظر إلى بيان حكم الله والكشف عنه، وإنما هي لبيان وظيفة المكلف لكي لا يبقى متحيّراً في مقام الشك. سيأتي بيانه لاحقاً.

الكتاب أو السنة تجاه حدث وواقعة ما، وهو ما يعبر عنه بالأدلة المحرزة.
 الثاني: بيان الدليل على الحكم الشرعي من خلال الأخذ بأصول وضعها
 الشارع عند تعذر الدليل المحرز - كما في الأسلوب الأول - واستحكام حالة
 الشك والشبهة والحيرة. وهو ما يعبر عنه بالأصول العملية.
 لا يخفى أن هناك ترتيباً طويلاً بين هذين الأسلوبين، بمعنى: عند تعيين
 الموقف العملي بواسطة الدليل الشرعي المحرز إزاء واقعة من الوقائع لا يترك
 مجال أمام الأصل العملي، وإنما يصار إلى الأصل العملي في تحديد الموقف
 العملي بعد تعذر الدليل الشرعي المحرز. وعليه لا يمكن الانتقال إلى الأسلوب
 الثاني - الأصول العملية - في تعيين الموقف العملي إلا بعد تعذر إيجاد دليل
 شرعي محرز على حكم تلك الواقعة.

أقسام الأدلة

إن الدليل الذي يعتمد عليه الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي، ينقسم إلى
 قسمين:

القسم الأول: الدليل الذي يشكّل عنصراً مشتركاً (= عاماً) في عملية
 الاستنباط، بمعنى: أنه يدخل في أكثر من عملية لاستنباط الحكم الشرعي.
 القسم الثاني: الدليل الذي يكون عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط.
 بمعنى: أنه لا يدخل إلا في المسألة المبحوث عنها في تلك الواقعة^(١).
 ولما كانت عملية الاستدلال تعتمد على عناصر مشتركة عامة، وعناصر
 خاصة، كان من الضرورة تمييزها بعلم خاص، وهو علم «أصول الفقه»^(٢).
 ومن هنا نحتاج إلى تعريف علم الأصول.

(١) سيأتي بيان الأقسام مفصلاً عند تعريف علم الأصول.

(٢) يبدأ تاريخ علم أصول الفقه عند الفصل بين العناصر المشتركة والعناصر الخاصة. (منه)

أضواء على النص

- قوله (قدس سره): «بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة». هناك فرق بين الإسلام وبين الشريعة، والكلام فيه مرتبط بدراسات أخرى.
- قوله (قدس سره): «وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم... باعتبار القاعدة المستبطنة في هذه الكلمات، وهي أن الله تعالى في كل واقعة حكماً.
- قوله (قدس سره): «يحدّد الموقف العملي تجاهه بالدليل» أعمّ من كونه دليلاً لبيان الحكم الشرعي، أو أصلاً عملياً هو أيضاً حكم من الأحكام الشرعية.
- قوله (قدس سره): «فكان علم الأصول» أي فوجد علم الأصول، لأن «كان» هنا بمعنى كان التامة وليست الناقصة.

تعريف علم الأصول

وعلى هذا الأساس نرى أن يعرف علم الأصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولكي نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف ما هي العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

ولندكر - لأجل ذلك - نماذج بدائية من هذه العملية في صيغ مختصرة لكي نصل عن طريق دراسة هذه النماذج، والمقارنة بينها، إلى فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

افرضوا أن فقيهاً واجه هذه الأسئلة:

١. هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟

٢. هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدي خمسَه؟

٣. هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة، فإنه سوف يجيب على السؤال الأول مثلاً بالإيجاب وأنه يحرم الارتماس على الصائم، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية: قد دلت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق (عليه السلام) على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أنه قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم.

والجملة بهذا التركيب تدل في العرف العام على الحرمة، وراوي النص يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذ أحياناً ولكن الشارع أمرنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ أو الكذب، واعتبره حجةً، والنتيجة هي: أن الارتماس حرام.

ويجيبُ الفقيهُ على السؤالِ الثاني بالنفي؛ لأن روايةَ عليِّ بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس وورد فيها أن الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، والعرف العام يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة وخبر الثقة حجة، والنتيجة هي أن الخمس في تركة الأب غير واجب.

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب؛ بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق أنه قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة» والعرف العام يفهم من النقض أن الصلاة تبطل بها، وزرارة ثقة، وخبر الثقة حجة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن.

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة، نجد أن الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى من الفقه، وأن الأدلة التي استند إليها الفقيه مختلفة، فبالنسبة إلى الحكم الأول استند إلى رواية يعقوب بن شعيب، وبالنسبة إلى الحكم الثاني استند إلى رواية علي بن مهزيار، وبالنسبة إلى الحكم الثالث استند إلى رواية زرارة.

ولكل من الروايات الثلاث متنها وتركيبها اللفظي الخاص الذي يجب أن يُدرَس بدقة ويُحدَّد معناه، ولكن توجد في مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً.

فمن تلك العناصر المشتركة: الرجوع إلى العرف العام في فهم الكلام الصادر عن المعصوم، وهو ما يعبر عنه بحجية الظهور العرفي. فحجية الظهور إذاً عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث، وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر وهو حجية خبر الثقة.

٤٦.....شرح الحلقة الأولى

وهكذا نستنتج أن عمليات الاستنباط تشتمل على عناصر مشتركة
كما تشتمل على عناصر خاصة.

ونعني بالعناصر الخاصة تلك العناصر التي تتغير من مسألة إلى
أخرى. فرواية يعقوب بن شعيب عنصر خاص في عملية استنباط حرمة
الارتماس؛ لأنها لم تدخل في عمليات الاستنباط الأخرى، بل دخلت بدلاً
عنها عناصر خاصة أخرى كرواية علي بن مهزيار ورواية زرارة.

ونعني بالعناصر المشتركة القواعد العامة التي تدخل في عمليات
استنباط أحكام عديدة في أبواب مختلفة.

وفي علم الأصول تُدرّس العناصر المشتركة، وفي علم الفقه تُدرّس
العناصر الخاصة في كل مسألة.

وهكذا يُترك للفقيه في كل مسألة أن يفحص بدقة الروايات والمدارك
الخاصة التي ترتبط بتلك المسألة، ويدرس قيمة تلك الروايات، ويحاول
فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها، بينما يتناول الأصوليُّ البحث عن
حجية الظهور وحجية الخبر، وهكذا.

وعلم الأصول لا يحدّد العناصر المشتركة فحسب، بل يحدّد أيضاً
درجات استعمالها، والعلاقة بينها، كما سنرى في البحوث المقبلة إن شاء
الله تعالى.

الشرح

يرى المصنّف (قدس سره) أن علم الأصول هو: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي». أي هو العلم الذي يحتاجه الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي.

ويظهر من التعريف أن لعملية استنباط الحكم الشرعي جزأين:
الأول: العناصر المشتركة.

الثاني: العناصر الخاصة.

والأصولي - بما هو أصولي - يبحث العناصر المشتركة، أي: إذا نظرنا إلى عملية استنباط الحكم الشرعي من خلال جهة العناصر المشتركة العامة، فهذا ما يتولاه الأصولي في علم الأصول.

والفقيه - بما هو فقيه - يبحث العناصر الخاصة، أي: إذا نظرنا إلى عملية استنباط الحكم الشرعي من خلال جهة العناصر المختصة، فهذا ما يتولاه الفقيه في علم الفقه.

والعلم بالعناصر المشتركة في تلك العملية يسمّى بـ«علم الأصول»،
والعلم بالعناصر الخاصة هو «علم الفقه»^(١).

العناصر المشتركة

عند الوقوف على المراد من العناصر المشتركة، سوف يتّضح المراد من

(١) يطلق «علم الفقه ويراد به أحد معنيين:

الأول: العلم بعملية استنباط الحكم الشرعي.

الثاني: العلم بالعناصر الخاصة، ويقع هنا في قبال «علم الأصول». وتفصيل ذلك موكول إلى دراسات أخرى.

علم الأصول، وكذلك يتضح المراد من العناصر الخاصة التي تدخل في عملية الاستنباط.

ذكر المصنّف (قدس سره) ثلاثة أمثلة - على حدّ تعبيره «غماذج بدائية» - لعملية استنباط الحكم الشرعي، حاول من خلالها التمييز بين العناصر المشتركة والعناصر الخاصة في هذه العملية.

إذا جئنا إلى المثال الأول: «هل يحرم على الصائم أن يرتس في الماء؟»، نجد أن المصادر الروائية المتوفرة بأيدينا دلّت على أن الارتماس في الماء بالنسبة إلى الصائم مبطل لصومه، وهذا ما أشارت له رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق (عليه السلام)، إذ ورد فيها: «لا يرتس المحرم في الماء، ولا الصائم»^(١). والمراد من الحرمة هنا الحرمة الوضعية، أي البطلان^(٢).

فهنا يمكن أن نلاحظ عدة أمور:

الأول: إن وصول الرواية إلينا، تارة يكون من خلال السماع من الإمام المعصوم مباشرة، فلا إشكال ولا شبهة في وجوب العمل بها؛ لعصمته عن الخطأ والاشتباه والسهو والنسيان والكذب وما شابه. وأخرى يكون وصول الرواية إلينا من الإمام المعصوم (عليه السلام) عن طريق شخص غير معصوم، ويحتمل فيه الخطأ والاشتباه والسهو والنسيان والكذب ونحو ذلك، ورواية حرمة ارتماس الصائم في الماء نقلت إلينا عن طريق يعقوب بن شعيب، فمن حقنا أن نسأل: هل يمكن الاعتماد على هذه الرواية التي نقلت إلينا عن طريق خبر الواحد في الأحكام الشرعية؟

(١) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٤، ص ٣٥٣ ح ٢. محلّ شاهدنا في هذه الرواية هو الحكم الثاني منها (حرمة ارتماس الصائم في الماء) دون الحكم الأول وهو حرمة ارتماس المحرم للحج.

(٢) سيأتي بيان الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

هنا تلجئنا الضرورة لعقد بحث عن حجّية خبر الواحد في الأحكام الشرعية، وأن المخبر إذا كان شخصاً واحداً، ونقل لنا رواية عن الإمام المعصوم عليه السلام، فهل يقبل قوله أم لا^(١)؟

الثاني: الرجوع إلى العرف العامّ في محاوراتهم العرفية لتحديد أن الرواية التي دلّت على حرمة ارتماس الصائم في الماء، أنصّ هي في المطلوب أم ظاهرة، أم لا شيء منهما^(٢)؟

بعبارة أخرى: ماذا يفهم العقلاء من هذه الرواية في محاورتهم العرفية؟ وهذا ما يعبر عنه بـ«العرف العام»^(٣)، أو بـ«الظهور العرفي»^(٤).

الثالث: إن مضمون هذه الرواية هو حرمة الارتماس في الماء، وهو من مفطرات الصوم.

وبملاحظة هذه الأمور الثلاثة يتضح أن الاستدلال على حرمة الارتماس على الصائم، بحاجة إلى عناصر ثلاثة:

الأول: حجّية خبر الثقة في الأحكام الشرعية.

الثاني: الرجوع إلى العرف العام والمحاورات العرفية.

الثالث: مضمون الرواية.

وكذلك المقال في المثال الثاني، وهي مسألة الميراث الذي لا يحتسب، حيث ذكر الفقهاء في محلّه: أن الميراث تارة يحتسب وأخرى لا يحتسب، ومثاله: كما لو كان لزيد رحم بعيد فمات، وانحصرت الورثة فيه، ولا وارث للميت غيره، فيسمّى ميراثاً لا يحتسب؛ لأن الذي ورث المال لم يكن يحتسب

(١) سيأتي البحث في حجّية خبر الواحد لاحقاً.

(٢) سيأتي البحث فيه عند التمييز بين النصّ والظاهر والمجمل.

(٣) هناك فرق بين العرف العامّ والعرف الخاصّ. سيأتي بيانه في الأبحاث اللاحقة.

(٤) يأتي بحثه في حجّية الظهور.

أنه سيرثه، فقالوا هنا بوجوب الخمس.
وأما إذا كان الميراث مما يحتسب، أي يعلم الإنسان أنه إذا مات الأب فالابن هو الذي يرثه، أو إذا مات الابن فالأب هو الذي يرثه، فيسمى ميراثاً يحتسب، أي أن الوارث يحتسب بأثمه لو مات فلان فهو وارث له، فقالوا هنا بعدم وجوب الخمس.

ومسألة الميراث، ليست بغنى عن العناصر الثلاثة في عملية الاستدلال على عدم وجوب الخمس في تركة الأب أو الابن من حجّة خبر الواحد وبحث الظهور وما يرتبط بالحكم الذي جاءت به الرواية في المقام. وهكذا الحال في المثال الثالث وهو مبطلية القهقهة للصلاة في أثنائها.

وبيان الحكم الشرعي في كل واقعة من هذه الوقائع الثلاث، يتوقّف على معرفة كيفية الاستدلال. ففي المثال الأول: اعتمد الفقيه على رواية يعقوب بن شعيب «لا يرمس المحرم في الماء ولا الصائم» والجملة بهذا التركيب تدلّ على الحرمة في العرف العامّ، وحيث إن يعقوب ثقة، وخبر الثقة حجّة يجعل الشارع، فالنتيجة: أن الارتماس حرام.

وأما المثال الثاني: اعتمد الفقيه فيه على رواية علي بن مهزيار، الدالّة على عدم ثبوت الخمس في «الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن»^(١) والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة عدم وجوب الخمس على الميراث من الأب، وحيث إن عليّ بن مهزيار ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالنتيجة: عدم وجوب الخمس في تركة الأب.

وأما المثال الثالث: اعتمد الفقيه فيه على رواية زرارة «القهقهة لا تنقض

(١) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران: ج ٤، ص ١٤١، ح ٣٩٨.

الوضوء وتنقض الصلاة»^(١)، والعرف العام يفهم من النقض أن الصلاة تبطل بها، وحيث إن زرارة ثقة، وخبر الثقة حجة، فالنتيجة: أن الصلاة مع الفقهية باطلة.

وعند دراسة هذه الأمثلة الثلاثة، نجد في طيات عملية الاستدلال عناصر مشتركة وأخرى مختصة:

فأما العناصر المشتركة فهي:

أولاً: الأخذ بخبر الثقة، واعتباره حجة في الأحكام الشرعية.

ثانياً: الرجوع إلى الفهم العام في فهم النص الديني.

وأما العناصر المختصة فهي: أن الأحكام المستنبطة كانت من أبواب

مختلفة: الصيام، والخمس، والصلاة، ولكل حكم روايته الخاصة به.

وظيفة علم الأصول

تتلخص وظيفة علم الأصول بأمرين:

الأول: بحث العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي.

الثاني: بحث العلاقات القائمة بين العناصر المشتركة في عملية استنباط

الحكم الشرعي، فإن هناك جملة من العناصر المشتركة ترتبط بالدليل

الشرعي، وأخرى ترتبط بالأصول العملية، فتكون بعض العناصر المشتركة

حاكمة وواردة وعمامة ومخصصة ومطلقة ومقيّدة لعناصر مشتركة أخرى^(٢).

أضواء على النص:

• قوله (قدس سره): «يجيب على السؤال الأول مثلاً بالإيجاب». التعبير

بـ«مثلاً» لأنها مسألة فقهية مختلف فيها، والبحث فيها موكول إلى محله.

(١) الفروع من الكافي، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٦٤، ح ٦.

(٢) سيأتي البحث لاحقاً في تعارض الأدلة الشرعية.

• قوله (قدس سره): «ولكن الشارع أمرنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ أو الكذب واعتبره حجة»، أي يجب العمل بكلامه، وهذا معنى التنجيز والتعذير الذي سيأتي في محله من بحث القطع.

• قوله (قدس سره): «ولكلّ من الروايات الثلاث متنها وتركيبها اللفظي الخاصّ الذي يجب أن يُدرس بدقّة ويُحدّد معناه»، وهذا ما يقوم به الفقيه في علم الفقه.

• قوله (قدس سره): «وعلم الأصول لا يحدّد العناصر المشتركة فحسب» أي أن وظيفته ليست منحصرة في هذا الأمر.

• قوله (قدس سره): «كما سنرى في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى» يعني: في بحث تعارض الأدلّة الشرعية.

موضوع علم الأصول

لكل علم - عادةً - موضوعٌ أساسيٌّ ترتكزُ جميعُ بحوثه عليه، وتدورُ حوله وتستهدفُ الكشفَ عما يرتبطُ بذلك الموضوع من خصائصٍ وحالاتٍ وقوانينٍ. فالفيزياءُ مثلاً موضوعُها الطبيعةُ، وبحوثُ الفيزياء ترتبطُ كلها بالطبيعة وتحاولُ الكشفَ عن حالاتها وقوانينها العامّة.

والنحوُ موضوعُ الكلمة؛ لأنه يبحثُ عن حالاتٍ إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها. فما هو موضوعُ علمِ الأصول، الذي تدورُ حوله بحوثُه؟

ونحنُ إذا لاحظنا التعريفَ الذي قدّمناه لعلمِ الأصول، استطعنا أن نعرفَ أن علمَ الأصول يدرُسُ - في الحقيقة - الأدلّةَ المشتركةَ في علمِ الفقه لإثباتِ دليليّتها، وبهذا صحَّ القولُ بأنَّ موضوعَ علمِ الأصول هو الأدلّةُ المشتركةُ في عمليةِ الاستنباطِ.

الشرح

المراد من موضوع علم الأصول - عادة - هو ذلك المحور الذي تدور مسائل العلم حوله، فإذا كانت المسائل المطروحة في علم ما، تتركز وتجتمع حول محور ومركز واحد، فإن ذلك المركز والمحور يكون موضوعاً لذلك العلم. إن محور مسائل علم النحو هي الكلمة من حيث الإعراب وعدمه، من الرفع والنصب والجر وغيره، وهكذا في علم الصرف، فإن محور مسائله هو الكلمة، ولكن من حيث الإعلال وعدمه، لا من حيث الإعراب وعدمه. وموضوع كل علم يؤخذ من الحدود التي تؤخذ في تعريف ذلك العلم، بمعنى أن الحدود التي نأخذها في تعريف علم ما، تلقى الضوء على المحور الذي يشكل موضوع ذلك العلم، والمركز الذي تدور مسائل ذلك العلم حوله. بناء على هذه المقدمة التوضيحية نقول: قد تقدم أن تعريف علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة العامة لا الخاصة، فيكون موضوع علم الأصول هو تلك العناصر المشتركة العامة من حيث دليبيتها وعدم دليبيتها. وبيان ذلك: إن وظيفة علم الأصول هو البحث عن العناصر المشتركة العامة، ولكن لا مطلق العناصر المشتركة، وإنما العنصر الذي فيه إمكانية أن يكون دليلاً يعتمد عليه في عملية الاستنباط الشرعي. فخير الواحد عنصر مشترك؛ لدخوله في كثير من مسائل الفقه مع إمكانية الاعتماد عليه في عملية الاستنباط الشرعي، بخلاف ما نجده في القياس والاستحسان والمصالح المرسله ونحو ذلك من العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي عند مدرسة الصحابة، فكل واحد منها (القياس والاستحسان والمصالح المرسله) يشكل عنصراً مشتركاً بلا إشكال، ولكن لا يشكل دليلاً يمكن الاعتماد عليه

في علمية الاستنباط الشرعي؛ إذ ثبت بالدليل أن القياس لا يمكن الاعتماد عليه كدليل في عملية الاستنباط، وكذلك الاستحسان والمصالح المرسلة.

أضواء على النص

• قوله (قدس سره): «ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدمناه» أي أن التعريف يلقي الضوء على موضوع العلم من خلال الحدود التي أخذت في تعريف ذلك العلم.

• قوله (قدس سره): «لإثبات دليبيتها» أو إثبات عدم دليبيتها.

علم الأصول منطق الفقه

ولابد أن معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثال لعلم الأصول، فإن علم المنطق - كما تعلمون - يدرس في الحقيقة عملية التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلمي، ويحدد النظام العام الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليماً، مثلاً يعلمنا علم المنطق كيف يجب أن نهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً؟ كيف نستدلّ على أن سقراط فان؟ وكيف نستدلّ على أن نار الموقد الموضوع أمامي محرقة؟ وكيف نستدلّ على أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين؟ وكيف نستدلّ على أن الخطّ الممتد بدون نهاية مستحيل؟ كل هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامة للاستدلال كالقياس والاستقراء، فهو إذاً علم لعملية التفكير إطلافاً.

وعلم الأصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية، غير انه يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً، فهو يعلمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم؟ وكيف نستنبط اعتصام ماء الكر؟ وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها؟ وذلك بوضع المناهج العامة وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يصحّ أن يطلق على علم الأصول اسم منطق علم الفقه؛ لأنه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشري بصورة عامة.

الشرح

اتضح مما سبق أن وظيفة علم أصول الفقه في عملية استنباط الحكم الشرعي هو بيان الطريق، وكيفية الاستدلال الصحيح في كل مسألة من مسائله، ويمكن إطلاق «المنطق الخاص» عليه، كما هو الحال في المنطق العام بالنسبة إلى بقية العلوم.

ومن هنا يمكن أن يكون لكل علم منطقان:

الأول: المنطق العام، وهو بيان كيفية التفكير الصحيح في إقامة الدليل والبرهان، والذي عبّر عنه بأنه: آلة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر^(١)، فإن كل عملية استدلال في أي علم من العلوم، سواء كانت في العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية أو غيرها من العلوم، إنما هي قائمة على أساس البرهان، ومحض الادّعاء لا يثبت به أي شيء من الأشياء.

فلو أردنا إثبات أن زيداً يموت، لا غنى لنا عن إقامة البرهان والدليل لإثبات ذلك، فنقول: زيد إنسان، وكل إنسان يموت، إذن زيد يموت. وهذا البرهان - الذي هو قياس من الشكل الأول - يبحث عنه بهيئته في علم المنطق. وأما مادة البرهان وتطبيق هذه الكيفية من التفكير فهو أمر موكول إلى العلم الذي يراد إقامة البرهان فيه.

الثاني: المنطق الخاص، هو أننا نجد أن جملة من العلوم لها منطق خاص لا نجده في العلوم الأخرى، ولا يمكن الاكتفاء بالمنطق العام بالنسبة إليها. فعلم التاريخ - مثلاً - له منطق خاص نستكشف به الحوادث التاريخية،

(١) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم: ص ٨.

والعلاقة القائمة بين الحوادث الواقعة في حقبة من حقب التاريخ. وعليه فالمنطق الخاص هو بيان كيفية الاستدلال الصحيح في كل مسألة من مسائل ذلك العلم.

إذا اتضحت لنا وظيفة علم المنطق - العام - بالنسبة إلى العلوم، فإننا ندعي في المقام أن علم الأصول يقوم بوظيفة المنطق العام بالنسبة إلى علم الفقه، فإن أحد وظائف علم الأصول هو البحث في حجّة خبر الثقة أعمّ من أن يكون خبر الثقة جاء في باب الصلاة أو الصوم أو الخمس أو الجهاد أو في أيّ باب من أبواب الفقه، فيحدّد لنا: أن المخبر إذا كان ثقة فقوله حجّة يمكن الاعتماد عليه، وأما المضمون المخبر عنه فهو من وظيفة الفقيه.

وهذه هي وظيفة المنطق بالنسبة إلى جميع العلوم، فالقياس إذا كان مركباً من العناصر المشتركة فيه يكون منتجاً، وأما مصاديق التركيب تختلف من علم لآخر، كما في الطب والفيزياء وسائر العلوم على اختلافها.

أضواء على النص

• قوله (قدس سره): «ولا بد أن معلوماتكم عن علم المنطق» المنطق العام لا الخاص.

• قوله (قدس سره): «فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقياً» أي لا يختصّ بعلم دون آخر.

• قوله (قدس سره): «فهو يعلمنا كيف نستنبط الحكم بجرمة الارتماس على الصائم» بالنحو الذي بيّناه في الشرح، والمصنف (قدس سره) لم يشكّل قياساً، ولكن القياس واضح وهو: إن خبر الثقة حجّة، وشعيب بن يعقوب أو علي بن مهزيار أو زرارة بن أعين ثقات، فرواياتهم الواردة في موارد الثلاثة حجّة.

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهمية علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط، لأنه مادام يقدم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ويضع لها نظامها العام، فهو عصب الحياة فيها، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاباً متناثراً من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط، كأنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشاراً وفأساً وما إليها من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات.

وكما أن العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط فكذلك العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى أخرى، كمفردات الآيات والروايات المتناثرة، فإنها الجزء الضروري الآخر فيها، فلا يكفي مجرد الاطلاع على العناصر المشتركة التي يمثلها علم الأصول، ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الأصولي فحسب، نظير من يملك معلومات نظرية عامة عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجارة. فكما يعجز هذا عن صنع سرير خشبي مثلاً، كذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقة العناصر الخاصة المتغيرة من مسألة إلى أخرى.

فالعناصر المشتركة والعناصر الخاصة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط، ولا غنى للعملية عنهما معاً.

الشرح

بإشارات واضحة كشف المصنّف (قدس سره) عن أهمية علم الأصول في عملية استنباط الحكم الشرعي من خلال البحوث السابقة، ولكنه (قدس سره) ارتأى تأكيد المطلب بذكر بعض الأمثلة لإثبات أهمية علم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه.

لا يمكن تجاوز مناهج التفكير العام المطروحة في علم المنطق في أيّ حقل علمي، وتجاوزها وإغضاء النظر عنها، يسهل إمكانية الوقوع في نتائج غير سليمة وغير وصحيحة.

وهذا ما يمكن أن يقال بالنسبة إلى علم الأصول، فقد اتضح مما سبق أن علم الأصول هو علم المنطق الخاص بالنسبة إلى عملية استنباط الحكم الشرعي، وبعبارة أخرى: إن علم أصول الفقه يعبر عن النظرية، وإن علم الفقه يعبر عن الأدوات الخاصة والتي أطلق عليها المصنّف (قدس سره) في ما بعد بـ«التطبيق».

وعليه فتتجلى أهمية علم الأصول بالنحو الذي لا يمكن للفقيه الاستغناء عنه؛ لأنه يعطينا مناهج التفكير الصحيحة والسليمة في عملية استنباط الحكم الشرعي، كما لا يمكن للأصولي الاستغناء عن أدوات الفقيه، فالحاجة هنا متبادلة، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر، فهناك تأثير وتأثر، وفعل وانفعال في عملية الاستنباط لا غنى للعملية عنهما معاً.

ومثاله: إن الفقيه من دون علم الأصول كإنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدوات، دون أن يملك أفكاراً عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات.

وأن الأصولي من دون علم الفقه كإنسان يملك معلومات نظرية عامة عن عملية التجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات التجارة.

إذن: العناصر المشتركة والعناصر الخاصة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط ولا غنى للعملية عنهما معاً.

أضواء على النص

- قوله (قدس سره): «ولسنا بعد ذلك» أي بعد ما بيّناه في البحوث السابقة.

الأصول والفقهاء يمثلان النظرية والتطبيق

ونخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصوّر خاطئ حين أوضحنا أن المستنبط يدرس في علم الأصول العناصر المشتركة ويحدّدها، ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصّة ليكمل بذلك عملية الاستنباط؛ إذ قد يتصور البعض أنّنا إذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا مثلاً حجّية الخبر وحجية الظهور وما إليهما من العناصر الأصولية، فلا يبقى علينا بعد ذلك أيّ جهد علمي؛ إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر، إلّا إلى مجرد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها، لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي، وهو عمل سهل بطبيعته، لا يشتمل على جهد علمي.

ولكن هذا التصوّر خاطئ إلى درجة كبيرة؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحدّدها في علم الأصول، لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصة من كتب الأحاديث والروايات مثلاً، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامة على العناصر الخاصة، والتطبيق مهمة فكرية بطبيعتها تحتاج إلى درس وتمحيص، ولا يغني الجهد العلمي المبذول أصولياً عن بذل جهد جديد في التطبيق، فلنفرض مثلاً أن المجتهد آمن في علم الأصول بحجية الظهور العرفي، فهل يكفي أن يضع إصبعه على رواية علي بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس مثلاً، ليضيفها إلى العنصر المشترك، ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجة إلى تدقيق مدلول النص في الرواية لمعرفة نوع مدلوله في

العرف العام ودراسة كل ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفي من قرائن وأمارات داخل إطار النص أو خارجه، لكي يتمكن بأمانة من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجية الظهور العرفي؟

وفي هذا الضوء نعرف: أن البحث الفقهي عن العناصر الخاصة في عملية الاستنباط، ليس مجرد عملية تجميع، بل هو مجال التطبيق للنظريات الأصولية. وتطبيق النظريات العامة، له دائماً موهبته الخاصة ودقته ومجرد الدقة في النظريات العامة لا يغني عن الدقة في تطبيقها، ألا ترون أن من يدرس بعمق النظريات العامة في الطب، يحتاج في مجال تطبيقها - على حالة مرضية - إلى دقة وانتباه كامل، وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه.

الشرح

عقد هذا البحث للردّ على إيجاء قد يتبادر إلى الذهن، وهو أن المصنّف (قدس سره) بعد أن أكّد أهميّة علم الأصول - كما في البحث السابق - ودوره في عملية استنباط الحكم الشرعي، يكفي أن يكون المستنبط للحكم الشرعي أصولياً عارفاً بالعناصر المشتركة والأدلة التي تقام على إثبات حجّية تلك العناصر، وذلك بتطبيق العناصر المشتركة على العناصر الخاصة في علم الفقه من دون أيّ جهد جهيد بعد معرفة العناصر المشتركة.

والجواب عن هذا الإيجاء: إن الأمر ليس كذلك، لأن الإنسان كما يحتاج إلى جهد كبير لمعرفة العناصر المشتركة والأدلة التي تثبت حجّيتها، فهو بحاجة أيضاً إلى جهد آخر لمعرفة عملية التطبيق، وكيفية استفادة الحكم الشرعي من العناصر المشتركة من خلال تطبيقه على العناصر الخاصة. فالتطبيق مهمة فكرية وجهدية لا تقلّ جهداً عن معرفة العناصر المشتركة إن لم تكن أكبر وأهمّ.

ومما يؤيّد ذلك: أننا نجد كثيراً من الأصوليين يختلفون في عملية التطبيق وإن اتفقوا في رتبة سابقة على العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي. فالكثير منهم يرى حجّية خبر الثقة نظرياً، ولكن عند ممارسة هذا العنصر المشترك، وتطبيقه على يعقوب بن شعيب - مثلاً - نجدهم يختلفون في التطبيق، فمنهم من يذهب لوثاقته، ومنهم من لا يذهب.

وكذلك الحال في الظهور العرفي، فمع اتفاق الأصوليين على حجّيته نظرياً، وأنه عنصر مشترك في عملية استنباط الحكم الشرعي، نلاحظ أنهم عندما يقفون على آية قرآنية أو رواية لاستنباط حكم شرعي، تتعدّد

كلماتهم في أصل الظهور للآية والرواية، وأنه نص أو ظاهر أو مجمل بعد ثبوته، ثم الفحص عن المقيّد والمخصّص والقرائن المتّصلة والمنفصلة والدليل الحاكم والوارد ونحو ذلك من المسائل المرتبطة بعملية الظهور.

إن هذا الأمر وغيره يكشف لنا أن عملية التطبيق تستدعي دقّة وإتقاناً وجهداً كبيراً لا يقلّ عن الجهد المبذول في معرفة العناصر المشتركة والاستدلال عليها وإثبات حجّيتها. وهذه هي النكتة التي أشار إليها المصنّف (قدس سره) من أنّ الأصول والفقهاء يمثّلان النظرية والتطبيق.

أضواء على النص

- قوله (قدس سره): «لمعرفة نوع مدلوله» من أنه نصّ أو ظاهر أو مجمل.

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي

عرفنا أن علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه والعلاقة بينهما علاقة النظرية والتطبيق، وهذا الترابط الوثيق بينهما يفسّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية على صعيد النظريات من ناحية وبين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى، لأنّ توسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوة إلى الإمام؛ لأنه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامّة لحلولها، كما أن دقّة البحث في النظريات الأصولية تنعكس على صعيد التطبيق؛ إذ كلما كانت النظريات أوفر وأدقّ، تطلّبت طريقة تطبيقها دقّة وعمقاً أكبر.

وهذا التفاعل بين الذهنيّتين الأصولية والفقهية يؤكّده تاريخ العلمين على طول الخط، وتكشف عنه بوضوح دراسة المراحل التي مرّ بها البحث الفقهي والبحث الأصولي في تاريخ العلم، فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث. ولم يكن علم الأصول مستقلاً عن علم الفقه في البداية، ومن خلال نموّ علم الفقه واتّسع أفق التفكير الفقهي أخذت الخيوط العامة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتكتشف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامّة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولّد علم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف، وأخذ يتّسع ويثري تدريجاً من خلال نموّ الفكر الأصولي من ناحية، وتبعاً لتوسّع البحث الفقهي من ناحية أخرى، لأن اتساع نطاق

التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة، وتتخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

وكلما بُعد الفقيه عن عصر النص، تعددت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعية، وتنوعت الفجوات في عملية الاستنباط، نتيجة للبعد الزمني، فيحس أكثر فأكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامة يعالج بها جوانب الغموض، ويملاً بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تاريخية، بمعنى أنها تشتد وتتأكد كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص، وتراكمت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي، وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي، فإن التاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي، وذلك لأن المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي (صلى الله عليه وآله). فحين اجتاز الفكر الفقهي السنّي القرن الثاني، كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة، تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات.

وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النص الشرعي؛ لأن الإمام امتداد لوجود النبي، فكانت المشاكل التي يعانها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقل بكثير، إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول. ولهذا نجد أن الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص، تفتحت ذهنيّتهم الأصولية، وأقبلوا على درس العناصر المشتركة.

٦٨..... شرح الحلقة الأولى

وهذا لا يعني طبعاً أن بذور التفكير الأصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة، بل قد وُجِدَت هذه البذور منذ أيام الصادقين (عليهما السلام) على المستوى المناسب لتلك المرحلة.

ومن الشواهد التاريخية على ذلك، ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمة (عليهم السلام) وتلقوا جواباً منهم، فإن تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولي عندهم.

ويعرِّز ذلك أن بعض أصحاب الأئمة ألفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق، الذي روي أنه ألف رسالة في الألفاظ.

الشرح

بعد أن اتضح أن عملية استنباط الحكم الشرعي لا تتم إلا بمعرفة العناصر المشتركة (علم الأصول)، ومعرفة العناصر الخاصة (علم الفقه)، نريد هنا معرفة مدى الحاجة والتأثير القائم بين هذين العلمين، وأنها أحادية الطرف أم أنها حاجة متبادلة وتأثير متبادل، بحيث إن أحدهما يؤثر في الآخر، فيؤدّي إلى إثرائه وتطوّره وتقدّمه.

عُقد هذا البحث لبيان التفاعل الفكري بين الأصول والفقه، ومدى احتياج أحدهما إلى الآخر، ومن المعلوم أن مورد الحاجة والتأثير ليس شيئاً واحداً وإلا لزم الدور، بل مورد الاحتياج والتأثير في أحدهما غير الآخر. وبيان مدى التفاعل بين هذين العلمين، يمكن الإشارة إليه من خلال ذكر بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: إن الفقيه خلال ممارسته لاستنباط الأحكام الشرعية يجد أن هناك جملة من العناصر المشتركة تدخل عملية الاستنباط، وفي أبواب فقهية متعددة، وقد أخذت هذه العناصر المشتركة تتبلور بمرور الزمن من خلال عقد بحث مستقل لها، لئلا يضطر الفقيه لبحثها عند كل باب فقهي، فوجد علم الأصول، وهذا يفسّر لنا معنى أن علم الأصول نشأ في أحضان علم الفقه.

المقدمة الثانية: إن الحاجة لعلم الأصول - كما مرّ بيانه - تتجلى أكثر فأكثر كلما ابتعدنا عن عصر النصّ والتشريع؛ وذلك لاكتناف الغموض كثيراً من الأحكام الشرعية، وهذا مما يجعل عملية الاستنباط أكثر تعقيداً، فنلزم بإيجاد ضوابط عامة وقواعد مشتركة، ومناهج تفكير صحيحة من أجل

ضمان استقامة هذه العملية.

ومن هنا نجد أنه حتى الذين قالوا بعدم أهمية علم الأصول، بحثوا جملة من العناصر المشتركة التي تدخل في عملية استنباط الأحكام الشرعية^(١). وهذا ما يفسّر لنا تأخّر علم الأصول عن علم الفقه تاريخياً^(٢).

المقدمة الثالثة: مما لا شكّ فيه، اتساع رقعة البحث الفقهي على مستوى التطبيق.

إن مجموع هذه المقدمات الثلاث كفيل في إيضاح عملية التأثير والتأثر المتبادلة بين هذين العلمين (علم الفقه وعلم الأصول)، وتتجلّى بالأخصّ عند الالتفات إلى أن توسّع رقعة البحث الفقهي ألقت على عاتق البحث الأصولي إيجاد الحلول الناجعة. فعلم الفقه يؤثّر في علم الأصول من خلال توسيع رقعة البحث الأصولي، وإيجاد الحلول الناجعة، وعلم الأصول يؤثّر في علم الفقه من خلال إيجاد العناصر المشتركة وضبطها وإتقانها، والتي تؤثّر بدورها في علم الفقه، فعملية التأثير والتأثر متبادلة بلا دور.

وهذا معنى تبعية علم الأصول لعلم الفقه، تبعية دعت علم الأصول إلى أن يوجد ضوابط وقوانين عامة أثّرت في علم الفقه فأدّت إلى ضبطه وإتقانه.

إشكال وجواب

قد يقال: إن الشيخ الطوسي (رحمه الله) وأمثاله من العلماء، مع أنهم كانوا مجتهدين من الطراز الأول، ما كانوا محتاجين إلى هذه الأصول التي نحتاج إليها في عصرنا الحالي؟!!

(١) كما فعل البحراني في مقدّمة كتابه الحقائق الناضرة.

(٢) تعرّض السيد الشهيد (قدس سره) إلى بيان مراحل التطور التاريخي لعلم الأصول في كتابه معالم الأصول الجديدة.

الجواب: إنَّ الشيخ الطوسي (رحمه الله) ومن سبقه من الفقهاء كانوا قريبي العهد من عصر النص والتشريع، وكانت الأحكام واضحة بالنسبة إليهم ولو وضوحاً نسبياً، ولم يكتنفها الغموض الذي اكتنف الأحكام كما في عصرنا الحاضر.

بروز متأخر لعلم الأصول

برز علم الأصول في بقية المدارس الإسلامية قبل مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، وذلك لأنهم كانوا يرون أن عصر التشريع ينتهي بانتهاء عهد النبوة وانتقال النبي (صلى الله عليه وآله) إلى الرفيق الأعلى، ولكن مدرسة أهل البيت لما كانت ترى أن الأئمة (عليهم السلام) امتدادٌ للنبي (صلى الله عليه وآله) فلم يحتاجوا إلى علم الأصول إلا بعد انتهاء الغيبة الصغرى وبداية الغيبة الكبرى، وليس معنى ذلك عدم وجود بذور علم الأصول في زمن الأئمة (عليهم السلام)، بل وجدت بذور التفكير الأصولي من خلال الأسئلة التي كانت تطرح على أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، والرسائل الأصولية التي دوّنت بأيدي بعض أصحاب الأئمة (عليهم السلام)، وإن لم تكن بالدرجة التي وصل إليها في عصر الغيبة وما بعدها.

أضواء على النص

• قوله (قدس سره): «لأنه يثير أمامها» أي أمام النظريات وهي العناصر المشتركة.

• قوله (قدس سره): «وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النصّ الشرعي». لم يعبر بعصر التشريع، لأن عصر التشريع وإن كان ينتهي بانتهاء عهد النبوة، إلا أن النصوص التي وردتنا عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تمثل امتداداً لعصر التشريع.

جواز عملية الاستنباط

ما دام علم الأصول يرتبط بعملية الاستنباط ويحدّد عناصرها المشتركة، فيجب أن نعرف، قبل كلّ شيء، موقفَ الشريعة من هذه العملية، فهل سمح الشارع لأحد بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علم لدراسة عناصرها المشتركة؟

والحقيقة إن مسألة جواز الاستنباط حين تطرح للبحث بالصيغة التي طرحناها، لا يبدو أنها جديرة بالنقاش، لأننا حين نتساءل هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أو لا؟ يجيءُ الجواب على البداهة بالإيجاب، لأن عملية الاستنباط، كما تقدّم، عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، ومن البديهي أن الإنسان بحكم تبعيته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العملي منها، ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدليل. فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظ اتّفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فأصبحت مثاراً للاختلاف؛ نتيجة لذلك الغموض والتشويش، فقد استخدمت كلمة الاجتهاد للتعبير عن عملية الاستنباط. وطرح السؤال هكذا: هل يجوز الاجتهاد في الشريعة؟ وحينما دخلت كلمة الاجتهاد في السؤال - وهي كلمة مرّت بمصطلحات عديدة في تاريخها - أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي، وأدّى ذلك إلى شجب علم الأصول كلّهُ؛ لأنه إنما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا أُلغي الاجتهاد لم تعد

حاجة إلى علم الأصول.

وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطور الذي مرت به كلمة الاجتهاد، لكي نتبين كيف أن النزاع الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط والضجة التي أثيرت ضدها، لم يكن إلا نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي، وغفلة عن التطورات التي مرت بها كلمة الاجتهاد في تاريخ العلم.

تطور معنى الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو: «بذل الوسع للقيام بعمل ما» وقد استعملت هذه الكلمة - لأول مرة - على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قررتها بعض مدارس الفقه السني وسارت على أساسها، وهي القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة، رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص». والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي. فالفقيه حيث لا يجد النص، يرجع إلى تفكيره الخاص ويستلهمه ويبني على ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع، وقد يعبر عنه بالرأي أيضاً.

والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلة الفقيه ومصدراً من مصادره، فكما أن الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنة ويستدل بهما معاً، كذلك يستند في حالات عدم توفر النص إلى الاجتهاد الشخصي ويستدل به.

وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة. ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت (عليهم السلام) والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم. وتتبع كلمة الاجتهاد يدل على أن الكلمة حملت هذا المعنى، وكانت

تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة إلى القرن السابع. فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تدمُّ الاجتهاد^(١)، وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم. وقد دخلت الحملة ضدَّ هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة «الاجتهاد» غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات، فقد صنَّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً أسماه «الاستفادة في الطعون على الأوائل والردَّ على أصحاب الاجتهاد والقياس». وصنَّف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الردَّ على من ردَّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول»، وصنَّف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردَّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نصَّ على ذلك كلاً النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء^(٢).

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة، ونذكر له على سبيل المثال - تعقيبه على قصة موسى والخضر، إذ كتب يقول: «إنَّ موسى - مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى - لم يدرك باستنباطه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الفقيه المحدث الحر العاملي، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٢: ج ٢٧، ص ٣٥، الباب السادس من أبواب صفات القاضي.

(٢) رجال النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، طبعة سنة ١٤٠٧ هـ رقم الترجمة: ٦٨-٥٧٥، ١١٨٦٠، ص ٣١، ٢٢٠، ٤٤٠.

والاستخراج كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك... فإذا لم يصلح موسى للاختيار - مع فضله ومحلّه - فكيف تصلح الأمة للاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة»^(١).

وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير على نفس الخطّ ويهجم على الاجتهاد، وهو يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الأنف الذّكر ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»^(٢). ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذمّ الاجتهاد ويقول: «إن الاجتهاد باطل، وأن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد»^(٣) وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» معرضاً بابن الجنيد - قائلاً: «إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطأه ظاهر»^(٤). وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنّا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به»^(٥).

(١) علل الشرائع، الشيخ الصدوق، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف: ص ٦٢ - ٦٣ الباب ٥٤، ذيل الحديث ٢٠١.

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة، اقا بزك الطهراني، دار الأضواء بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: ج ٢٤، ص ٢٨٧ رقم ١٤٧١.

(٣) الذريعة إلى أصول الشيعة، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق وتصحيح: أبو القاسم كرجي، انتشارات جامعة طهران: ج ٢، ص ٦٣٦ - ٦٤٦، نقلاً بالمعنى.

(٤) الانتصار، الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم. ١٤١٥ هـ ٤٨٨ مسألة (٢٧١).

(٥) المصدر السابق: ١١٣ مسألة (١٤) مضموناً.

٧٦..... شرح الحلقة الأولى

واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضاً، فالشيخ الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب العدة قائلاً: «أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالهما»^(١).

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيّنيتين من كتابه (السرائر) عدداً من المرجّحات لإحدى البيّنيتين على الأخرى ثم يعقب ذلك قائلاً: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا»^(٢).

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة الاجتهاد كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدّم إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقبلاً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الإمامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والإيمان ببطلانه.

ولكن كلمة الاجتهاد تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهاءنا، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخاً من كتاب المعارج للمحقّق الحليّ المتوفّي سنة (٦٧٦ هـ)، إذ كتب المحقق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع

(١) عدّة الأصول، شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ قم: ج ١، ص ٣٩.

(٢) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، الشيخ الفقيه أبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحليّ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ قم: ج ٢، ص ١٧٠.

اجتهاداً، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فان قيل: يلزم - على هذا - أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا: الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» .

ويلاحظ على هذا النص بوضوح: أن كلمة الاجتهاد كانت لا تزال في الذهنية الأساسية مثقلة بتبعية المصطلح الأول، ولهذا يلمح النص إلى أن هناك من يتحرّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّى فقهاء الإمامية مجتهدين .

ولكن المحقق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه، ودليلاً يستدلّ به؛ كما يصدر عن آية أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلّته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه .

والفرق بين المعنيين جوهريّ للغاية، إذ كان على الفقيه - على أساس المصطلح الأول للاجتهاد - أن يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفر النص، فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ .

وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرّر أيّ حكم من

٧٨..... شرح الحلقة الأولى

الأحكام بالاجتهاد، لأن الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم، بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها. فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي»، كان معناه أن هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلة، فمن حقنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلنا على تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكم منها. وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور أيضاً، فقد حدده المحقق الحلي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص فكل عملية استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد أن استنباط الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد أو عناء علمي ليسمى اجتهاداً.

ثم اتسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النص أيضاً، لأن الأصوليين بعد هذا لاحظوا بحق: أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيراً من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجّية الظهور العريفي.

ولم يقف توسع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحد، بل شمل في تطور حديث عملية الاستنباط بكل ألوانها، فدخلت في الاجتهاد كل عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي أو على تعيين الموقف العملي مباشرة.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط، وبالتالي أصبح علم الأصول العلم الضروري للاجتهاد لأنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسّر موقف جماعة من علمائنا الأ خيار ممن عارضوا كلمة الاجتهاد بما تحمل من تراث المصطلح الأول الذي شنّ

أهل البيت حملة شديدة عليه، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني. وما
دعنا قد ميّزنا بين معنيي الاجتهاد، فنستطيع أن نعيد إلى المسألة بدايتها،
ونتبيّن بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط، وتترتب
على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول، لدراسة العناصر المشتركة في
عملية الاستنباط.

الشرح

إن عنوانة هذا البحث بـ«جواز عملية الاستنباط» مؤشّر على وجود نزاع بين مجوّز ومانع، وقد ذهب جملة من العلماء إلى عدم جواز عملية استنباط الأحكام الشرعية؛ مستدلّين بجملة من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) التي تحرّم الاجتهاد والرأي.

إن اللغز الذي يقع وراء النزاع بين علمائنا الإمامية حول جواز عملية استنباط الأحكام الشرعية يعود إلى الاشتراك في الاصطلاح، فإن من سوء الحظ أن اصطلاح «الاجتهاد» كان يستعمل في عصر الأئمة (عليهم السلام) بمعنى منهيّ عنه، وهو غير المعنى المستعمل في كلمات علمائنا الأصوليين، مما أدى بعلمائنا الأخباريين إلى ادّعاء أن عملية الاجتهاد وعملية استنباط الأحكام الشرعية غير جائزة شرعاً.

ولكن بعد ملاحظة معنى الاجتهاد بالاصطلاح الأصولي، يتضح أنّ جواز هذه العملية، من البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل أو برهان، ويتّضح أنّ لفظ الاجتهاد المذكور في كلمات الأئمة (عليهم السلام) لا إشكال ولا شبهة في حرّمته، بل وردت عشرات الروايات التي تحرّم ذلك النوع من الاجتهاد والرأي.

لا يخفى أن معنى عدم تجويز الشريعة لعملية استنباط الأحكام الشرعية هو رفض لوضع علم الأصول؛ لأن علم الأصول يحدّد مناهج التفكير في علمية الاستنباط، فإذا كانت عملية الاستنباط غير جائزة شرعاً، فلا تبقى فائدة من وضع مناهج التفكير لعملية الاستنباط.

لكن مما بيّناه في مقدّمة هذه البحوث اتضح أنّ عملية استنباط الحكم

الشرعي من اللابديّات العقلية، لأننا فرضنا أنّ المكلف مسؤول عن تطبيق عمله وسلوكه على مقتضى الأحكام الشرعية الواردة في الشريعة الإسلامية، وأن الأحكام التي يريد المكلف تطبيق عمله وسلوكه عليها إما بديهية وإما نظرية، فإن كانت بديهية، فلا نحتاج إلى عملية الاستنباط، لا باعتبار أنّها غير جائزة، بل لوضوحها، وإن كانت نظرية فنحتاج إلى جهد لاستخراج الأحكام الشرعية حتى يتمكنّ المكلف من تطبيق عمله وسلوكه على طبق ما ورد في الشريعة الإسلامية.

وعليه فإذا توقفت هذه اللابدية العقلية على علم معيّن وعلى العناصر المشتركة، فلا إشكال ولا شبهة تكون تلك العناصر المشتركة محتاجاً إليها، لأن عملية الاستنباط عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، ولا يعقل أن يحرمّ الشارع عملية الاستنباط مع إلزام المكلفين بتطبيق أعمالهم وسلوكهم وفق مقتضى الحكم الشرعي.

تطور معنى الاجتهاد

يمكن الدخول إلى هذا البحث من خلال المحورين التاليين:

الأول: الاجتهاد لغة.

الثاني: الاجتهاد اصطلاحاً.

الأول: الاجتهاد لغة

الاجتهاد مأخوذ من الجُهد - بالضم - وهو بذل الوسع للقيام بعمل ما^(١).

(١) قال ابن منظور: «الاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع والمجهود . وفي حديث معاذ: اجتهد رأي الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد أي الطاقة». انظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، نشر أدب الحوزة، محرم ١٤٠٥ هـ، قم: ج ٣، ص ١٣٥.

الثاني: الاجتهاد اصطلاحاً

أ. على مستوى الفقه السني:

وهو بمعنى التفكير الشخصي، أو ما يعبر عنه بـ «الرأي» أي: إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة، رجع إلى الاجتهاد، فيكون رأي المجتهد مصدراً من مصادر التشريع، ويأتي في عرض الكتاب والسنة ولكنه متأخّر رتبةً عنهما، وهذه نتيجة طبيعية لما يراه الفقه السني من إبعاد دور أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فإن الروايات والنصوص الواردة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لم تكن بدرجة كافية تستجيب لكل الحوادث التي كانت تصادفهم ويحتاجون إلى أحكامها، فمن هنا احتاجوا إلى الاجتهاد. فمع عدم عشورهم على حكم الواقعة في الكتاب أو سنّة النبي (صلى الله عليه وآله) اضطرّوا لإعمال آرائهم الشخصية، كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة وسنّة الصحابي، ونحو ذلك من الأصول التي اعتمد عليها الفقه السني في عملية الاستنباط.

إذن: المعنى الأول الذي أخذته كلمة الاجتهاد - عند الفقه السني - هو: أن يكون رأي الفقيه مصدراً من مصادر التشريع، ومصدراً من مصادر عملية استنباط الحكم الشرعي.

وقد واجه هذا المعنى استنكاراً من مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ممثّل بما يلي:
 أولاً: الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، النافية والمستنكرة للاجتهاد بهذا المعنى، وهو ذلك المعنى الخاصّ الذي هو من شعائر وأصول المدرسة السنيّة، وكان يمارس من قبل الفقهاء الذين يتبنون مثل هذه المدارس ومثل هذه الآراء^(١).

ثانياً: حملة التصنيف في عصر الأئمة (عليهم السلام)، حيث صنّف جملة من

(١) بل نجد في جملة من الموارد أن هناك ممارسة للاجتهاد في مقابل النص الشرعي.

فقهاء أصحاب الأئمة كتباً للردّ على هذا المبدأ (الاجتهاد) وهو اتجاه الرأي في استنباط الحكم الشرعي.
ثالثاً: كلمات الفقهاء بعد عصر الأئمة (عليهم السلام).

ب. على مستوى فقه مدرسة أهل البيت

هو بمعنى بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي من نفس المصادر التي جعلتها الشريعة، لا أن يكون الاجتهاد (= الرأي) بنفسه مصدراً من مصادر التشريع، وهذا المعنى يتفق فيه الأخباري مع الأصولي، ومنه يتضح أن النفي والإثبات - بين الأخباري والأصولي - لم يكن على مركز واحد وعلى موضوع واحد، وإنما كان النفي لمعنى، وكان الإثبات لمعنى آخر. وبعبارة أخرى: إن النفي متوجه إلى معنى آخر من الاجتهاد وهو العمل بالرأي والقياس ونحوهما، لا إلى الاجتهاد بمعنى عملية الاستنباط.

الفرق كبير بين أن يكون الاجتهاد مصدراً من مصادر التشريع، وبين أن يكون عبارة عن بذل الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية، فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي» فليس معناه أن هذا مصدر تشريعي، وإنما معناه هذا ما وصلت إليه مجهدي من خلال الرجوع إلى المصادر والأدلة الشرعية.

بدأت ممارسة هذا النوع من الاجتهاد من الشيخ الطوسي الواضع الأول لأسس الاجتهاد وعملية الاستنباط في كتابه المعروف «المبسوط» وهو كتاب استدلالٍ شامل لكل الفروع. وعليه فالإمامية هم من أهل الاجتهاد، ولكن بعض أقسامه لا يقبلونها، لعدم جواز العمل بها كالقياس والاستحسان ونحوهما. ثم لا يخفى أن ظلال المصطلح الأول للاجتهاد (المعنى الخاصّ المساوي للقياس والاستحسان) كانت محيطة على معنى الاجتهاد بالمصطلح الثاني (بذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي) مما أدّى إلى تحرّج البعض عن إطلاق هذا الوصف على ما يمارسه من عملية استنباط للحكم الشرعي.

وقد مرَّ المصطلح الجديد (للاجتهاد) أيضاً بتطورٍ، بحيث صار يشمل أجزاءً أخرى كالأصول العملية ونحوها، كما سيأتي في دراسات متقدمة.

تفسير موقف المعارضين للاجتهاد

في هذا الضوء يمكننا أن نفسّر موقف جماعة من علمائنا ممّن عارضوا كلمة «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل، وذلك أن نفيهم للاجتهاد إنما كان للمصطلح الأوّل لا للمصطلح الثاني الذي شنّ أهل البيت (عليهم السلام) حملة شديدة عليه، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني الذي تطوّر بعد ذلك ووصل إلى ما وصل إليه.

وما دما قد ميّزنا بين معنيي الاجتهاد، نستطيع أن نعيد إلى المسألة بدايتها ونتبيّن بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط، وتترتب على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول، وأنه علم لا يمكن الاستغناء عنه في عملية الاستنباط.

أضواء على النص:

- قوله (قدس سره): «والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا». ذكرُ الاستحسان والقياس قرينة على أن الاجتهاد هو بمستوى تلك المعاني.
 - قوله (قدس سره): «تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر» هذه الفقرة من كلمات المحقّق الحليّ في «معارج الأصول» ويريد من ذلك اختصاص الاجتهاد بنوع خاص من عملية الاستنباط، ولا يرى الحكم الشرعي المستفاد من ظواهر النصوص داخلياً في الاجتهاد، لأنّ الاجتهاد هو بذلّ الجهد لاستخراج الأحكام الشرعية، فإذا كان الشيء ظاهراً بنفسه فلا يوجد هناك أيّ بذلّ للجهد.
- ولكن سيّضح أن الحكم حتى لو كان ظاهراً فهو داخل في الاجتهاد، ومصطلح الاجتهاد أعمّ من ذلك.

الحكم الشرعي وتقسيمه

عرفنا أن علم الأصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، ولأجل ذلك يجب أن نكون فكرة عامة منذ البدء عن الحكم الشرعي الذي يقوم علم الأصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه.

الحكم الشرعي هو: التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان. والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعي بالصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين، إذ يعرفونه بأنه الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، فإن الخطاب كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم، لأن الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين كخطاب «صلّ» و«صم» و«لا تشرب الخمر» كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظلّ شروط معيّنة، أو تنظم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكا للمال في ظلّ شروط معيّنة، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلقة بأفعال المكلفين، بل الزوجية حكم شرعي متعلق بذواتهم، والملكية حكم شرعي متعلق بالمال.

فالأفضل إذن استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه من: أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان متعلقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخله في حياته.

الشرح

ذكرنا في ما سبق أن تعريف علم الأصول هو: «العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط الحكم الشرعي».

تعريف الحكم الشرعي

ربّ قائل يقول: ما هو مرادكم من الحكم الشرعي الذي يشكّل علم الأصول عناصره المشتركة في عملية الاستنباط؟

أجاب المصنّف (قدس سره) عن تعريف الحكم الشرعي بقوله: «هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان».

ومن أجل الوقوف على مفاصل هذا التعريف، نشير إلى أن حياة الإنسان وسلوكه في الحياة الدنيا لها أبعاد ثلاثة:

البعد الأول: ارتباط الإنسان بالله سبحانه وتعالى.

البعد الثاني: ارتباط الإنسان بأبناء نوعه.

البعد الثالث: ارتباط الإنسان بالطبيعة وما يدور حوله.

إن هذه الأبعاد الثلاثة في حياة الإنسان أحكاماً في الشريعة الإسلامية، وكلّ بعد منها له أحكامه الخاصة، ففي البعد الأول نجد أحكام العبادات كالصلاة والصوم ونحوهما، وفي البعد الثاني نجد أحكام العلاقات الزوجية وحقوق الأبوة والبنوة ونحو ذلك من العلاقات المتعلقة بحياة الإنسان، وفي البعد الثالث نجد أحكام إحياء الأرض الموت والمياه واستخراج المعادن ونحو ذلك من الأحكام التي ذكرت في محلّها مفصلاً.

إذن: الحكم الشرعي هو: التشريع الصادر من الله سبحانه وتعالى لتنظيم

كلّ أبعاد حياة الإنسان وتنظيم سلوكه في جميع أبعاده المختلفة.

تعريف آخر

في قبال هذا التعريف ذهب بعض علماء الأصول إلى تعريف الحكم الشرعي بأنه: «الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين»^(١).
ولكن هذا التعريف لا يمكن قبوله لملاحظتين:
الملاحظة الأولى: إن الخطاب الوارد في الكتاب أو في السنّة إنما هو كاشف عن الحكم الشرعي، لا أن الخطاب هو الحكم الشرعي، وإنما الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى، والخطاب كاشف عنه.
فالمخاطب كاشف والحكم منكشف، من قبيل الدالّ والمدلول، فاللفظ دالّ والمعنى مدلول، ولا يمكن أن يكون اللفظ عين المعنى، بل اللفظ شيء والمعنى شيء آخر.

الملاحظة الثانية: إن الأحكام الشرعية غير مختصة بأفعال المكلفين كـ«صلِّ، وصمِّ، ولا تشرب الخمر» - كما سيأتي بيانه في تقسيم الحكم الشرعي إلى تكليفي ووضعي - بل هناك جملة من الأحكام الشرعية مرتبطة بذوات المكلفين، كما في الخطابات التي تنظم علاقات الزوجية، وبعضها الآخر مرتبط بأشياء خارجة عن المكلف، كما في خطابات الملكية، فإنها تعتبر الشخص مالكاً في ظلّ شروط معيّنة، أي غير مرتبطة بفعله ولا بذاته، وإنما مرتبطة بأمور خارجة عن ذاته وعن فعله، وإن كان لها ارتباط بتنظيم حياته وتنظيم سلوكه بشكل مباشر أو غير مباشر.

وعليه فلا يمكن قبول هذا التعريف للحكم الشرعي، وإنما التعريف الصحيح للحكم الشرعي هو: التشريع الصادر من الله سبحانه وتعالى لتنظيم

(١) القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، أبي عبد الله محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات المفيد، قم - إيران: ج ١، ص ٣٩، (القاعدة الثامنة، تعريف الحكم الشرعي).

٨٨..... شرح الحلقة الأولى

سلوك الإنسان وحياته، والمحطبات التي وردت في الشريعة إنما تكون كاشفة عن أحكام الله سبحانه وتعالى، لا أنّها نفس الأحكام.

أضواء على النص

• قوله (قدس سره): «والمحطبات الشرعية في الكتاب والسنة» المراد من «السنة» هو قول المعصوم وفعله وتقريره الشامل للنبي وأئمة أهل البيت (صلوات الله عليهم أجمعين).

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي

و على ضوء ما سبق، يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان، والموجّه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية، التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب، وإباحة إحياء الأرض، ووجوب العدل على الحاكم.

والآخر: الحكم الشرعي الذي لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كل حكم يشرّع وضعاً معيناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فإنها تشرّع - بصورة مباشرة - علاقة معينة بين الرجل والمرأة وتؤثر بصورة غير مباشرة في السلوك وتوجّهه؛ لأن المرأة بعد أن تصبح زوجة - مثلاً - تُلزم بسلوك معين تجاه زوجها، ويسمّى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية.

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعيّ إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي. فالزوجية حكم شرعي وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية، وهي وجوب إنفاق الزوج على زوجته، ووجوب التمكين على الزوجة، والملكية حكم شرعي وضعي، توجد إلى جانبه أحكام تكليفية، من قبيل حرمة تصرف غير المالك في المال إلا بإذنه، وهكذا.

الشرح

لا شك أن كل فعل من أفعال المكلف لا يخلو عن أحد أحكام خمسة وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، وتسمى هذه الأحكام الخمسة بـ «الأحكام التكليفية» لأن الحكم التكليفي هو الحكم الذي يأخذ بعين الاعتبار بيان أحد الأمور المرتبطة بفعل المكلف مباشرة، وأما الأحكام التي لا ترتبط بأفعال المكلفين مباشرة فتسمى «الأحكام الوضعية»

ومن هنا قسّم الأصوليون الأحكام الشرعية قسمين:

الأول: الأحكام الشرعية التكليفية: وهي الأحكام المرتبطة بفعل المكلف، وتوجّه فعله وتنظّم حياته بشكل مباشر، فالأحكام الخمسة من: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، كلّها ترتبط بفعل الإنسان مباشرة، وعلى مستوى جميع الأبعاد التي مرّ ذكرها.

• فحرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب، مرتبط ببعدها علاقة الإنسان بربه.

• وإباحة إحياء الأرض مرتبط ببعدها علاقة الإنسان بالطبيعة.

• ووجوب العدل على الحاكم مرتبط ببعدها علاقة الإنسان بأبناء نوعه.

الثاني: الأحكام الشرعية الوضعية: وهي أحكام شرعية لا ترتبط بأفعال المكلفين مباشرة، وإنما تشرّع أوضاعاً وحالات معينة يترتب عليها ويلازمها أحكام تكليفية. فهي توجّه وتنظّم فعل الإنسان ولكن بشكل غير مباشر.

فأحكام الزوجية لا تتعلق بفعل المكلف مباشرة، وإنما تعلق هذه الأحكام يكون مرهوناً بمحصول علاقة بشروط معينة بين الرجل والمرأة، وهو

ما نسمّيه بوضع أو علاقة الزوجية، ولكن هذا الوضع يكون ملازماً لجملة من الأحكام التكليفية، فلا توجد عزلة بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي، بل هناك علاقة تلازم بين الحكم الوضعي والتكليفي، ومن هنا قالوا: إن الحكم الوضعي يلازم الحكم التكليفي^(١).

فالزوجية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية مرتبطة بالزوجين كوجوب إنفاق الزوج على زوجته، ووجوب التمكين عليها. فالوجوب هنا حكم تكليفي نشأ من وجود ذلك الحكم الوضعي، وإلا لو لم يوجد الحكم الوضعي لما تحقق الحكم التكليفي. هذا فيما يرتبط بالرجل. وكذلك فيما يرتبط بالمرأة، فهناك حكم تكليفي نشأ من هذه العلاقة، وهو وجوب الطاعة عليها للزوج.

والملكية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية، من قبيل عدم صحّة التصرف في مال الغير إلا برضاه أو طيب نفسه، ونحو ذلك من الأحكام التكليفية التي ترتبط بتنظيم الحقوق والمسؤوليات المرتبة على العلاقات التي نسمّيها الحكم الوضعي في الشريعة المقدسة.

والحاصل: إنّ الحكم الشرعي ينقسم إلى حكم تكليفي، وهو يرتبط بفعل المكلف، وينظّمه من حيث الوجوب والحرمة ونحو ذلك، وحكم وضعي، وهو لا يرتبط بفعل المكلف مباشرة، ولكن بطريق غير مباشر يوجّه فعل المكلف بالنحو الذي بيّناه^(٢).

(١) بيان البحوث المرتبطة بالأحكام الوضعية وأنها مستقلة بالوضع أو انتزاعية، موكول إلى الحلقة الثانية.

(٢) لم يتعرّض المصنّف (قدس سره) إلى أقسام وتفصيل الأحكام الوضعية من الصحّة والفساد والبطلان والشرطية ونحو ذلك؛ لكونه موكولاً إلى دراسات أعلى.

أقسام الحكم التكليفي

- ينقسم الحكم التكليفي - وهو الحكم المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لها مباشرة - إلى خمسة أقسام، وهي كما يلي:
١. «الوجوب» وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام، نحو وجوب الصلاة ووجوب إعالة المعوزين على ولي الأمر.
 ٢. «الاستحباب» وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام، ولهذا توجد إلى جانبه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته، كاستحباب صلاة الليل.
 ٣. «الحرمة» وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام، نحو حرمة الربا وحرمة الزنا وبيع الأسلحة إلى أعداء الإسلام.
 ٤. «الكراهة» وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث، كما أن الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث، ومثال المكروه خلف الوعد.
 ٥. «الإباحة» وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية، فله أن يفعل وله أن يترك.

الشرح

لا بد أن يُعلم أن الأحكام التكليفية (وهي الأحكام المتعلقة بأفعال الإنسان والموجهة - لها مباشرة) لم تشرع إلا لمصالح أو مفسد ناشئة في متعلقات تلك الأحكام. فعندما يقول الشارع: إن الصلاة واجبة، فليس هذا أمراً اعتباطياً من غير مصلحة أو حكمة، وإنما وجبت الصلاة لوجود مصلحة. فإنيشاء الوجوب جاء مترتباً على تلك المصلحة، وكذلك عندما يقول الشارع: شرب الخمر حرام، فالتحريم هنا إنما جاء مترتباً لوجود مفسدة في ارتكاب ذلك الشرب، وهكذا في الاستحباب والكرهة والإباحة. وقد قسّمت الأحكام التكليفية إلى خمسة للحصر العقلي، فلا يمكن تصوّر أكثر من هذه الخمسة، وإن كانت بعض المذاهب الإسلامية تصوّرت فوق ذلك أو دونه، ولكن بالدقّة العقلية ترجع الأقسام إلى هذه الأحكام الخمسة^(١).

وأما أقسام الحكم التكليفي الخمسة فهي:

الأول: الوجوب: وهو الإلزام بفعل شيء، والمنع عن نقيضه. فالشارع يُلزم المكلف بوجوب الإتيان بالصلاة، ويمنع عن نقضها وهو الترك، ولكن لا بنحو يكون الوجوب مركّباً من فعل الشيء ونقيضه وهو الترك، وإنما على نحو الإلزام واللابدية العقلية.

(١) تعرّض العلامة السيد محمد تقي الحكيم في «الأصول العامة للفقهاء المقارن» إلى جملة من الآراء التي ذهب أصحابها إلى أن الأحكام التكليفية أكثر من خمسة أو أقل، وقد ناقشها هناك.

الثاني: الاستحباب: هو الإلزام بفعل شيء ولكن لا بنحو يمنع عن تقيضه، فيبقى الطرف الآخر جائز ارتكاب، بعبارة أخرى: إن الشارع يريد وقوع الفعل من المكلف ولكن بدرجة دون الإلزام، ودون المنع من الطرف الآخر، بحيث توجد رخصة شرعية في ارتكاب التقيض، كاستحباب صلاة الليل لغير النبي (صلى الله عليه وآله).

الثالث: الحرمة: وهي حكم شرعي في مقابل الوجوب، وهي الزجر عن الشيء بنحو يمنع من ارتكاب التقيض، فالحرمة بمعنى الترك، وتقيضها هو الفعل، كحرمة الربا، وحرمة الزنا، وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام، ولكن لا بنحو تكون الحرمة مركبة من ترك الشيء وتقيضه وهو الفعل، وإنما على نحو الإلزام واللابدية العقلية.

الرابع: الكراهة: هي الزجر عن الشيء بنحو لا يمنع من ارتكاب التقيض، فالشارع يريد زجر المكلف ولكن بدرجة دون الإلزام، ودون المنع من الطرف الآخر، بحيث توجد رخصة شرعية في ارتكاب التقيض، كما في خلف الوعد، ونحوه من الأمور التي ذكرت في الكتب الفقهية والرسائل العملية.

الخامس: الإباحة: يطلق لفظ الإباحة ويراد منه تارة: الإباحة بالمعنى الأخص، التي تعتبر قسماً خامساً من أقسام الأحكام التكليفية، وهي تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى.

ويطلق أخرى ويراد منه الإباحة بالمعنى الأعم، ويطلق عليها اسم الترخيص في مقابل الوجوب والحرمة، فتشمل المستحبات والمكروهات، مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخص؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

بحوث علم الأصول

- النوع الأوّل: الأدلّة المحرزة
- النوع الثاني: الأصول العمليّة
- تعارض الأدلّة

تنويع البحث

حينما يتناول الفقيه مسألة كمسألة الإقامة للصلاة، ويحاول استنباط حكمها، يتساءل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامة، كان عليه أن يحدّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعيّن نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة، فسوف يظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه، وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية، بسؤال جديد كما يلي: ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟ وهذه القواعد تسمى بالأصول العملية، ومثالها: أصالة البراءة، وهي القاعدة القائلة إن كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل، فلا أثر له على سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل: أنّ الأصل لا يحرز الواقع وإنما يحدّد الوظيفة العملية تجاهه، وهو نحو من الاستنباط. ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين:

أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالأستنباط المستمدّ من نصّ دالّ على الحكم الشرعي.

٩٨..... شرح الحلقة الأولى

والآخر: الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي كالاستنباط
المستمد من أصالة البراءة.

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية
الاستنباط، فهو يزود كلا النوعين بعناصره المشتركة، وعلى هذا الأساس
ننوع البحوث الأصولية إلى نوعين، نتكلم في النوع الأول عن العناصر
المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثل في أدلة محرزة للحكم، ونتكلم
في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثل في
أصول عملية.

الشرح

المنهج في تقسيم الأبحاث الأصولية

توجد مناهج متعددة في تقسيم الأبحاث الأصولية^(١)، ولكن الذي يهمننا هنا هو بيان المنهج المتبع لدى المصنّف (قدس سره) في تقسيم الأبحاث الأصولية.

إن المنهج المعتمد في الحلقات الثلاث يختلف عن المناهج المتبعة في كتب الأصوليين، ويمكن إيضاح إطار هذا المنهج من خلال البيان التالي:
إنّ الفقيه - عادة - عندما يريد ممارسة عملية استنباط الحكم الشرعي لأيّ مسألة من المسائل، كالأذان والإقامة، أو شرب الخمر، فإنه يمرّ بمراحل يعتمد عليها للوصول إلى ذلك الحكم، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: مرحلة الأدلّة المحرزة، وهو الرجوع إلى المصادر الأساسية الموجودة في الشريعة، وهي الكتاب الكريم والسنة الشريفة الأعمّ من قول النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام المعصوم (عليه السلام) قولاً وفعلاً وتقريراً، فإن وجد الفقيه نصّاً يدلّ على الحكم، اعتمد عليه حسب الشروط المقرّرة في محلّها لاستنباط الحكم الشرعي، والمرتبطة بالواقعة المبحوث عنها. وإن لم يجد نصّاً في المصادر الموجودة لديه؛ يعين له الموقف العملي، يبقى الحكم الشرعي مجهولاً لدى الفقيه، فينتقل إلى المرحلة الثانية.

(١) هناك مناهج متعدّدة في تقسيم الأبحاث الأصولية وأهمّها: منهج الشيخ الأنصاري، ومنهج المحقق الخراساني صاحب الكفاية، ومنهج المحقّق الشيخ محمد حسين الأصفهاني، والذي سار على وفقه الشيخ المظفر في أصوله.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الرجوع إلى الأصول العملية، ولا يمكن الصيرورة إلى هذه المرحلة إلا بعد فقد النصّ الشرعي في المرحلة الأولى، ففي هذا الحالة نلجأ إلى ضوابط وقواعد شرعية، يمكن من خلالها تحديد الموقف الشرعي للمكلّف إزاء الحادثة المشكوكة، مع الالتفات إلى أن الأصل العملي ليس له نظر إلى بيان حكم الله والكشف عنه، وإنما وظيفته هي إخراج المكلّف عن مقام الشكّ وأن لا يبقى متحيّراً. وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بـ «الأصول العملية» وهي أربعة: البراءة، والاستصحاب، والتخير، والاحتياط، وسيأتي الكلام في جملة من هذه الأصول في نهاية هذه الحلقة إن شاء الله تعالى^(١).

إنّ تدرّج الفقيه من مرحلة إلى أخرى عند ممارسته لعملية الاستنباط قد اعتمده المصنّف (قدس سره) منهجاً لتقسيم مباحث الأصول، فهو منهج قائم على أسلوب التدرّج الذي يعتمده الفقيه في استنباط الحكم الشرعي.

ومن هنا نجد (قدس سره) تعرّض لبحث العناصر المشتركة المرتبطة بالدليل الشرعي، ثم بحث العناصر المشتركة المرتبطة بالأصل العملي.

أسباب العدول عن المناهج المتعارفة

السبب الأول: مساعدة الطالب في المراحل الأولى من دراسته للوقوف على الارتباط الحاصل بين البحوث بعضها بالآخر، ومعرفة علّة وغاية تقدّم بعضها على بعضها الآخر، ومن ثمّ حصول الأناض الذهني لكيفية التسلسل والتدرّج في عملية الاستنباط.

(١) استعرض المصنّف (قدس سره) أصليين فقط، وهما: البراءة والاستصحاب، انسجماً مع مستوى هذه الحلقة.

السبب الثاني: إن المناهج المتبعة في تقسيم الأبحاث الأصولية لا تخلو من ورود بعض الإشكالات عليها، وأهمها هو: أن الطالب يطوي البحث في مقدمات علم الأصول ثم يدخل في مباحث الألفاظ إلى أن يصل إلى بحث الملازمات العقلية، كل هذا وهو بعد لم يثبت لديه حجّة القطع. وبناء على فرض عدم حجّة القطع، لا ثمرة من البحث عن العناصر المشتركة ومقدمات علم الأصول؛ لأن غاية ما يثبت لنا هو حصول القطع بالعناصر المشتركة لا حجّة المقطوع به. ومثاله:

إن القطع يثبت لنا «إذا وجب شيء، وجبت مقدمته» ولكن هذه القضية تحتاج إلى كبرى وهي أن «كلّ قطع حجة». فإذا ثبتت حجّة القطع، تكون مقدّمة الواجب حجة؛ بناء على ثبوت الملازمة بين القطع بوجود شيء ووجود مقدمته. ولكن في فرض عدم حجّة القطع، لا فائدة من هذا البحث.

من هنا نجد أن المصنّف (قدس سره) في هذه المنهجية الجديدة تناول بحث القطع بعد تعريف علم الأصول وبيان موضوعه والغاية منه؛ وذلك لاعتماد البحوث اللاحقة على حجّة القطع.

أضواء على النص

- * قوله (قدس سره): «فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل» الشرعي أو على أساس الدليل الأعمّ من الشرعي والعقلي كما سيأتي.
- * قوله (قدس سره): «من ناحيته» أي من ناحية ذلك التكليف المشكوك.
- * قوله (قدس سره): «والفرق بين الأصل والدليل» بيان الفرق موكول إلى

١٠٢..... شرح الحلقة الأولى
الحلقة الثانية^(١)، ولكن نقول على نحو الإجمال: إنَّ الدليل يكون كاشفاً عن
الحكم الشرعي، بخلاف الأصل العملي، فإنَّه لا يكشف عن الحكم الشرعي،
وإنما يعطي الوظيفة العملية للمكلف ليخرجه من حيرته وشكّه.
* قوله (قدس سره): «وإنما يحدّد الوظيفة العملية تجاهه» أي تجاه التكليف
المشكوك.

(١) عند تقسيم الحكم إلى واقعي وظاهري، والظاهري إلى أمارات وأصول عملية.

العنصر المشترك بين النوعين

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيهما: ما كان منها قائماً على أساس الدليل، وما كان قائماً على أساس الأصل العملي. وهذا العنصر هو حجية القطع، ونريد بالقطع انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك. ومعنى حجية القطع يتلخص في أمرين: أحدهما: أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولى معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنه عمل على وفق قطعه، كما إذا قطع العبد خطأ بأن الشراب الذي أمامه ليس خمراً فشربه اعتماداً على قطعه، وكان الشراب خمراً في الواقع، فليس للمولى أن يعاقبه على شربه للخمر مادام قد استند إلى قطعه. وهذا أحد الجانبين من حجية العلم، ويسمى بجانب المعذرية. والآخر: أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه، فللمولى أن يعاقبه ويحتج عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأن الشراب الذي أمامه خمراً فشربه، وكان خمراً في الواقع، فإن من حق المولى أن يعاقبه على مخالفته، لأن العبد كان على علم بحرمة الخمر وشربه، فلا يعذر في ذلك. وهذا هو الجانب الثاني من حجية القطع، ويسمى بجانب المنجزية.

وبديهي أن حجية القطع بهذا المعنى الذي شرحناه، لا يمكن أن تستغني عنه أي عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي، لأن الفقيه

يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة، وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على أساس الدليل، أو على أساس الأصل العملي. ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لا بد من الاعتراف مسبقاً بحجية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجة، ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده، ومن العبد على مولاه، لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً، لأن عمله ليس حجة. ففي كل عملية استنباط، لا بد إذاً أن يدخل عنصر حجّية القطع لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية.

وبهذا أصبحت حجّية القطع أهمّ العناصر الأصولية المشتركة وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرط أساسي في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضاً، فنحن حينما ندرس مثلاً مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفي إنما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم والقطع حجة فأي جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي.

فالفقيه والأصولي يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية «تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة» أو الأصولية «العنصر المشترك»، فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته. وحجية القطع ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأن للمولى سبحانه حق الطاعة على الإنسان في كلّ ما يعلمه من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه. فإذا علم الإنسان بحكم إلزامي من المولى (وجوب أو حرمة) دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حق الطاعة،

وأصبح من حقّ المولى على الإنسان أن يمتثل ذلك الإلزام الذي علم به. فإذا قصر في ذلك أو لم يؤدّ حقّ الطاعة، كان جديراً بالعقاب. وهذا هو جانب المنجزية في حجّية القطع.

ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام، من حقّه أن يتصرّف كما يحلو له. وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه، فليس من حقّ المولى على الإنسان أن يمتثله، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته مادام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام. وهذا هو جانب المعذرية في حجّية القطع.

والعقل كما يدرك حجّية القطع، كذلك يدرك أن الحجية لا يمكن أن تزول عن القطع، بل هي لازمة له، ولا يمكن حتى للمولى أن يجرد القطع من حجّيته ويقول: إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً، أو يقول: «إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله»، فإنّ كلّ هذا مستحيل بحكم العقل، لأنّ القطع لا تنفكّ عنه المعذرية والمنجزية بحال من الأحوال. وهذا معنى القاعدة الأصولية القائلة باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وقد تقول: هذا المبدأ الأصولي يعني أن العبد إذا تورّط في عقيدة خاطئة، فقطع مثلاً بأنّ شرب الخمر حلال، فليس للمولى أن ينبّهه على الخطأ.

والجواب: إن المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ، وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً، لأنّ ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصواب، والمبدأ الأصولي الأنف الذّكر إنّما يقرّر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً، فالقطع بحلّية شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه، ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك مادام قطعه ثابتاً وقيينه بالحلّية قائماً.

الشرح

قبل الدخول في بيان العناصر المشتركة ما كان قائماً منها على أساس الدليل المحرز وما كان قائماً على أساس الأصل العملي، ننوّه إلى وجود عنصر مشترك يدخل في كلا هذين النوعين من الأدلة، وهو حجّية القطع، بل سيّضح أنه لا يمكن الدخول إلى هذين النوعين أو أحدهما إلا بعد الانتهاء من بحث حجّية القطع؛ لأنه بمثابة الشرط بالنسبة إليهما، والمشروط عدم عند شرطه.

أهمية حجّية القطع

إنّ غاية ما يمكن أن يصل إليه الفقيه هو القطع بالحكم الشرعي، ولكن القطع لا يكون حجّة ما لم يتمّ إثبات حجّيته في رتبة سابقة، فتبقى النتيجة التي يخرج بها الفقيه (صغرى القياس) غير معطية لثمارها إلا بعد إثبات حجّية القطع (كبرى القياس).

ومثاله:

* إن الفقيه قطع بجرمة الخمر.

* وكل قطع حجّة.

إذن: القطع بجرمة الخمر حجّة. أي منجّز. وكذلك الحال في جانب المعذرية، فمع عدم ثبوت حجّية القطع (كبرى القياس) في رتبة سابقة، لا يمكن الصيرورة إلى نتيجة هذا القياس، وهذا هو معنى أثر حجّية القطع في العملية الاستنباطية.

ثمّ إننا نترقّى قولاً إلى عدم ظهور الثمرة في بحث العناصر المشتركة إلا

بعد الانتهاء من حجية القطع مضافاً إلى أثرها في العملية الاستنباطية. وبعبارة أخرى: ما لم يفرغ من البحث عن حجية القطع في الرتبة السابقة، لا تظهر ثمرة البحث عن العناصر المشتركة، سواء القائمة منها على أساس الدليل أو القائمة على أساس الأصل العملي، لأن حجية القطع بمثابة الشرط لتلك العناصر المشتركة، وعند فقدان الشرط لا يتحقق المشروط؛ لأن المشروط عدم عند عدم شرطه.

إذن ليس لحجية القطع أثر في عملية الاستنباط فقط، بل لها أثر في نفس العناصر المشتركة.

وعليه يمكن القول: إن حجية القطع هي عنصر مشترك بين العناصر المشتركة من كلا النوعين (القائمة على أساس الدليل، والقائمة على أساس الأصل العملي) وهي شرط أساسي في دراسة كل عنصر مشترك. ومن هنا تأتي أهمية البحث عن حجية القطع في أول علم الأصول، لا أن يتناول ويبحث بعد طي نصف أبحاث علم الأصول، كما هو المتداول في المناهج المتبعة في الكتب الدراسية الأخرى.

معنى حجية القطع

للقوف على المراد من «حجية القطع» لابد من بيان مفردتي: «القطع» الذي هو موضوع، و«الحجية» التي هي محمولة على القطع، وعندئذ يتضح المراد من «حجية القطع» الذي يدخل كعنصر مشترك وشرط في كلا النوعين من الأدلة المحرزة والأصول العملية.

المفردة الأولى: القطع

ذكروا للقطع أقساماً متعددة، ولكن المقدار الذي يرتبط ببحثنا هو «القطع الأصولي» لا القطع المنطقي ولا القطع الرياضي ولا القطع المذكور في

نظرية المعرفة.

والمراد من القطع بما هو قطع: الانكشاف والوضوح بنحو لا يشوبه أي شك أو تردد، بمعنى أن ذات القطع هو الانكشاف والوضوح، لا أن القطع موصوف، والانكشاف صفة له، وإنما الانكشاف هو ذات القطع، والقطع ليس إلا الانكشاف.

المفردة الثانية: الحجية

إن الحجية التي تستعمل في الأصول يراد منها: «المنجزية والمعدرية». وبيان ذلك يتوقف على الكشف عن معنى المنجزية والمعدرية: المنجزية: إذا قطع المكلف بأن السائل الذي أمامه ماء نجس ويحرم شربه، وكان في الواقع وفي علم الله سبحانه وتعالى كذلك^(١)، ومع ذلك تناوله، فهنا للمولى أن يعاقب المكلف؛ لأن القطع ينجز عليه التكليف والمسؤولية والإلزام إزاء المولى والمشرع الذي له حق الطاعة أن يعاقب العبد عند ارتكابه للفعل.

فالمنجزية هي: كون القطع بالإلزام ينجز التكليف على العبد، وللمولى معاقبة العبد عند المخالفة.

المعدرية: إذا قطع المكلف بأن السائل الذي أمامه ماء طاهر، وشربه، ولكن كان في علم الله سبحانه وتعالى أنه ماء نجس، فالقطع هنا يبيح له تناول الماء وشربه، ويكون قطعه معذراً له أمام المولى، بمعنى أن المولى لا يعاقبه على ارتكابه للفعل المحرم وهو شرب الماء النجس.

(١) إذا قطع العبد بأن السائل الذي أمامه نجس ويحرم شربه، وكان في الواقع وفي علم الله سبحانه وتعالى طاهراً، ومع ذلك تناوله، فإنه يدخل في باب التجري. وهو بحث موكول إلى دراسات أعلى.

فالمعذرية هي: كون القطع بعدم الإلزام عذراً للمكلف أمام المولى، وأمام من له حق الطاعة على المكلف.

إذن عندما نقول: إن «القطع حجة» فمعناه أنه معذر من جهة ومنجز من جهة أخرى؛ معذر للعبد أمام المولى، ومنجز للتكليف من قبل المولى على العبد.

في ضوء هذا يتضح أن حجية القطع ثابتة بحكم العقل لا الشرع، فإن العقل يدرك أن للمولى حق الطاعة على المكلف في كل ما يعلمه من تكاليف إلزامية، بل ولو بالظن والاحتمال ما لم يرحص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به، فإذا لم يؤدّ المكلف حق الطاعة كان جديراً بالعقاب، وهذا هو جانب المنجزية في حجية القطع، وكذلك يحكم العقل على المكلف القاطع بعدم الإلزام، وله أن يتصرف كما يحلو له، وإن كان الإلزام ثابتاً في الواقع فليس للمولى معاقبته على مخالفته ما دام المكلف قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذرية.

وهذا معناه أن القطع لا تنفك عنه المنجزية والمعذرية بحال من الأحوال، وأن حجية القطع ذاتية لا جعلية.

هنا قد يُتساءل: بعد افتراض أن الحجية (المنجزية والمعذرية) مما يحكم بها العقل، فهل يمكن للشارع التفكيك بين القطع والحجية؟ كما لو كان المكلف قاطعاً بعدم التكليف والإلزام، وقال له المولى: أنت لست بمعذور، أو أنت معذور كما في حالة القطع بالتكليف والإلزام.

أجابوا: لا يمكن للمولى - بما هو مشرع، لا مكوّن - أن يفكك بين القطع وبين حجية القطع بكلا قسميها (المنجزية والمعذرية) لأن المعذرية والمنجزية من لوازم الانكشاف، فإذا نُفيت اللوازم مع وجود الانكشاف، فكأنما نُفي الانكشاف نفسه، وهذا لا يعقل. فما دام القطع موجوداً، لا يعقل نفي اللوازم عنه.

نعم، يمكن أن نزع القطع عن القاطع، لا أن نطلب منه عدم الالتزام بلوازم القطع، مع الاحتفاظ بالقطع؛ لاستحالة ذلك عقلاً^(١).

إشكال وجواب

بناء على ما تقدّم يمكن القول: إنَّ العبد إذا تورّط في عقيدة خاطئة - كما إذا قطع بحلية شرب الخمر - فليس للمولى أن ينبّهه على الخطأ. اتضحت الإجابة على هذا الإشكال من خلال البحث، ولكن مع ذلك نضيف إليه: إن للمولى والمشرّع أن ينبّهه على الخطأ، بأن يزلزل القاطع في قطعه ويجعله متزلزلاً وشاكاً، أي أن يجرد القاطع من قطعه، كأن يقول له: إن الخمر يحرم شربه، وقطعك بالجواز ليس صحيحاً، فتنتهي فاعلية القطع، وحينئذ لا تأتي اللوازم من المنجزية والمعدّرية.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «كما إذا قطع العبد بأن الشراب الذي أمامه خمر، فشربه وكان خمراً في الواقع» تمييزاً له عن التجري الذي سيأتي بحثه في دراسات أعلى.

* قوله (قدس سره): «من المولى على عبده» كما في جانب المنجزية «ومن العبد على مولاه» كما في جانب المعدّرية.

* قوله (قدس سره): «من حقّه أن يتصرّف كما يحلو له» ضمن الموازين الشرعية.

(١) لم يتعرّض المصنّف (قدس سره) للأدلة هنا، ونحن تبعاً له نترك التعرّض لها، وسيأتي تفصيل البحث في دراسات متقدمة مع الأدلة، كما في الحلقة الثانية والثالثة.

النوع الأول الأدلة المحرزة

مبادئ عامة

تقسيم البحث

١. الدليل الشرعي.

٢. الدليل العقلي.

مبادئ عامة

الدليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي، إما أن يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي أو لا. ففي الحالة الأولى: يكون الدليل قطعياً، ويستمد شرعيته وحجّيته من حجّية القطع، لأنه يؤدي إلى القطع بالحكم، والقطع حجّة بحكم العقل، فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعي.

ومن نماذجه القانون القائل «كلما وجب الشيء، وجبت مقدّمته». فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء، بوصفه مقدّمة للصلاة.

وأما في الحالة الثانية: فالدليل ناقص لأنه ليس قطعياً، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته، وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط على الرغم من نقصانه، أصبح كالدليل القطعي، وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه.

ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجّة: خبر الثقة. فإنّ خبر الثقة لا يؤدي إلى العلم؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ، فهو دليل ظنيّ ناقص، وقد جعله الشارع حجّة، وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعي.

وإذا لم يحكم الشارع بحجّية الدليل الناقص، فلا يكون حجّة، ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط، لأنه ناقص يُحتمل فيه الخطأ.

وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّة أو لا؟ ولا

١١٤..... شرح الحلقة الأولى

يتوفّر لدينا الدليل الذي يثبت الحجية شرعاً أو ينفىها، وعندئذ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامّة يقرّها الأصوليون بهذا الصدد، وهي القاعدة القائلة: «إن كل دليل ناقص، ليس حجّة، ما لم يثبت بالدليل الشرعي العكس»، وهذا هو معنى ما يقال في علم الأصول من أن «الأصل في الظن هو عدم الحجية إلا ما خرج بدليل قطعي».

ونستخلص من ذلك أن الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهاً هو الدليل القطعي، أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجيته شرعاً بدليل قطعيّ.

الشرح

يعتمد الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي على نوعين من الأدلة:
النوع الأول: الأدلة المحرزة.

النوع الثاني: الأصول العملية.

أما النوع الأول: وهو الاستنباط القائم على أساس الدليل: إما أن يكون الدليل قطعياً أو لا، فإن كان قطعياً فلا إشكال ولا شبهة في أن نتيجة الاستنباط تكون حجة، لحجية القطع، كما تقدّم في البحوث السابقة.

وإما أن لا يكون الدليل قطعياً (الناقص) في نفسه، فهنا حالات ثلاث:

الحالة الأولى: قيام دليل قطعيّ من الشارع على اعتبار حجّية الدليل

غير القطعي، وجواز الاعتماد عليه في مقام استنباط الحكم الشرعي.

الحالة الثانية: قيام دليل قطعي من الشارع على عدم حجّيته.

الحالة الثالثة: وقوع الشك في الحجّية وعدمها، لفقدان الدليل القطعي

على النفي أو الإثبات.

أما الحالة الأولى: من قبيل خبر الواحد، فإنّ المخبر الواحد حتى لو كان

ثقة، فإنّ خبره لا يفيد القطع، بل لا يفيد في أحسن الأحوال أكثر من الظن،

ولكن إذا قام الدليل الشرعي القطعي من قبل الشارع على اعتبار حجّية

خبر الواحد (الدليل الناقص) وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط على

الرغم من نقصان كشفه، يكون حجّة كالدليل القطعي.

بعبارة أخرى: يرتفع خبر الواحد من درجة النقص (الظن) إلى التمام

والقطع؛ بجعل الشارع الحجّية له (المنجزية والمعدّرية) وإن كان الانكشاف

١١٦..... شرح الحلقة الأولى

يبقى انكشافاً ناقصاً، ولا يصل إلى درجة الكشف التام القطعي، ولكنه من جهة المنجزية والمعدرية يكون بمنزلة القطع.

والاعتماد على خبر الواحد إنما هو في الواقع لأجل قيام الدليل القطعي على حجّيته، وإلا يلزم الدور أو التسلسل على فرض قيام دليل ظني ناقص على حجّيته واعتباره.

وأما الحالة الثانية: كما في حكم الشارع بعدم حجّية القياس والمصالح المرسلة والرأي والاستحسان، وقد تقدّم بيانه.

وأما الحالة الثالثة: إن الشكّ في الحجية كافٍ للقطع بعدم جعل الحجية؛ لأنّ إثبات الحجية ونفيها (المنجزية والمعدرية) يحتاج إلى دليل، فإن لم يقدّم دليل على النفي أو الإثبات، يبقى الدليل المشكوك فيه على عدم الحجية.

وقد ذُكر هذا البحث في محله تحت عنوان: «الأصل عند الشكّ في الحجية» وأنّ الأصل الأوّلي عند الشكّ في الحجية هو عدم الحجية، أي عدم المنجزية والمعدرية.

وأما النوع الثاني: الأصول العملية، فسيأتي الحديث عنه لاحقاً إن شاء الله تعالى.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «كلّما وجب الشيء، وجبت مقدمته» كما إذا وجبت الصلاة وكُنّا نعلم أنّ لها مقدّمة وهي الوضوء، وجبت مقدمتها التي هي الوضوء أيضاً. وأما كون هذا الوجوب عقلياً أو شرعياً فسيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

* قوله (قدس سره): «أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليل قطعي» لا بدليل ناقص، وإلا يلزم الدور أو التسلسل إلى ما لا نهاية.

تقسيم البحث

والدليل المحرز في المسألة الفقهية سواء كان قطعياً أو لا، ينقسم إلى قسمين:

الأول: الدليل الشرعي، ونعني به كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم وعلى السنة، وهي قول المعصوم وفعله وتقريره.

الثاني: الدليل العقلي، ونعني به القضايا التي يدركها العقل، ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته. والقسم الأول ينقسم بدوره إلى نوعين: أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي، وهو كلام الشارع كتاباً وسنة. والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي، كفعل المعصوم وتقريره أي سكوته عن فعل غيره بنحو يدل على قبوله.

وفي القسم الأول بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف: أولاً: دلالة الدليل الشرعي، وأنه على ما ذا يدل بظهوره العرفي. وثانياً: حجّية تلك الدلالة وذلك الظهور، ووجوب التعويل عليه. وثالثاً: صدور الدليل من الشارع حقاً. ومن هنا كان البحث في القسم الأول موزعاً إلى ثلاثة أبحاث، وفقاً لهذا التفصيل.

فالبحث الأول: في تحديد الدلالة.

والبحث الثاني: في إثبات حجّية ما له من دلالة وظهور.

والبحث الثالث: في إثبات صدور الدليل من الشارع.

الشرح

إن الأدلة المحرزة التي يعتمد عليها الفقيه عند ممارسته للعملية الاستنباطية في الأحكام الشرعية على نحوين:
النحو الأول: الأدلة المحرزة القطعية، وهي التي تؤدي إلى القطع بالحكم فتكون حجة على أساس حجية القطع الناتج عنها.
النحو الثاني: الأدلة المحرزة الظنية، وهي التي قام دليل قطعي على حجيتها شرعاً، فتكون حجة بموجب الجعل الشرعي.
ثم إن الدليل المحرز - بقسميه القطعي والظني - ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الدليل الشرعي

ونعني به كل ما صدر من الشارع كتاباً وسنة، وله دلالة على الحكم الشرعي، أعم من كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً.
والمراد من السنة هو قول المعصوم وفعله وتقريره، أعم من كونه نبياً أو إماماً، وبهذا الإطلاق يدخل قول الإمام وفعله وتقريره في السنة.

القسم الثاني: الدليل العقلي

ونعني به ما يدركه العقل، ويستنتج منه حكماً شرعياً، كما في قول الشارع: (وأقيموا الصلاة) وقوله: «لا صلاة إلا بطهور» فإن العقل يدرك مقدمية الطهور للصلاة، فيحكم بوجوب المقدمة. ونحو ذلك من الملازمات والبحوث العقلية التي سيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى في الدليل العقلي.
وينقسم الدليل الشرعي إلى:

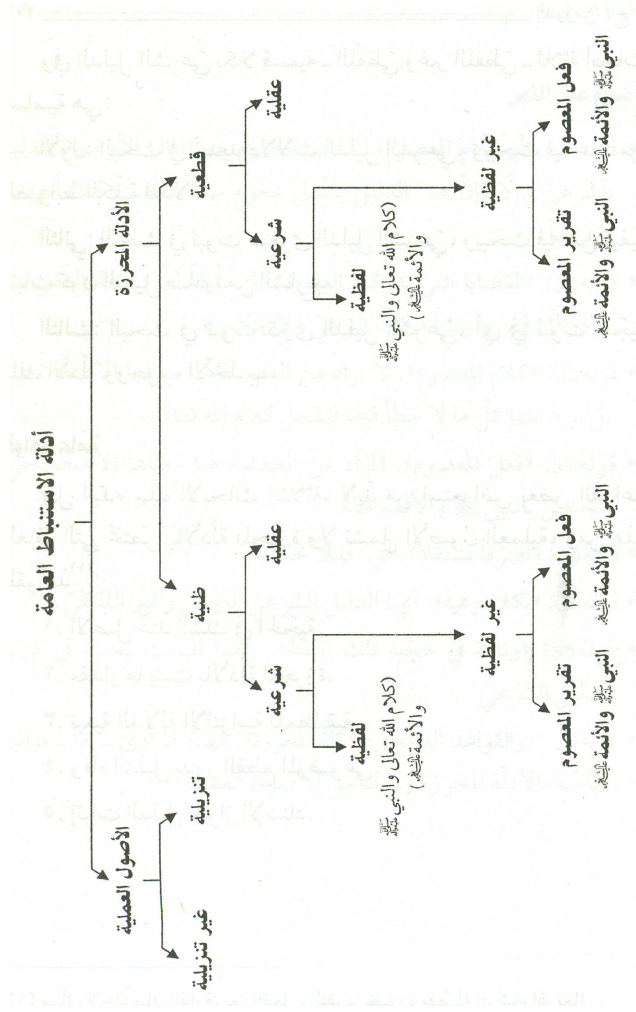
أولاً: الدليل الشرعي اللفظي: أي الكتاب وقول المعصوم.
 ثانياً: الدليل الشرعي غير اللفظي: أي فعل المعصوم وتقريره.
 والمراد من فعل المعصوم: الأعمال والتصرفات التي يقوم بها المعصوم.
 والمراد من تقرير المعصوم: سكوت المعصوم عن فعل غيره بنحو يدلّ
 على قبوله، وهو ما يعبر عنه بـ «إمضاء الشارع» لفعل أو سلوك معيّن.
 وفي القسم الأول (الدليل الشرعي بكلا قسميه اللفظي وغير اللفظي)
 ثلاثة أبحاث أساسية هي:

البحث الأول: البحث في صغرى حجّية الظهور، بمعنى بيان دلالة الدليل
 الشرعي ومستوى الدلالة، وأنها ظهورة أم نص أم إجمال ونحو ذلك.
 البحث الثاني: البحث في كبرى الدليل الشرعي، بمعنى البحث عن ثبوت
 حجّية الظهور والدلالة، ووجوب الأخذ بها.
 البحث الثالث: البحث في الطرق التي تثبت لنا صدور النص من المشرّع،
 أي البحث في الصدور وعدمه.

هذه التقسيمات كلّها مرتبطة بالقسم الأول (الدليل الشرعي). وأما
 القسم الثاني وهو الدليل العقلي، فسيأتي الكلام عنه.
 انظر المخطط في الصفحة المقابلة.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «وفي القسم الأول بكلا نوعيه» أي في القسم الأول
 (الدليل الشرعي) أعمّ من أن يكون لفظياً أو غير لفظي.



-١-

الدليل الشرعي

أ. الدليل الشرعي اللفظي

١. الدلالة

٢. حجية الظهور

٣. إثبات الصدور

ب. الدليل الشرعي غير اللفظي

١. الدلالة

تمهيد

لما كانت دلالة الدليل اللفظي ترتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة، نجد من الراجح أن نمهد للبحث في دلالات الأدلة اللفظية بدراسة إجمالية لطبيعة الدلالة اللغوية وكيفية تكوينها ونظرة عامة فيها.

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية؟

في كل لغة، تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى. وهذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة».

فحين نقول: «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاصّ» نريد بذلك أن تصور كلمة الماء يؤدي إلى تصور ذلك السائل الخاصّ، ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً».

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ العلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، تشابه إلى درجة ما، العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء. فكما أن النار تؤدي إلى الحرارة، وطلوع الشمس يؤدي إلى الضوء، كذلك تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى. ولأجل هذا يمكن القول بأن تصور اللفظ سبب لتصور المعنى، كما تكون النار سبباً للحرارة، وطلوع الشمس سبباً للضوء. غير أن علاقة

١٢٤..... شرح الحلقة الأولى

السببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن، لأن تصوّر اللفظ والمعنى إنما يوجد في الذهن، وعلاقة السببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

والسؤال الأساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوينها، فكيف تكونت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصور المعنى، مع أن اللفظ والمعنى شيان مختلفان كل الاختلاف؟ ويذكر في علم الأصول عادة اتجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي، يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته، كما نبعث علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها. فلفظ «الماء» مثلاً، له - بحكم طبيعته - علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية، وليست مكتسبة من أي سبب خارجي.

ويعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً، لأن دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتية، وغير نابعة من أي سبب خارجي، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصوّر معناه، فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصوّر معنى كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ إن هذا دليل على أن العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ، بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه إلى تعلم اللغة، فالدلالة إذن ليست ذاتية.

وأما الاتجاه الآخر فينكر - بحق - الدلالة الذاتية، ويفترض أن العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة، على يد الشخص الأول أو

الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلموا بها، فإن هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنة لمعانٍ خاصة، فاكتسبت الألفاظ - نتيجة لذلك التخصيص - علاقة بتلك المعاني، وأصبح كل لفظ يدلّ على معناه الخاصّ، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمى بـ«الوضع»، ويسمى الممارس له «واضعاً»، واللفظ «موضوعاً»، والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أن هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكاره للدلالة الذاتية، ولكنه لم يتقدّم إلا خطوة قصيرة في حلّ المشكلة الأساسية التي لا تزال قائمة حتى بعد الفرضية التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه، فنحن إذا افترضنا معهم أن علاقة السببية نشأت نتيجة لعمل قام به مؤسسو اللغة؛ إذ خصّصوا كلّ لفظ لمعنى خاص، فلنا أن نتساءل ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون؟ وسوف نجد أن المشكلة لا تزال قائمة لأن اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية، ولا أيّ ارتباط مسبق، فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقة سببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقة؟ وكلنا نعلم أن المؤسس، وأيّ شخص آخر، يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحرارة الماء، ولو كرّر المحاولة مائة مرة قائلًا: خصصت حمرة الحبر الذي أكتب به لكي تكون سبباً لحرارة الماء، فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ سبباً لتصور المعنى، بمجرد تخصيصه لذلك دون أيّ علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشكلة كما كنّا نواجهها، فليس يكفي لحلّها أن نفسّر علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عملية يقوم بها مؤسس اللغة، بل يجب أن

نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.

والصحيح في حلّ المشكلة أن علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري. والقانون العام هو أنّ كل شيئين، إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة، ولو على سبيل الصدفة، قامت بينهما علاقة، وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر. ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما، نجدهما دائماً معاً، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه، أسرع ذهننا إلى تصوّر الصديق الآخر، لأن رؤيتهما معاً مراراً كثيرة، أوجد علاقة في تصورنا، وهذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر.

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشيئين بفكرة الآخر مرة واحدة لكي تقوم بينهما علاقة، وذلك إذا اقترنت الفكرتان في ظرف مؤثر، ومثاله إذا سافر شخص إلى بلد، ومني هناك بالملاريا الشديدة ثم شفي منها ورجع، فقد يُنتج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر إلى ذلك البلد علاقة بينهما. فمتى تصوّر ذلك البلد، انتقل ذهنه إلى تصوّر الملاريا. وإذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ والمعنى، زالت المشكلة؛ إذ نستطيع أن نفسّر هذه العلاقة بوصفها نتيجة لاقتران تصوّر المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرف مؤثر، الأمر الذي أدى إلى قيام علاقة بينهما كما وقع في الحالات المشار إليها.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل: كيف اقترن تصوّر اللفظ بمعنى خاص مراراً كثيرة أو في ظرف مؤثر فأنّج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟ والجواب على هذا السؤال: إن بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنة مراراً

عديدة بصورة تلقائية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية. وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلما أحس بالألم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم.

ومن المحتمل أن الإنسان قبل أن توجد لديه أي لغة، قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل «آه» ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما، وأخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني. وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة لكي تقوم بينهما علاقة سببية.

وأحسن نموذج لذلك الأعلام الشخصية، فأنت حين تريد أن تسمي ابنك «علياً» تقرن اسم «علي» بالوليد الجديد لكي تنشأ بينها علاقة لغوية، ويصبح اسم «علي» دالاً على وليدك. ويسمى عملك هذا «وضعاً». فالوضع هو عملية تقرن بها لفظاً بمعنى نتيجتها أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبه الوضع على هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك: هو «جابر» فتريد أن تركّز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيء قريب من ذهنك، فتقول مثلاً: أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً، اسم مؤلّفه «جابر»، فلاأتذكر دائماً أن اسم طبيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب. وهكذا توجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطبيب «جابر»، وبعد ذلك تصبح قادراً على استذكار اسم الطبيب متى تصوّرت ذلك الكتاب.

وهذه الطريقة في إيجاد الارتباط، لا تختلف جوهرياً عن اتخاذ الوضع كوسيلة لإيجاد العلاقة اللغوية.

١٢٨.....شرح الحلقة الأولى

وعلى هذا الأساس نعرف أن من نتائج الوضع: انسباق المعنى الموضوع له، وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحقّقها الوضع، ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر، وجعله علامة على أن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له، لأن المعلول يكشف عن العلة كسفاً إنياً، ولهذا عدّ التبادر من علامات الحقيقة.

الشرح

يعدّ هذا البحث من البحوث المرتبطة بفقهاء اللغة، ولكن فقهاء اللغة لم يتعرضوا لهذا البحث كما لم يتعرضوا إلى بحث الوضع وكيفية وضع الألفاظ للمعاني، وتحقق العلاقة بينهما، ومن هنا احتاج علماء الأصول إلى بحث هذه القضايا في مقدمات علم الأصول.

حقيقة الدلالة

من المعلوم وجود مجموعة من الألفاظ المتشكّلة من الحروف، في مقابل مجموعة من المعاني، مما يعني وجود ترابط قائم بين جملة من الألفاظ وجملة من المعاني، بحيث يكون تصوّر اللفظ بنفسه كافياً في تصوّر المعنى، فإذا سمع الإنسان كلمة «الماء» وكان عالماً بوضعها للسائل ذي الخصائص المعيّنة، فإنه بمجرد سماع ذلك اللفظ ينتقل ذهنه لذلك المعنى الموضوع له، سواء كان اللفظ صادراً من عاقل أو غير عاقل، من مختار أو مجبر أو من آلة.

ويسمّى هذا الاقتران والانتقال من اللفظ إلى المعنى بـ«الدلالة». ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً». فيكون تعريف الدلالة هو: الاقتران القائم بين اللفظ والمعنى، بالنحو الذي يؤدي تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى. ومن هنا ينبغي بيان منشأ وسبب العلاقة بين الألفاظ والمعاني.

العلاقة بين الألفاظ والمعاني

ذكرت عدة اتجاهات لتفسير العلاقة بين الألفاظ والمعاني، ومن أهمها:

الاتجاه الأول: السببية الذاتية

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية،

فاللفظ بذاته دالّ على المعنى الذي يؤدّي إليه، لا أنه يجعل جاعل ووضع واضح، من قبيل العلاقة القائمة بين النار والحرارة، فمن الواضح أنها علاقة لم تكن بجعل جاعل، ولكن مع حفظ الفارق وهو أن العلاقة الذاتية بين النار والحرارة ظرفها الخارج، والعلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى ظرفها الذهن. ويلاحظ عليه:

لو كان الأمر كذلك، أي كون العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية، لكان ينبغي أن كلّ من تصوّر لفظاً، ينتقل ذهنه إلى المعنى، وإن لم يكن عالماً بتلك اللغة، لأنّ اللفظ بذاته دالّ على المعنى، فتصوّره بذاته كافٍ للانتقال إلى المعنى بلا احتياج إلى تعلّم لغة! وهذا واضح البطلان بالوجدان والضرورة.

الاتجاه الثاني: الوضع والاعتبار

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة وضعيّة لا ذاتية، وإنما هي عملية تخصيص ألفاظ معيّنة لمعانٍ خاصّة من دون أيّ ارتباط مسبق بين اللفظ والمعنى، سواء كان الواضع هو الشخص الأول والمؤسّس لتلك اللغة، أو الأشخاص الأوائل الذين تكلموا بتلك اللغة^(١)، ولكن بعد تحقّق عملية الوضع تكون هناك علاقة بين اللفظ والمعنى شبيهة بالعلاقة القائمة بين النار والحرارة، فلا يمكن التفكيك بين اللفظ والمعنى، فتكون سنخ علاقة ذاتية^(٢).

من هنا نجد أن هذا الاتجاه يؤسّس لمصطلحات أربعة:

(١) ذهب البعض إلى أن الواضع للّغات هو الله سبحانه وتعالى، وليس من وضع البشر، وعليه فلا معنى لكثير من هذه الكلمات، كما سيأتي في دراسات متقدمة.

(٢) تعدّدت التفسيرات في هذا الاتجاه بعد الاتفاق على كون العلاقة ليست ذاتية. كما سيأتي في الحلقة الثانية.

الأول: الوضع وهو نفس العملية التي تربط بين اللفظ والمعنى.
 الثاني: الواضع وهو الشخص أو الأشخاص الذين وضعوا اللفظ للمعنى.
 الثالث: الموضوع وهو اللفظ باعتبار أنه وضع للمعنى.
 الرابع: الموضوع له وهو المعنى الذي وُضع له اللفظ.
 ويلاحظ عليه:

إن هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكار الاتجاه الأول (العلاقة الذاتية) ولكن لم يفسّر لنا كيفية حصول العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى بعد الوضع، بالنحو الذي لا يمكن التفكيك بينهما بعد ذلك، فمن الواضح عدم وجود علاقة بين اللفظ والمعنى قبل تحقّق الوضع، ومن البين أيضاً أن الوضع - بما هو وضع - لا يخلق علاقة سببية بين اللفظ والمعنى، إذن كيف تنشأ من علاقةٍ وضعيّةٍ اعتباريّةٍ علاقةٌ ذاتيةٌ؟ وهذا المعنى لم يفسّره المشهور من الأصوليين.

مختار المصنف (قدس سره)

لا يمكن أن يكون الوضع والاعتبار، بما هو وضع واعتبار، مفسّراً لعلاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى بالنحو الذي يؤدّي تصوّر أحدهما إلى تصوّر الآخر، بعد رفض كون العلاقة بينهما ليست ذاتية، فإن الوضع والاعتبار لا يكفي لخلق السببية سواء كانت سببية ذهنية أو خارجية.
 نعم يمكن إعطاء تفسير لعلاقة السببية على نحو الإجمال^(١) وهو: أن الله سبحانه وتعالى أوجد قانوناً تكوينياً في العقل البشري، وهو قانون فطريّ، مؤداه: إن الاقتران بين شيئين يؤدّي إلى خلق سببية بينهما، بالنحو الذي يكون تصوّر أحدهما سبباً في تصوّر الآخر.

(١) تفصيل ذلك موكول إلى الحلقة الثانية.

ثم إن الاقتران على نحوين:

الأول: الاقتران على نحو التكرار، ولو على نحو الصدقة.

الثاني: الاقتران مرة واحدة ولكن ضمن ظرف خاص بحيث يؤثر ذلك

الظرف الخاص في حصول الاقتران.

فلو ارتبط شيء بشيء آخر مرة واحدة ولكن ضمن ظرف مؤثر خاص، أو تكرر الارتباط عدة مرات، فإنه كافٍ في خلق السببية بينهما، بالنحو الذي يؤدي تصور أحد الطرفين إلى تصور الآخر، وهذا ما نلاحظه بوجداننا وحياتنا الاجتماعية حيث نجد كثيراً ما يحصل تداعٍ لمعاني الألفاظ بسبب الترابط الموجود، نتيجة لذلك القانون الموجود في العقل البشري. وهو ما يسمّى في كلمات بعضهم بـ«قانون الاقتران الشرطي».

وأما الأمثلة لبيان مصاديق القانون الموجود في الذهن البشري:

مثال الاقتران المتكرر: وهو أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف

شؤون حياتهما، فإذا رأينا أحدهما منفرداً أو سمعنا باسمه، أسرع الذهن إلى

تصور الصديق الآخر؛ لأن رؤيتهما معاً مع تكرر الحالة، أوجد علاقة في

تصورنا، وهذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر بمقتضى

القانون الذي جعله الله تعالى في العقل البشري.

مثال الاقتران في ظرف خاص: كمن سافر إلى بلد ومُنِيَ هناك بالمalaria

الشديدة ثم شفي منها ورجع، فقد يُنتج ذلك الاقتران بين malaria والسفر إلى

ذلك البلد علاقة بينهما، بحيث كلما تذكر اسم البلد انتقل ذهنه إلى المرض

الذي أصابه فيه، أو كلما تذكر المرض انتقل ذهنه إلى البلد الذي مرض فيه.

تصوير العلاقة اللغوية وفق الاتجاه الوضعي

يبقى علينا بعد هذا أن نتساءل: كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص،

مراراً كثيرة أو في ظرف مؤثر، فأننتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟

والجواب: يتم ذلك بأحد طريقتين:

الطريق الأول: إن الواضع والمؤسس أو المؤسسون هم الذين ربطوا وخصّصوا هذه الألفاظ لهذه المعاني، وهذا يسمّى بـ«الوضع التعييني». والمراد بالوضع التعييني هو الوضع الناتج من جعل جاعل مشخّص، فيجعل لفظاً معيّناً لمعنى معيّن، كما هو الحال في الأعلام الشخصية، فعند وضع اسم «علي» لوليد جديد، يعبر هذا الوضع عن عملية اقتران بين اسم «علي» والوليد الجديد، فتنشأ من هذه العملية علاقة لغوية، فيصبح اسم «علي» دالاً على الوليد.

الطريق الثاني: حصول علاقة السببية بين الألفاظ والمعاني من خلال الاستعمال، ويسمّى بـ«الوضع التعييني»، أي تعيّن الوضع بنفسه من غير احتياج إلى واضع وجاعل معيّن بخصوصه، وإنما تحصل علاقة السببية بسبب كثرة الاستعمال، كما هو الحال في جملة من الألفاظ عندما تقترن بمعانٍ معيّنة مراراً عديدة بصورة تلقائية، فتنشأ علاقة بين الألفاظ والمعاني. فإن كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلما أحسّ بالألم، ترتبط في ذهنه بفكرة الألم، فينتقل ذهنه إلى فكرة الألم كلما سمع بكلمة «آه».

ومن هنا احتمال المصنّف أن يكون الاقتران التلقائي هو السبب في خلق ظاهرة اللغة في حياة الإنسان، وذلك عند التفاته لهذه الظاهرة، فأخذ في تخصيص بعض الألفاظ لبعض المعاني للتعبير بها عن المعاني الموجودة عنده.

ثمرة الاتجاه الوضعي

إن إحدى نتائج الوضع هو انسباق المعنى الموضوع له، وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ من دون أيّ قرينة، وهذا هو «التبادر». أي إذا تبادر إلى الذهن معنى من المعاني عند سماع لفظ من الألفاظ، فهذا يدلنا على أن هذا اللفظ وُضع لهذا المعنى، فنستكشف من خلال التبادر أن هناك وضعاً

تحقق بين اللفظ والمعنى في رتبة سابقة، وإلا لو لم تتحقق علاقة بين اللفظ والمعنى لما كان هناك أي تبادل من سماع اللفظ إلى المعنى المقصود^(١).

ومن هنا قالوا: إن التبادر من علامات الحقيقة، بسبب تلك العلاقة التي يحققها الوضع، سواء كان الوضع تعيينياً أو تعينياً، وذلك لأن المعلول يكشف عن العلة كشافاً إنيياً^(٢).

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «إن العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصورّ المعنى تشابه إلى درجة ما» أي بعد تحققها لا قبل تحققها، فإن العلاقة بين النار والحرارة علاقة ذاتية، لا يمكن التفكيك بينهما ولا تحتاج إلى جعل جاعل، وأما العلاقة القائمة ما بين اللفظ والمعنى فهي علاقة وضعيّة اعتبارية، ولكن بعد تحققها تكون شبه علاقة لا يمكن التفكيك بينهما، فتكون سنخ علاقة ذاتية.

* قوله (قدس سره): «ولكنه لم يتقدّم إلا خطوة قصيرة في حل المشكلة الأساسية». إن أصحاب الاتجاه الوضعي وإن أنكروا الاتجاه الذاتي إلا أنهم لم يقدموا تفسيراً للعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى.

* قوله (قدس سره): «ولو على سبيل الصدفة» قوله: «صدفة» هو بمستوى دراسة هذه الحلقة، وإلا فقد ثبت في محله أنه لا صدفة في عالم العلل والمعلولات. نعم قد يحتمل وجود بعض الحوادث ولا نعرف عللها، وعدم وقوفنا على العلل لا يعني عدم وجودها، والصدفة معناها وجود المعلول من غير علة، وهذا غير معقول، لأنّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسببات وعالم

(١) تفاصيل البحث في التبادر موكول إلى الحلقة الثانية.

(٢) ذكروا في محله أن البرهان إما إني وهو استكشاف وجود العلة من خلال وجود المعلول، وإما لمي وهو استكشاف المعلول من خلال وجود العلة.

العلل والمعلولات.

إذن عندما نقول «صدفة»، فمرادنا عدم وقوفنا على علّة الشيء، لا أنه لا علّة له في واقع الأمر.

* قوله (قدس سره): «وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة». وهذا هو الوضع التعييني.

* قوله (قدس سره): «لأنّ المعلول» وهو تبادر الذهن إلى معنى معيّن عند سماع لفظ معيّن «يكشف عن العلّة» وهي تحقّق الوضع في رتبة سابقة «كشفاً إتيّاً» أي نستكشف من وجود المعلول الذي هو التبادر أنّ العلة قد تحققت، وهو الوضع.

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى، يصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصور المعنى، ويأتي عندئذ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما. فإذا كنت تريد أن تعبر عن ذلك لشخص آخر، وتجعله يتصوره في ذهنه، فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصور المعنى، وحين يسمعه صاحبك، ينتقل ذهنه إلى معناه، بحكم علاقة السببية بينهما، ويسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً».

فاستعمال اللفظ في معناه، يعني إيجاد الشخص لفظاً لكي يعد ذهن غيره للانتقال إلى معناه، ويسمى اللفظ «مستعملاً» والمعنى «مستعملاً» فيه» وإرادة المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادة استعمالية».

ويحتاج كل استعمال إلى تصوّر المستعمل للفظ وللمعنى، غير أن تصوّره للفظ يكون عادة على نحو اللحاظ الآلي المرآتي، وتصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي. فهما كالمرآة والصورة، فكما تلاحظ المرآة وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلى الصورة، كذلك تلاحظ اللفظ بنفس الطريقة بما هو مرآة للمعنى وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلى المعنى.

فإن قلت: كيف ألاحظ اللفظ وأنا غافل عنه؟ هل هذا إلا تناقض؟ أجاوبك: بأن لحاظ اللفظ المرآتي إفاء للفظ في المعنى، أي أنك تلاحظه مندكاً في المعنى وبنفس لحاظ المعنى، وهذا النحو من لحاظ شيء فانياً في

شيء آخر، يجتمع مع الغفلة عنه. وعلى هذا الأساس ذهب جماعة
كصاحب الكفاية (رحمه الله) إلى استحالة استعمال اللفظ في معنيين؛ وذلك
لأن هذا يتطلب إفاء اللفظ في هذا المعنى وفي ذلك، ولا يعقل إفاء الشيء
الواحد مرتين في عرض واحد.

فإن قلت: بإمكان أن أُوحّد بين المعنيين، بأن أُكوّن منهما مركباً
مشملاً عليهما معاً، وأفني اللفظ لحاظاً في ذلك المركب.

كان الجواب: إن هذا ممكن، ولكنه استعمال للفظ في معنى واحد لا

في معنيين.

الشرح

يترتب هذا البحث على سابقه، فبعد تحقّق عملية الوضع وحصول علاقة لغوية بين اللفظ والمعنى، وصيرورة اللفظ سبباً لتصورّ المعنى، تأتي مرحلة الاستعمال، أي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له؛ لأن الاستعمال في رتبة متأخّرة عن تحقّق عملية الوضع.

والاستعمال هو إخطار معنى من المعاني في ذهن المخاطب باستعمال اللفظ الموضوع لذلك المعنى. فنقل ذهن السامع إلى معنى «الماء» إنّما يكون باستعمال لفظ «الماء» فينتقل الذهن إلى المعنى الموضوع له بحكم علاقة السببية بينهما، وإخطار معنى من المعاني في ذهن السامع يكون بطريقتين:
الأول: إحضار المعنى والإشارة إليه.

الثاني: الإتيان باللفظ الدالّ على المعنى الذي تحقّقت علاقة السببية بينه وبين اللفظ من خلال عملية الوضع.

فهنا اصطلاحات ثلاث:

الأول: اللفظ هو «المستعمل».

الثاني: المعنى هو «المستعمل فيه».

الثالث: استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وهو «الإرادة الاستعمالية».

كيفية تحقّق الاستعمال

من الواضح أن تصوّر اللفظ يختلف عن تصوّر المعنى، وذلك لأن الغرض الأساس للمستعمل هو: إخطار المعنى في ذهن السامع، وهذا الإخطار لا يمكن حصوله إلا عن طريق أداة وآلة معيّنة، وهو اللفظ، وعليه فيكون

تصوّر اللفظ مقدّمة لإخطار المعنى الذي هو المقصد الأساسي. وهذا ما يعبر عنه في كلمات الأصوليين: «إنّ تصوّر اللفظ يكون باللحاظ الآلي، وتصورّ المعنى يكون باللحاظ الاستقلالي» ومرادهم من الآليّة والاستقلاليّة: أن المقصود الأساسي والأوّل للمستعمل هو إخطار المعنى في ذهن السامع، ولكن لما لم يمكن أن يخطر المعنى في ذهن السامع إلا من خلال أداة وآلة خاصة، فلحاظه للفظ يكون لحاظاً مقدّمياً وآلياً وأدوياً. ومثاله: النظر في المرآة، والنظر إلى المرآة. فالشخص الذي يريد أن ينظر صورته في المرآة، يكون نظره لحاظاً آلياً، لأنه لحظ المرآة بما هي أداة وآلة تعكس صورته كناظر، وهو غافل عن النظر إلى نفس المرآة، ولكن الشخص الذي يريد أن يشترى المرآة، فإنه ينظر إلى المرآة بما هي مرآة، وهو غافل عن النظر إلى صورته، فهو لحاظ استقلالي.

إشكالان وجوابان

الأول: لزوم التناقض: وهو عدم إمكانية اجتماع لحاظ الشيء والغفلة عنه.

وجوابه: ليس مرادنا من الغفلة هو الذهول، وإنما لا لحاظ لها، وإنما مرادنا أن النفس لا تلحظ وجود تلك الآلة والأداة على نحو الوجود الاستقلالي، بل تلحظه بما هو وجود مندرّج في المقصود الأساسي الملحوظ باللحاظ الاستقلالي. فالنفس لها لحاظ للفظ ولكن لا بالقصد الأوّل والعنوان الأوّل، وإنما بما هو فان في المعنى، فكأنما القصد كلّ القصد إلى المعنى لا إلى اللفظ. وعليه فلا إشكال في اجتماع اللحاظ مع الغفلة بهذا المعنى، لا الغفلة بنحو مطلق.

ومن هنا ذهب جماعة - منهم صاحب الكفاية - إلى استحالة استعمال اللفظ في معنيين في استعمال واحد

وتقريب ذلك: قلنا أن اللفظ يكون فانياً في المعنى عند الاستعمال، وعليه فلا يعقل أن يكون اللفظ في نفس الاستعمال فانياً في معنى آخر، فإذا فرض أن اللفظ «ألف» كان فانياً في المعنى «باء» فلا معنى لأن يقال إن اللفظ «ألف» فإن في المعنى «جيم» في نفس الآن والاستعمال.

وهذا هو المعروف في كلمات الأصوليين: «لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى» ومرادهم: لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في استعمال واحد؛ إذ لا إشكال في جواز استعماله في معنيين باستعمالين.

الثاني: إن هذا الإشكال مترتب على نتيجة جواب الإشكال الأول. ومضمونه: ما المانع من صياغة مركب، مشتمل على معنيين، ثم تُفني اللفظ لحاظاً في ذلك المركب، فيكون استعمالاً للفظ واحد في أكثر من معنى. وجوابه: هذا صحيح وممكن، ولكن هذين المعنيين يرجعان إلى معنى واحد لا إلى معنيين، وكلامنا في عدم إمكانية استعمال لفظ واحد مع بقائهما معنيين.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «العلاقة اللغوية التي قامت بينهما» أي بين اللفظ والمعنى.

* قوله (قدس سره): «أجابوك» قال: «أجابوك» ولم يقل: «الجواب أو قلت» لأنه ناقش هذه المطالب في دراسات أعلى من هذه الحلقة، ولهذا نجد الكثير من أمثال هذه التعابير في هذه الحلقة، مثل «أجابوك أو قالوا هكذا» ونحو ذلك.

* قوله (قدس سره): «وذلك لأن هذا» أي استعمال اللفظ في معنيين باستعمال واحد، «يتطلب إفناء اللفظ في هذا المعنى وفي ذاك المعنى» باستعمال واحد.

* قوله (قدس سره): «استعمال للفظ في معنى واحد» بعد تركيبهما.

الحقيقة والمجاز

ويقسّم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي. فالاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقي».

والاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذي وضع اللفظ له، ومثاله أن تستعمل كلمة «البحر» في العالم الغزير علمه، لأنه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازي» وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له، لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي.

والاستعمال الحقيقي يؤدي غرضه، وهو انتقال ذهن السامع إلى تصوّر المعنى بدون أي شرط، لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى؛ إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية بين لفظ البحر والعالم، فيحتاج المستعمل لكي يحقق غرضه في الاستعمال المجازي إلى قرينة تشرح مقصوده، فإذا قال مثلاً: «بحر في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينة على المعنى المجازي، ولهذا يقال عادة أن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي.

ونميّز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي بالتبادر من حاقّ اللفظ، لأن التبادر كذلك يكشف عن الوضع كما تقدم.

الشرح

يُتعرّض عادة لهذا البحث في علم البلاغة أو علم المنطق وغيرهما من العلوم، وقد قالوا في محله: إن الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في ما وضع له من المعنى الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع. فإذا استعمل اللفظ في المعنى الذي وضع له، فيسمى استعمالاً حقيقياً، وأما إذا استعمل اللفظ في غير المعنى الذي وضع له فيسمى استعمالاً مجازياً.

ثم لا يخفى أن صحة الاستعمال المجازي متوقفة على وجود علاقة شبيهة بينه وبين المعنى الحقيقي، فلا يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ما لم يكن هناك علاقة تشابه مع المعنى الحقيقي، هذا مع الالتفات إلى أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع توفّر علاقة الشبه بينه وبين المعنى الحقيقي، لا يكون بنحو الإطلاق، وإنما نحتاج إلى قرينة في استعمال ذلك اللفظ في المعنى المجازي.

ومن هنا ذكروا في محله من علم البلاغة أقساماً للعلاقات المجازية - وإن ذهب البعض إلى عدم إمكانية حصرها في عدد معيّن - وقالوا: كلما وجدت علاقة شبيهة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، وكانت تلك العلاقة علاقة حسنة لا أنها غير حسنة في اللغة، أمكن استعمال اللفظ في المعنى المجازي، لوجود تلك العلاقة من المشابهة، كما في استعمال كلمة «البحر» في كثرة العلم.

إذن يتوقّف المعنى المجازي على أمرين:

الأول: وجود علاقة شبهة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي.

الثاني: وجود القرينة الصارفة من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وإلا

تبادر إلى الذهن المعنى الحقيقي، فعندما يقال: «رأيت أسداً يرمي» نجد في مقام الدلالة التصورية أن المتبادر إلى الذهن من كلمة «أسد» الحيوان المفترس، ولكن عند سماع كلمة «يرمي» ينتقل الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي الذي هو الرجل الشجاع. وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي «علاقة ثانوية» ناتجة عن العلاقة اللغوية الأولية القائمة بين اللفظ والمعنى الحقيقي.

التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي

إذا سمعنا لفظاً من دون أن تحفه أي قرينة أو شرط، وتبادر إلى الذهن معنى معين، فيكون ذلك المتبادر هو المعنى الحقيقي، وذلك لعلاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى، وهذا معناه أن استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي يحقق الغرض بلا حاجة إلى قيد أو شرط، لكشف التبادر عن الوضع كشفاً إنياً كما تقدم.

وأما إذا سمعنا لفظاً تحفه قرينة أو شرط بحيث تصرفه عن المعنى الحقيقي، فهو معنى مجازي.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية» أي في طول العلاقة القائمة بين اللفظ وبين المعنى الحقيقي.

* قوله (قدس سره): «ناتجة عن علاقته اللغوية الأولية» أي القائمة بين اللفظ والمعنى الحقيقي «بالمعنى الموضوع له، لأنها» أي العلاقة الثانوية.

* قوله (قدس سره): «ونميز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي بالتبادر من حاق اللفظ» بلا حاجة إلى أي قيد أو شرط «لأن التبادر كذلك» أي تبادر المعنى من اللفظ يكون بلا قيد أو شرط.

قد ينقلب المجاز حقيقة

وقد لاحظ الأصوليون - بحق - أن الاستعمال المجازي، وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر، ولكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة، وتكرر ذلك بكثرة، قامت بين اللفظ والمعنى المجازي علاقة جديدة، وأصبح اللفظ - نتيجة لذلك - موضوعاً لذلك المعنى، وخرج عن المجاز إلى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة. وتسمى هذه الحالة بالوضع التعيني، بينما تسمى عملية الوضع المتصور من الواضع بالوضع التعييني. وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية، لأننا عرفنا أن العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف مؤثر. فإذا استعمل اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة، اقترن تصور اللفظ بتصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً، وأدى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما.

الشرح

نجد في جملة من الموارد أن اللفظ المستعمل في المعنى المجازي، الذي كان يحتاج إلى قرينة، ينتهي - نتيجة لكثرة استعماله - إلى أن ينقلب ذلك المعنى المجازي إلى معنى حقيقي، بحيث يمكن للفظ تأدية المعنى المجازي من دون حاجة إلى قرينة أو شرط، وإذا كان كذلك فلا يبقى معنى مجازي، بل يكون معنى حقيقياً، ونستغني عن ذكر القرينة، وتسمى هذه الحالة بـ«الوضع التعيني». فهنا لا يوجد واضح على نحو «الوضع التعيني» وإنما نتيجة لكثرة الاستعمال انقلب الاستعمال المجازي إلى حقيقي. وهذا هو معنى انقلاب المجاز حقيقة.

ومثاله: إن لفظ «الصلاة» موضوعة للدعاء في اللغة العربية، ولكن لما استعمل هذا اللفظ في الأفعال المخصوصة بقرائن خاصة - مقالية أو حالية - بنحو أدى كثرة استعمالها في ذلك المعنى المخصوص، إلى انقلاب الاستعمال من مجازي إلى حقيقي.

تفسير كيفية الانقلاب

يمكن إعطاء تفسير لكيفية حصول انقلاب المجاز إلى حقيقة وفق ما يراه المصنّف (قدس سره) في تفسيره لحقيقة الوضع والعلاقة اللغوية القائمة بين اللفظ والمعنى؛ وبيانه: إن علاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى تنشأ من خلال اقتران اللفظ بالمعنى على نحو متكرر أو في ظرف خاص مؤثّر، فكذلك الحال في المعنى المجازي، فإن استعمال اللفظ في معنى مجازي على نحو متكرر أو في ظرف خاص مؤثّر، يؤدي إلى قيام علاقة لغوية بالنحو الذي لا نحتاج فيه

١٤٦..... شرح الحلقة الأولى

إلى ذكر القرينة، وحينئذ تتشكّل علاقة جديدة بين اللفظ والمعنى المجازي وتكون معنى حقيقياً.

أضواء على النص

✽ قوله (قدس سره): «وهذه الظاهرة» وهي انقلاب المعنى المجازي إلى حقيقي من خلال كثرة الاستعمال.

تصنيف اللغة إلى معان اسمية وحرفية

تنقسم كلمات اللغة كما قرأتم في النحو إلى اسم وفعل وحرف.
فالأسماء تدلّ على معان نفهمها من تلك الأسماء سواء سمعنا الاسم مجرداً أو في ضمن كلام.

وأما الحرف فلا يتحصل له معنى إلا إذا سمعناه ضمن كلام.
ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية على اختلاف أنحاءه. ففي قولنا: «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربط مخصوص بين مفهومي اسميين وهما النار والموقد.

والدليل على أن مفاد الحروف هو الربط أمران:

أحدهما: أن معنى الحرف لا يظهر إذا فصل الحرف عن الكلام، وليس ذلك إلا لأن مدلوله هو الربط بين معنيين؛ فحيث لا توجد معانٍ أخرى في الكلام، لا مجال لافتراض الربط.

والآخر: أن الكلام لا شكّ في أن مدلوله مترابط الأجزاء، ولا شكّ في أن هذا المدلول المترابط يشتمل على ربط ومعان مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه، وإلا أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة، وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط، وإلا لما فهمنا معناه إلا ضمن الكلام، لأن الربط لا يفهم إلا في إطار المعاني المترابطة، فيتعين أن يكون الدالّ على الربط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدلّ عليها. ولما كان كل ربط يعني نسبة بين طرفين، صحّ أن يقال: إن المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية، وأن المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، وكلّ ما يدلّ على

معنى ربطي نسبيّ، نعبر عنه أصولياً بالحرف، وكلّ ما يدلّ على معنى استقلالّيّ، نعبر عنه أصولياً بالاسم.

وأما الفعل فهو مكوّن من مادّة وهيئة، ونريد بالمادة: الأصل الذي اشتقّ الفعل منه، ونريد بالهيئة: الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة. أما المادة في الفعل، فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء. فكلمة «تشتعل»، مادّتها الاشتعال، وهذا له مدلول اسميّ، ولكن الفعل لا يساوي مدلول مادته، بل يزيد عليها بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة «تشتعل».

وهذا يكشف عن أن الفعل يزيده بمدلوله على مدلول المادة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة، وبذلك نعرف أن هيئة الفعل موضوعة لمعنى، وهذا المعنى ليس معنى اسمياً استقلالياً، بدليل أنه لو كان كذلك، لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى والاسم الدالّ على مدلول مادته، مع أننا نلاحظ أن الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين، وبذلك يثبت أن مدلول الهيئة معنى نسبيّ ربطيّ، ولهذا استحال التعويض المذكور، وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئة الفعل يربط قائم بين مدلول المادة ومدلول آخر في الكلام، كالفاعل في قولنا: تشتعل النار، فإن هيئة الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار.

ونستخلص من ذلك أن الفعل مركب من اسم وحرف، فمادّته اسم، وهيئته حرف، ومن هنا صحّ القول بأن اللغة تنقسم إلى قسمين: الأسماء والحروف.

الشرح

قسّم علماء النحو الكلمة إلى: اسم وفعل وحرف، فجعلوا القسمة ثلاثية، وقسّم علماء الأصول الكلمة إلى: اسم وحرف فجعلوا القسمة ثنائية، وقالوا: إن الفعل إنما هو مزيج ومركّب من معنى اسمي ومعنى حرفي، لا أنه قسم ثالث في قبال الاسم والحرف.

من هنا تنبع أهمية تناول مثل هذه البحوث والمسائل في علم الأصول، وذلك لما يترتب عليها من ثمرات قد لا يتوفر عليها البحث النحوي؛ إذ لو ترك بحث مثل هذه المسائل لعلماء النحو وفقهاء اللغة لما خرجوا عن تقسيم الكلمة إلى: اسم وفعل وحرف، ولكن علماء الأصول نظروا إلى زاوية أخرى فقسّموا الكلمة، بما هي كلمة، إلى أسماء وحروف، ويترتب على هذا التقسيم ثمرات ونتائج يأتي الحديث عنها في هذه الحلقة والحلقات اللاحقة.

الاسم: هو الكلمة الدالّة على معنى نفهمه بمفرده، من دون حاجة إلى أيّ شيء آخر، فعندما نسمع كلمة زيد أو ماء أو سماء أو أرض فإن هذه الأسماء تدلّ على معانٍ نفهمها منها بلا حاجة إلى تصوّر شيء آخر أو كلمة أخرى.

الحرف: هو الكلمة التي لا يمكن تحصيل معناه إلا من خلال الكلام، ووقوعه في جملة ما، فلا يمكن أن نتصوّر معنى لـ«من» إلا إذا جاءت في جملة، من قبيل: «سرت من البصرة إلى الكوفة» فهنا يتضح أن لـ«من» معنى رابط بين «السير» و«البصرة».

إشكال وجوابه:

عند سماع كلمة «من»، يتبادر إلى الذهن معنى الابتداء، وعندما نقول «إلى» يتبادر معنى الانتهاء، ونحو ذلك من المعاني الحرفية، وهذا يعني أن للحروف معاني من دون حاجة إلى تصوّر شيء آخر.

والجواب: إن المتبادر إلى الذهن من هذه الكلمات هو المعنى الاسمي لهذه الحروف، وكلامنا في الحرف بما هو حرف، ومن الواضح أن الحرف بما هو حرف، لا يمكن أن يُتصوّر معناه إلا في ضمن جملة ومن خلال تركيب معيّن، أما الابتداء والانتهاء ونحو ذلك فهي أسماء للحروف، والاسم - كما تقدّم - له معنى يمكن تناول فهمه وتصوره من دون حاجة إلى أمر آخر.

مدلول الحرف

إن وظيفة الحرف هي الربط بين المعاني الاسمية المستقلة، وتشكيل نسبة بينها، ولا يمكن تصوّر المعنى الحرفي بلا وجود ربط، لأن الربط بما هو ربط لا يتعلّق إلا ضمن كلام معيّن وتركيب معيّن بحيث يمكن تصوّر معنى الربط، ففي قولنا: «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين، وهو الظرفية، أي أن ظرف اشتعال النار هو الموقد.

وأما الدليل على أن وظيفة المعاني الحرفية هي الربط والنسبة بين المعاني الاسمية أمران:

الأمر الأول: لو فصلت هذه المعاني عن التراكيب الكلامية لما أفادت معنى معيّنًا، وهذا أدلّ دليل على أنّها معانٍ قائمة بغيرها، فلكي نتصوّر معنى الحرف نحتاج إلى أطراف وكلمات مستقلة بنفسها، كذلك في المقام نجد أن وظيفة المعنى الحرفي هو الربط؛ إذ لو فصلنا الحرف عن الكلام أو عن الجملة

التركيبية لما بقي للحرف معنى.

الأمر الثاني: عندما نقول: «النار في الموقد» فهنا كلمات ثلاث: «النار» و«في» و«الموقد» وعند لحاظ هذه الكلمات متناثرة، وأخذ معانيها الاسمية على انفراد، يعني كلمة «النار» وكلمة «الموقد» فإن كل واحد منهما يعطي معنى معيّنًا منزهًا عن المعنى الآخر، ومغايرًا للمعنى الذي نستفيدة من جملة «النار في الموقد».

إذن: يظهر أن هذه المعاني الاسمية بنفسها تعطي معنى مستقلاً، وعندما تكون في جملة وفي تركيب معيّن تعطي معنىً جديداً مترابطاً غير موجود في كل فرد من أفراد الجملة.

وهذا يدلنا على أن هذا المعنى الجديد ليس نابعاً من الألفاظ المستقلة بما هي ألفاظ مستقلة، وإنما هو شيء آخر غير الأجزاء والأفراد التي تتكوّن منها الجملة، وإلا لو كان نابعاً منها لفهمنا المعنى الجديد من دون حاجة إلى جملة أو تركيب معيّن.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها هو أن الدالّ على الترابط بين كلمتي «النار والموقد» إما نفس هذه المعاني وإما دالّ آخر. فإذا ثبت أن الترابط لم يكن منشؤه نفس المعاني - كما تقدّم - وإنما جاء من دالّ آخر، فقد ثبت المطلوب من أن المعاني الحرفية معانٍ ربطية.

قاعدة الاسم والحرف عند الأصوليين

لا شك أن الحروف تختلف باختلاف أنحاء الربط الذي تدلّ عليه نفس الحروف، ف«إلى» لانتهاء الغاية، و«من» للابتداء، و«في» للظرفية.

ثم إن النسبة والربط في كل جملة تختلف عن النسبة والربط في جملة أخرى، لأن الترابط في كل جملة شخصي واختصاصي، وحيث إن كل ربط هو نسبة بين طرفين صحّ القول إن المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية، لأنها

تربط بين المعاني الاستقلالية.

وهنا يمكن الانتهاء إلى قاعدة عامّة في الأصول وهي أنه كلّما كان المعنى مستقلاً، عبّر عنه بـ«الاسم»، وكلما كان المعنى معني ربطياً، عبّر عنه بـ«الحرف». فلا يختصّ المعنى الحرفي والمعنى الاسمي بالأسماء والحروف المصطلحة في علم النحو.

الفعل

إن الفعل باصطلاح الأصوليين ليس قسماً ثالثاً في قبال الاسم والحرف، وإنما هو مزيج من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، لأن الفعل يقوم على ركنين أساسيين:

الأول: مادة الفعل.

الثاني: هيئة الفعل.

فالفعل الماضي «ضرب» له مادة وهي الحروف التي تشكّلت منها هذه الكلمة، والأصل الذي اشتقت منه، وله هيئة وهي الترتيب الذي ترتبت عليه حروف الفعل، وتشكّل مادة الفعل «ضرب» يعني أن «الضاد» مقدّمة على «الراء» و«الباء» متأخّرة عنها.

إذن مادة الفعل هي نفس الحروف، وهيئة الفعل هي ترتيب الحروف.

ولقائل أن يقول: من أين استفدتم أن الفعل مركّب من مادة وهيئة؟

فيقال: إن الفعل «يضرب» مشتقّ من مادة الضرب، ولو كان المعنى الاسمي الذي هو الضرب بنفسه موجوداً في الفعل بلا زيادة لأمكن أن يعوّض أحدهما عن الآخر، مع أننا نجد بالوجدان والضرورة أنه لا يمكن أن نضع كلمة «الضرب» مكان «يضرب»، لعدم استيفائها لنفس المعنى، وبهذا يتّضح أن هناك زيادة وإضافة على مادة «يضرب» وهي الهيئة، فإذن الفعل ليس مادة فقط، وإنما هو مادة وهيئة.

ولا تختلف مادة أيّ فعل عن أيّ اسم من الأسماء، فكلمة «يضرب» مادّتها «الضرب» والضرب له مدلول اسمي، ولكن الفعل يفضل على مادّته بالهيئة الموضوعية لمعنى خاص بها، وهي معنى اسمي مستقل؛ لما تقدّم من أن المادّة لا تساوي مدلول الفعل.

هيئة الفعل معنى حرفي

عندما ننظر إلى مادة الفعل نجد لها معنىً اسمياً، فيعبّر الفعل بمادّته عن المعنى الاسمي، وعندما ننظر هيئة الفعل نجد لها معنى حرفياً، فيعبّر الفعل بهيئته عن المعنى الحرفي؛ نحو قولنا: «يضرب» فإنّ المادّة مأخوذة من الضرب الذي هو معنى اسمي، والهيئة مأخوذة من الربط والنسبة التي هي معنى حرفي.

وأما علّة كون هيئة الفعل معنى حرفياً وليس اسمياً استقلالياً؛ فلأنّ الهيئة لو كانت معنى اسمياً استقلالياً لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على مدلول مادّته، وحيث لا يمكن التعويض فيثبت أن مدلول الهيئة ليس معنى اسمياً استقلالياً، وإنما هو معنى نسبيّ ربطيّ، كما في «يكتب زيد» فإنّ مادة الفعل مشتقة من «الكتابة» وهي معنى اسمي، ولكن الفعل «يكتب» له هيئة نشأت من النسبة القائمة بين مدلول الفعل والفاعل الذي هو «زيد». ومفاد هيئة الفعل هو الربط بين الكتابة وزيد.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «ما لم يكن هناك دالٌّ عليه» أي على الربط، والدالّ على الربط إما الكلمات المفردة وإما شيء آخر، فإن كان الدالّ هو الكلمات المفردة، فلم لم نفهم منها الربط الجديد حينما كانت مستقلة بعضها عن بعضها الآخر؟ وإما أن الرابط شيء آخر، فقد ثبت المطلوب.

✽ قوله (قدس سره): «وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط» باعتبار أننا لم نفهم هذا الربط عندما كانت مستقلة بعضها عن بعض، وإنما فهمنا الربط عندما جاءت في جملة واحدة ووجدت ضمن تركيب معيّن، «وإلا» أي لو كان الاسم هو الدالّ على الترابط بين هذه الكلمات «لما فهمنا معناه» أي الاسم.

✽ قوله (قدس سره): «ليس معنىً اسماً استقلالياً»؛ لما تقدّم من أنّ المادة لا تساوي مدلول الفعل.

هيئة الجملة

عرفنا أن الفعل، له هيئة تدلّ على معنى حريفي - أي على الربط - وكذلك الحال في الجملة أيضاً، ونريد بالجملة كل كلمتين أو أكثر بينهما ترابط. ففي قولنا: «علي إمام» نفهم من كلمة «علي» معناها الاسمي، ومن كلمة «الإمام» معناها الاسمي، ونفهم إضافة إلى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميين، وهذا الارتباط الخاص لا تدلّ عليه كلمة «علي» بمفردها، ولا كلمة «إمام» بمفردها، وإنما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاص، وهذا يعني أن هيئة الجملة تدلّ على نوع من الربط - أي على معني حريفي ..

نستخلص مما تقدّم أن اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليلية إلى فئتين: إحداهما فئة المعاني الاسمية، وتدخل في هذه الفئة الأسماء وموادّ الأفعال، والأخرى فئة المعاني الحرفية - أي الروابط - وتدخل فيها الحروف وهيئات الأفعال وهيئات الجمل.

الشرح

تقدم في ما سبق أن المعنى الحرفي - حسب الاصطلاح الأصولي - يطلق على كل معنى غير مستقل بالحروف وهيئات الأفعال، وهنا نريد إضافة مصداق ثالث وهو أن هيئة الجملة أيضاً من مصاديق المعنى الحرفي، أي إن هيئات الجمل معانٍ حرفية ربطية وليست معاني مستقلة. فيكون للمعنى الحرفي ثلاثة مصاديق:

الأول: الحروف، مثل: «من» و«إلى» وما شابههما.

الثاني: هيئات الأفعال.

الثالث: هيئات الجمل، ومرادنا من الجملة: كل كلمتين أو أكثر بينهما ترابط، أعم من كونها تامة أو ناقصة^(١). أي سواء حسن السكوت عليها أم لا.

مثاله: قولنا: «عليّ إمام»، فإن لكلمة «علي» معنى اسمياً، ولكلمة «إمام» معنى اسمي، وهاتان الكلمتان عند النظر إليهما متناثرتين، تدلّ كل واحدة منهما على معناها المستقل، ولكن عند إضافة كلمة «علي» إلى كلمة «إمام» يحصل ارتباط خاص بين هذين المعنيين المستقلين، ويشكل معنى جديداً وهو أن الإمامة ثابتة لعلي (عليه السلام)، أي ثبوت المحمول للموضوع، وهذا يكشف لنا أن هيئة الجملة تدلّ على نوع من الربط، وهو معنى حرفي، فتكون اللغة بحسب الاصطلاح الأصولي على فئتين:

الفئة الأولى: المعاني الاسمية، وتشمل المعاني المستقلة، ومواد الأفعال.

الفئة الثانية: المعاني الحرفية، وتشمل ثلاثة مصاديق: الحروف وهيئات

الأفعال وهيئات الجمل.

(١) سيأتي الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة.

الجملة التامة والجملة الناقصة

وإذا لاحظنا الجمل، وجدنا أن بعض الجمل تدلّ على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه، وبعض الجمل ناقصة لا يتأتى فيها ذلك، وكأنها في قوة الكلمة الواحدة. فحينما تقول: «المفيد العالم» نبقى ننتظر كما لو قلت: «المفيد» وسكت على ذلك، بخلاف ما إذا قلت: «المفيد عالم» فإن الجملة حينئذ مكتملة وتامة. ومرّد الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة، إلى نوع الربط الذي تدلّ عليه هيئة الجملة، وسنخ النسبة. فهئية الجملة الناقصة تدلّ على نسبة اندماجية، أي يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحو يصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصاً وحصّة خاصة. ومن أجل ذلك، تكون الجملة الناقصة في قوة الكلمة المفردة، وأما الجملة التامة فهي تدلّ على نسبة غير اندماجية يبقى فيها الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط، كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحدة على نسب اندماجية وغير اندماجية، كما في قولنا: «المفيد العالم مدرّس» فإن النسبة بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجية، والنسبة بين المبتدأ والخبر غير اندماجية، وتامة الجملة نشأت من اشتمالها على النسبة الثانية.

ونحن إذا دققنا في الجملة الناقصة وفي الحروف من قبيل: «من» و«إلى» نجد أنها جميعاً تدلّ على نسب ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، فكما لا يجوز أن تقول: «المفيد العالم» وتسكت، كذلك لا يجوز أن تقول: «السير من البصرة» وتسكت.

١٥٨..... شرح الحلقة الأولى

وهذا يعني أن مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة كلّها تدلّ على نسب اندماجية، خلافاً لهيئة الجملة التامة فإن مدلولها نسبة غير اندماجية سواء كانت جملة فعلية أو اسمية.

الشرح

اتضح مما تقدّم أنّ للجملة هيئة، وأنّ هيئة الجملة معنى ربطيّ حرفيّ غير مستقلّ، وأنّ الجمل التي نسمعها تارةً جمل يحسن السكوت عليها، لأنّها تعطي معنى تامّاً، وأخرى جمل لا تعطي معنى تامّاً، وإنما تعطي معنى ناقصاً، وهذا كاشف عن كون المعاني المستفادة من هيئات الجمل ليست على نحو واحد، وإنما هناك نحوان:

الأول: هيئة الجملة التامة: وهي تفيد معنى تامّاً بحيث لا يبقى السامع بانتظار شيء جديد من المتكلم. وهذا معناه أنّ الجملة التامة هي سنخ معنى يحسن للمتكلم السكوت عليها، ويمكن للسامع تصديقها أو تكذيبها.

الثاني: هيئة الجملة الناقصة: وهي لا تفيد معنى تامّاً، وإنما يبقى السامع ينتظر من المتكلم أن يكمل ذلك المعنى الناقص، وهذا معناه أنّ الجملة الناقصة هي سنخ معنى لا يحسن للمتكلم السكوت عليها، ولا يمكن للسامع تصديقها أو تكذيبها؛ لأنّ المعنى غير تامّ.

ومن هنا قيل: إن مفاد الجملة الناقصة كأنه بقوة الكلمة الواحدة. فقولنا: «المفيد العالم»، بقوة كلمة «المفيد» لأنّ المعنى ليس تامّاً، ولهذا يبقى السامع ينتظر من المتكلم أن يكمل المعنى، ولا يمكنه أن يصدّق المتكلم أو يكذّبه، ولكن قولنا: «المفيد عالم» معنى تامّ يحسن السكوت عليه، وللسامع إمكانية تصديقه أو تكذيبه.

الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة

أفاد المصنّف (قدس سره) أن الفرق بين الجملة التامة والناقصة مردهُ إلى نوع الربط الذي تدلُّ عليه هيئة الجملة وسنخ النسبة القائمة فيها، لأنه قد ثبت فيما تقدّم أنّ هيئة الجملة هي نوع من أنواع المعنى الحرفي. ففي الجملة التامة يبقى المعنى الاسمي في الموضوع والمحمول «المفيد = موضوع» و«عالم = المحمول» على حدّهما بلا حصول اندماج بينهما. فالمعنى المراد من «المفيد» باقٍ على حاله، والمعنى المراد من العالم باقٍ على حاله، ثم تقوم نسبة بين الموضوع (المفيد) وبين المحمول (عالم)، وهذه النسبة غير اندماجية؛ بمعنى أننا لم ندمج إحدى الكلمتين بالكلمة الأخرى، بحيث نجعل منهما كلمة واحدة، بل هما كلمتان، ثم تقوم نسبة ربطية بين الموضوع والمحمول، فتكون النسبة نسبة تامة غير اندماجية؛ لبقاء المفهومين على حالهما.

وهذا بخلاف قولنا: «المفيد العالم» فهما أيضاً كلمتان ومعنيان اسميان، ولكن النسبة بينهما نسبة اندماجية، بمعنى أنه عندما ندمج بين هاتين الكلمتين يصبحان كأنهما كلمة واحدة. وإذا كانتا بمثابة كلمة واحدة، فلا تعطي معنى تاماً وإنما تعطي معنى ناقصاً.

ثم إن الجملة الواحدة قد تجمع بين نسبة اندماجية ونسبة غير اندماجية، فمن حيث إنها نسبة اندماجية لا تفيد معنى تاماً، ومن حيث إنها نسبة غير اندماجية تفيد معنى تاماً، بمعنى أن الموضوع قد شكّل من مفهومين أدمج أحدهما بالآخر فصار مفهوماً واحداً أي نسبة اندماجية، ولكن النسبة بين الموضوع والمحمول تكون نسبة غير اندماجية، كما في قولنا: المفيد العالم مدرّس» ف«المفيد العالم» وصف وموصوف بمنزلة الكلمة الواحدة، والنسبة بينهما نسبة اندماجية، وأما النسبة بين «المفيد العالم» الموضوع وبين «مدرس» المحمول، نسبة غير اندماجية.

وكذلك الحال في مفردات الحروف مثل: «من وإلى وعلى» فهي تدلّ على نسب اندماجية.

النتيجة:

إن الجملة الناقصة والحروف تدلّ على نسبة اندماجية، وإن الجملة التامة تدلّ على نسبة غير اندماجية، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية.

المدلول اللغوي والمدلول التصديقي

قلنا سابقاً: إن دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدي تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى، ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى الذي نتصوره عند سماع اللفظ «مدلولاً». وهذه الدلالة لغوية، ونقصد بذلك أنها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى، لأن الوضع يوجد علاقة سببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية، ومدلولها هو المعنى اللغوي للفظ.

ولا تنفك هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه، ومن أي مصدر كان. فجملة «الحق منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوي سواء سمعناها من متحدث واعٍ أو من نائم في حالة عدم وعيه، وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حجرين، فنتصور معنى كلمة «الحق» ونتصور معنى كلمة «منتصر»، ونتصور النسبة التامة التي وضعت هيئة الجملة لها، وتسمى هذه الدلالة لأجل ذلك «دلالة تصويرية».

ولكننا إذا قارنا بين تلك الحالات وجدنا أن الجملة حين تصدر من النائم أو تتولد نتيجة لاحتكاك بين حجرين لا يوجد لها إلا مدلولها اللغوي ذاك، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصورات للحق والانتصار والنسبة التامة في ذهننا، وأما حين نسمع الجملة من متحدث واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور بل تتعداه إلى مستوى التصديق؛ إذ تكشف الجملة عندئذ عن أشياء نفسية في نفس المتكلم، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه على وجود إرادة استعمالية في نفسه، أي إنه يريد أن يخطر المعنى اللغوي لكلمة «الحق» وكلمة «المنتصر» وهيئة الجملة في أذهاننا،

وأن نتصور هذه المعاني، كما نعرف أيضاً أن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور تلك المعاني لا لكي يخلق تصورات مجردة في ذهننا فحسب، بل لغرض في نفسه، وهذا الغرض الأساسي هو في المثال المتقدم - أي في جملة «الحق منتصر» - الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ، فإن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور معاني الجملة لأجل أن نخبرنا عن ثبوتها في الواقع، ويطلق على الغرض الأساسي في نفس المتكلم اسم «الإرادة الجديدة». وتسمى الدلالة على هذين الأمرين - الإرادة الاستعمالية والإرادة الجديدة - «دلالة تصديقية»، لأنها دلالة تكشف عن إرادة المتكلم، وتدعو إلى تصديقنا بها لا إلى مجرد التصور الساذج.

وهكذا نعرف أن الجملة التامة لها إضافة إلى مدلولها التصوري اللغوي مدلولان تصديقيان:

أحدهما: الإرادة الاستعمالية؛ إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منا أن نتصور معاني كلماتها. والآخر الإرادة الجديدة، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعاني. وأحياناً تتجرد الجملة عن المدلول التصديقي الثاني، وذلك إذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجد، وإذا لم يكن يستهدف منها إلا مجرد إيجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها. فلا توجد في هذه الحالة إرادة جديدة بل إرادة استعمالية فقط.

والدلالة التصديقية ليست لغوية، أي أنها لا تعبر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي، لأن الوضع إنما يوجد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلم، فإن الإنسان إذا كان في حالة وعي وانتباه وجدية وقال: «الحق منتصر» يدلّ حاله على أنه لم يقل هذه

الجملة ساهياً ولا هازلاً وإنما قالها بإرادة معيَّنة واعية.

وهكذا نعرف إنا حين نسمع جملة كجملة «الحق منتصر» نتصور المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر، بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، ونكشف الإرادة الواعية للمتكلم بسبب حال المتكلم. وتصورنا ذلك يمثّل الدلالة التصورية، واكتشافنا هذا يمثّل الدلالة التصديقية، والمعنى الذي نتصوره هو المدلول التصوري واللغوي للفظ، والإرادة التي نكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي والنفسي الذي يدلّ عليه حال المتكلم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة:

أحدهما: اللغة بما تشتمل عليها من أوضاع، وهي مصدر الدلالة التصورية.

والآخر: حال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية، أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه وجدية، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي.

الشرح

يعدّ هذا البحث من البحوث الأساسية والمهمّة التي تترتب عليها فوائد كثيرة، كما سيظهر ذلك في جملة من بحوث هذه الحلقات.

الدلالة التصويرية

أوضح مما سبق أنّ في كلّ لغة هناك علاقة قائمة بين الألفاظ والمعاني، نتيجة لعملية الوضع المؤدّية إلى حصول علاقة السببية بين اللفظ والمعنى، والنتيجة الحاصلة من عملية الوضع تسمّى دلالة لغوية أو دلالة وضعيّة أو دلالة تصوّرية.

ومن خصائص الدلالة التصويرية: عدم انفكاك الدلالة اللغوية عن اللفظ. فكّلما سمع الإنسان «الماء بارد» انتقل ذهنه إلى ذلك السائل المخصوص فيتصوّره، ويتصوّر «بارد» ويتصوّر المعنى الذي هو هيئة الجملة التامة أي النسبة التامة غير الاندماجية، سواء سمع هذا اللفظ من إنسان ملتفت مرید، أو سمعه من إنسان نائم أو غافل، بل حتى لو سمعه من اصطكاك حجّرين، فإنّ الذهن ينتقل إلى ذلك المعنى المرتبط باللفظ، فتكون خصائص الدلالة التصويرية كالتالي:

- * إن منشأ الدلالة التصويرية هو عملية الوضع.
- * عدم انفكاك الدلالة التصويرية عن اللفظ.
- * حصول الدلالة بمجرد سماع اللفظ، سواء كان اللفظ إنساناً أو غيره، ولو من اصطكاك حجّرين.

الدلالة التصديقية

إذا تجاوزنا مرحلة الدلالة التصويرية، نجد أن جملة «الماء بارد» إذا صدرت من إنسان، فبالإضافة إلى وجود الدلالة التصورية، وإخطار معنى «الماء» ومعنى «بارد» والنسبة التامة القائمة بينهما في ذهن السامع، هناك دلالة تصديقية لاحقة للدلالة التصويرية، ولها مرحلتان:

الأولى: الإرادة الاستعمالية، بمعنى أن المتكلم يريد أن يستعمل هذه الألفاظ في معانيها، وأن يخطر في ذهن السامع معاني تلك الألفاظ. فالإرادة الاستعمالية هي دلالة تصديقية حالية تؤخذ وتنتزع من حال المتكلم، من دون أن يكون لها ارتباط بالألفاظ بما هي ألفاظ، لأن اللفظ، بما هو لفظ، لا يفيد إلا الدلالة التصويرية.

الثانية: الإرادة الجدّية، وهي إرادة أرقى من الإرادة الاستعمالية، بمعنى أن المتكلم مع أنه يريد أن يستعمل الألفاظ في معانيها، وأن يخطر في ذهن السامع، يريد إثبات الخبر للمبتدأ، وإثبات المحمول للموضوع، ويحكي ما في ذاته من أنه مصدق بهذا.

وقد تتجرّد الجملة عن الإرادة الجدّية أحياناً، وذلك فيما إذا كان المتكلم غير جادّ، وكان هازلاً، ولم يستهدف منها إلا إيجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها، فلا توجد إرادة جدية، بل إرادة استعمالية فقط.

إذن في قبال الدلالة التصويرية ثمة دلالة تصديقية، والدلالة التصديقية إنما تنتزع من حال المتكلم، ولها مرحلتان:

المرحلة الأولى: الإرادة الاستعمالية.

المرحلة الثانية: الإرادة الجدّية.

مصادر الدلالة:

إن مصدر الدلالة التصويرية هو نفس عملية الوضع، وقد تقدّم بيانه،

وأما مصدر الدلالة التصديقية - بكلا نوعيها الاستعمالي والمجدي - هو حال المتكلم، لأنّ الدلالة التصديقية لا تعبّر عن علاقة ناشئة بين اللفظ والمدلول التصديقي.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «قلنا سابقاً» في بحث الدلالة «ما هو الوضع والعلاقة اللغوية».

* قوله (قدس سره): «فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية» أي الدلالة التصديقية الثانية وهي الإرادة الجدية.

* قوله (قدس سره): «لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي» وإنما توجد له دلالة تصوّرية فقط؛ إذ لا يوجد هنا حال للمتكلّم لكي نستكشف منه الإرادة الاستعمالية أو الإرادة الجديّة .

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

تقسم الجملة عادة إلى خبرية وإنشائية، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحسّ بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: «بعت الكتاب بدينار» ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً فتقول له: «بعتك الكتاب بدينار». وبالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين تدلّ على نسبة تامة بين البيع والبائع - أي بينك وبين البيع - يختلف فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الثانية، فالمتكلم حين يقول في الحالة الأولى: «بعت الكتاب بدينار» يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً إلا أن يخبر عنها إذا أراد، وأما حين يقول في الحالة الثانية «بعتك الكتاب بدينار» فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مضروغ عنها، بل يتصوّرها بوصفها نسبة يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك: أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة، وشيء مضروغ عنه، والجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. وهناك من يذهب من العلماء كصاحب الكفاية (رحمه الله) إلى أن النسبة التي تدلّ عليها «بعت» في حال الإخبار و«بعت» في حال الإنشاء واحدة، ولا يوجد أي فرق في مرحلة المدلول التصوري بين الجملتين، وإنما الفرق في مرحلة المدلول التصديقي، لأن البائع يقصد بالجملة إبراز اعتبار التمليك بها وإنشاء المعاوضة عن هذا الطريق، وغير البائع يقصد بالجملة الحكاية عن

مضمونها. فالمدلول التصديقي مختلف، دون المدلول التصوري.
ومن الواضح أن هذا الكلام إذا تعقلناه، فإنما يتم في الجملة المشتركة
بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار، كما في «بعت» ولا يمكن أن ينطبق على
ما يختص به الإنشاء والإخبار من جمل. فصيغة الأمر مثلاً جملة إنشائية
ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث، وإنما تدلّ على طلب وقوعه، ولا
يمكن القول هنا بأن المدلول التصوري لا يفعل نفس المدلول التصوري
للجملة الخبرية، وأن الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط.
والدليل على عدم إمكان هذا القول أنا نحسّ بالفرق بين الجملتين
حتى في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظ لا
شعور له.

الشرح

قسّمت الجملة - في ما سبق - إلى تامة وناقصة ، وهنا نذكر تقسيماً آخر للجملة، وهو:

أولاً: الجملة الخبرية: وهي الجملة المخبرة عن أمر وقع أو يقع.

ثانياً: الجملة الإنشائية: وهي الجملة المريدة إنشاءً أمر وإيجاده.

مثال: إذا قلت: «باعونا الكتاب بدينار» و«بعتك الكتاب بدينار»،

فالجملة الأولى إخبار، والجملة الثانية إنشاء.

ومن الواضح وجود هيئة ونسبة تامة قائمة بين الفعل والفاعل يحسن

السكوت عليها، أي نسبة غير اندماجية، وقد تقدّم بيانه في هيئة الجملة

التامة والجملة الناقصة.

الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

ذُكر تفسيران لبيان الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية:

الأول: بيان المصنف (قدس سره):

إن الفرق بين هاتين النسبتين التامتين هو: أن المتكلّم في الجملة الخبرية يريد أن يخبر عن نسبة تامة وقعت وتم الفراغ منها، ولا يملك المتكلّم من أمرها شيئاً، لأنّ الواقع لا ينقلب عمّا وقع عليه، فكأنّ وظيفة المتكلّم هو الإخبار عن الشيء الذي وقع وفرغ عن وقوعه بالنحو الذي لا يملك المتكلّم الآن من تغييره شيئاً.

وأما في الجملة الإنشائية فإنّ النسبة والهيئة وإن كانت تامة إلا أنّها

تريد أن توجد ذلك الحدث بالنحو الذي يتحقّق في الخارج، يعني بعد لم

يتحقق، وإنما يريد المتكلم تحقيقها.

إذن الفرق بين النسبتين وإن كانتا تامتين معاً، إلا أن إحدى النسبتين تشير إلى حدث قد وقع وفرغ من أمره، والنسبة الثانية تشير إلى حدث يراد تحقيقه في الخارج.

الثاني: بيان صاحب الكفاية:

لا فرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية من حيث الدلالة التصويرية، أي من حيث النسبة التامة المستعملة في كلتا الجملتين، وإنما الفرق بينهما من حيث الدلالة التصديقية وحال المتكلم. فإن كان المتكلم قاصداً ومريداً للإخبار فالجملة خبرية، وإذا كان المتكلم مريداً للإنشاء فالجملة إنشائية.

مناقشة صاحب الكفاية:

لا يمكن قبول حصر الفرق - بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية - بالدلالة التصديقية وحال المتكلم دون الدلالة التصويرية؛ للزوم تقسيم الجملة الخبرية والإنشائية إلى قسمين:

الأول: الجمل التي تتحد فيها الجملة الإخبارية والإنشائية في اللفظ، مثل: «بعثت» فتستعمل في الإخبار والإنشاء. أي ما كانت فيه النسبة الخبرية والجملة الإنشائية بلفظ واحد.

الثاني: الجمل التي تفرق فيها الجملة الإخبارية عن الجملة الإنشائية، أي أن تكون الجملة الإخبارية والجملة الإنشائية بلفظين لا بلفظ واحد.

وتفسير صاحب الكفاية إنما ينفع في القسم الأول وهو فيما إذا كان هناك اتحاد لفظي بين الجملة الإخبارية والجملة الإنشائية، فإذا قالها البائع كانت إنشائية، وإذا قالها غير البائع كانت إخبارية. ولا تنفع في القسم الثاني

وهو فيما إذا كان هناك افتراق لفظي بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية. هذا مضافاً إلى أننا نجد بالبداية والوجدان أن الجملة الخبرية حتى في مقام الدلالة التصورية تختلف عن الجملة الإنشائية؛ لأننا إذا سمعناها ولو من لافظ غير واع نحسّ الفرق بينهما، مع أن الافظ والمتكلم إذا كان غير واع لا يوجد في كلامه دلالة تصديقية، ولكن مع ذلك نحسّ الفرق بينهما بالوجدان، وهذا كاشف عن كون منشأ الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ليس الدلالة التصديقية فقط، وإنما هو نفس الدلالة التصورية.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «فالمتكلم حين يقول في الحالة الأولى» أي الجملة الخبرية. «يتصور النسبة» القائمة بين الفعل والفاعل.

* قوله (قدس سره): «نحسّ بالفرق بين الجملتين» كما لو سمعنا كلمة «صلّ» من لافظ غير واع أو من نائم، وسمعنا منه أيضاً كلمة «صلّى» فإنه يتبادر إلى ذهننا معنيان لا معنى واحد.

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول

نستطيع أن نقسم العناصر اللغوية من وجهة نظر أصولية، إلى عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وعناصر خاصة في تلك العملية.

فالعناصر المشتركة: هي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل، ومثاله صيغة فعل الأمر، فإن بالإمكان استخدامها بالنسبة إلى أي موضوع.

والعناصر الخاصة في عملية الاستنباط: هي كل أداة لغوية لا تصلح للدخول إلا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيناً، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر، ككلمة «الإحسان» فإنها لا يمكن أن تدخل في دليل سوى الدليل الذي يشتمل على حكم مرتبط بالإحسان، ولا علاقة للأدلة التي تشتمل على حكم الصلاة مثلاً بكلمة «الإحسان»، فلهذا كانت كلمة «الإحسان» عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يدرس علم الأصول من اللغة القسم الأول من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر، وأنها هل تدلّ على الوجوب أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة «الإحسان».

ويدخل في القسم الأول من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضاً، لأنها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أي دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به، فنحن نستنبط من النص القائل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة»، أن وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط، ونستنبط من النص القائل: «إذا هل هلال شهر رمضان وجب

١٧٤..... شرح الحلقة الأولى

الصوم»، أن وجوب الصوم مرتبط بالهلال، ولأجل هذا يدرس علم الأصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً، ويبحث عن نوع الربط الذي تدلّ عليه، ونتأججه في استنباط الحكم الشرعي.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرف باللام، لأنها أداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق به. وفيما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأصوليون:

الشرح

هذا البحث من البحوث المرتبطة بعلم اللغة، وهو عبارة عن مجموعة أبحاث سنتناولها تباعاً، كبحث صيغة الأمر، وصيغة النهي، والإطلاق، وأدوات العموم، وأدوات الشرط.

وقبل الدخول في بيان ذلك لا بد من الإشارة إلى مطلب مهم، وهو أن البحوث اللغوية التي تدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي على نحوين:

النحو الأول: العناصر اللغوية المشتركة، والمراد منها كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل، مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل.

النحو الثاني: العناصر اللغوية الخاصة، والمراد منها كل أداة لا تصلح للدخول إلا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيناً، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر.

ومحل حاجتنا في علم الأصول هو العناصر المشتركة في علم اللغة وفي فقه اللغة، دون العناصر الخاصة، فإن البحث عن كلمة «الصعيد» وبيان المراد منها، إنما هو بحث مرتبط باللغة وفقهها، ويشكل عنصراً خاصاً، فيكون مجال بحث هذه الكلمة خارج دائرة علم الأصول، لأنه لا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر.

أمثلة لبعض العناصر اللغوية المشتركة

١. صيغة الأمر والنهي

إن البحث عن دلالة - أو عدم دلالة - صيغة الأمر على الوجوب أو الاستحباب، وكذا دلالة صيغة النهي على الحرمة أو الكراهة، يشكل عنصراً

مشاركاً في علم اللغة، فيدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي كعنصر مشترك، فإنَّ صيغة فعل الأمر جاءت في باب الصلاة، فدلت على وجوبها، وجاءت في باب الحج، فدلت على وجوبه، وجاءت في باب الجهاد، فدلت على وجوبه أيضاً، وهكذا في سائر أبواب الفقه، وبهذا تشكل صيغة الأمر - ونحوها من الصيغ اللغوية - عنصراً مشتركاً في عملية الاستدلال، لأن بالإمكان استخدامها ودخولها بالنسبة إلى أيّ موضوع.

٢. أداة الشرط

وكذلك يدخل في النحو الأول (العناصر المشتركة) أداة الشرط، وذلك لصلاحيته دخول الجملة الشرطية في دلالتها على المفهوم مهما كان الموضوع الذي تعلّق به الدليل، سواء جاءت الجملة الشرطية في باب الصلاة أو الصوم أو في أيّ باب فقهيّ آخر. فمفهوم النص القائل «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة» هو أن وجوب الصلاة لا يتحقّق إلا بعد الزوال، بدليل أداة الشرط.

٣. الجمع المعرف باللام

إن صيغة الجمع المعرف باللام يدلّ على العموم والشمول في أيّ باب فقهيّ، ومهما كان نوع الموضوع الذي تعلّق به الدليل، فيشكل البحث عن هذه الصيغة عنصراً مشتركاً، لأنها أداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي. ومن هنا يبدأ المصنّف (قدس سره) ببيان بعض مصاديق العناصر المشتركة التي يدرسها الأصوليون، وتندرج في البحوث اللغوية.

١. صيغة الأمر

صيغة فعل الأمر نحو « اذهب » و« صل » و« صم » و«جاهد» إلى غير ذلك من الأوامر.

والمقرر بين الأصوليين عادة هو القول بأن هذه الصيغة تدلّ لغةً على الوجوب.

وهذا القول يدعوننا أن نتساءل هل يريد هؤلاء الأعلام من القول بأن صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب، أن صيغة فعل الأمر تدلّ على نفس ما تدلّ عليه كلمة الوجوب فيكونان مترادفين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع أننا نحس بالوجدان أن كلمة الوجوب وصيغة فعل الأمر ليستا مترادفتين، وإلا لجاز أن نستبدل إحداهما بالأخرى، وما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغة فعل الأمر تدلّ على معنى يختلف عن المعنى الذي تدلّ عليه كلمة الوجوب، ويصبح من الصعب عندئذ فهم القول السائد بين الأصوليين بأن صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب.

والحقيقة أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغة فعل الأمر لكي نعرف كيف تدلّ على الوجوب، فنحن حين ندقق في فعل الأمر نجد أنه يدل على نسبة بين مادة الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها. رأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد إلى فريسته؟ إن تلك الصورة التي يتصوّرها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسة وهو يرسله إليها، هي نفس الصورة التي يدلّ عليها فعل الأمر، ولهذا يقال في علم الأصول إن مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإرسالية. وكما أن الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا

ناتجاً عن شوق شديد إلى الحصول على تلك الفريسة ورغبة أكيدة في ذلك، وقد يكون ناتجاً عن رغبة غير أكيدة وشوق غير شديد، كذلك النسبة الإرسالية التي تدلّ عليها الصيغة في فعل الأمر قد نتصورها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد، وقد نتصورها ناتجة عن شوق أضعف ورغبة أقل درجة.

وعلى هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأصولي القائل: «إن صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب»، فإن معناه أن الصيغة قد وضعت للنسبة الإرسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد، ولهذا يدخل معنى الإلزام والوجوب في ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي للصيغة عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمة الوجوب. وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغة أن صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب، كما استعملت في موارد الوجوب، ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي، لأنه استعمال للصيغة في المعنى الذي وضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الذي قلنا، هو التبادر، فإن المنسب إلى ذهن العرف ذلك؛ بشهادة أن الأمر العرفي إذا أمر المكلف بصيغة الأمر، ولم يأت المكلف بالمأمور به معتذراً بأني لم أكن أعرف أن هذا واجب أو مستحب، لا يُقبل منه العذر، ويلام على تخلفه عن الامتثال، وليس ذلك إلا لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره، والتبادر علامة الحقيقة.

الشرح

إن استفادة الوجوب من الفعل تارة تكون من خلال هيئة الفعل، وأخرى من خلال مادة الفعل، فإنّ هناك فرقاً بين قولنا: «صلّ» وبين قولنا: «أمر الله بالصلاة» في استفادة الوجوب منهما.

وينحصر البحث هنا في بيان دلالة هيئة الأمر (= صيغة الأمر) على الوجوب دون مادة الفعل التي سيأتي الحديث عنها في دراسات متقدّمة.

معنى دلالة صيغة الأمر على الوجوب

لا شكّ أن صيغة الأمر التي هي معنى حرفي، تدلّ على الوجوب، كما لا شكّ أيضاً أن كلمة الوجوب معنى اسمي، أي سنخ معنى يفهم مجرداً عن أيّ شيء آخر، وليس مراد الأصوليين من أنّ صيغة فعل الأمر دالة على الوجوب أن إحداها مرادفة للأخرى، بمعنى أن صيغة الأمر تدلّ على نفس المعنى الذي تدلّ عليه كلمة الوجوب، فإنّ هذا مما لا يعقل؛ لأنّ صيغة الأمر معنى حرفي، والوجوب معنى اسمي، ولا يعقل مرادفة المعنى الحرفي للمعنى الاسمي، كما لا تعقل مرادفة المعنى الربطي القائم بغيره، للمعنى المستقل القائم بنفسه.

ودليل عدم الترادف بينهما: لو كانتا مترادفتين لأمكن استبدال إحداها مكان الأخرى، وحيث لا يمكن ذلك، فلا ترادف بينهما.

وهذا معناه أن صيغة فعل الأمر تدلّ على معنى يختلف عن المعنى الذي تدلّ عليه كلمة الوجوب.

وأما بيان مراد الأصوليين من «أنّ صيغة الأمر تدلّ على الوجوب» فهو

يتوقف على تحليل مدلول صيغة الأمر.

فالأمر الصادر من المولى لزيد بـ «صل» يوجد فيه:

أولاً: أمر، وهو المشرع والمولى الذي أمر بالصلاة.

ثانياً: متعلق الأمر وهو الصلاة.

ثالثاً: هيئة ومعنى حرفي، وهي صيغة فعل الأمر «صل».

رابعاً: فاعل، وهو زيد المأمور بالصلاة.

فالمولى عندما أمر المكلف وقال له «صل» إنما يريد منه إنشاء النسبة في الخارج وتحقيقها بواسطة الفاعل المأمور «زيد» فكأنه أوجد نسبة بين الفاعل «زيد» وبين الفعل ومتعلق الأمر الذي هو الصلاة. كما هو الحال في النسبة التامة في الجملة الإنشائية من أنها نسبة منظور إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإيجادها في الخارج.

والذي يدلنا على هذه النسبة هو الهيئة المستبطنة في «صل» والتي ربطت بين الفاعل المأمور «زيد» والفعل المأمور به وهو الصلاة، ومنتزع من هذه النسبة معنى من المعاني، وهو ما يعبر عنه في اصطلاحهم بالنسبة الإرسالية أو النسبة الطلبية.

إذن: معنى أمر المولى هو بمثابة إرسال المكلف والفاعل إلى تحقيق المأمور به في الخارج، كما في المثال الذي ضربه المصنف (قدس سره) من قبيل: أن الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته، فإن الإرسال بمثابة إيجاد نسبة إرسالية بين الكلب والإمساك بالفريسة^(١). ولكن النسبة الإرسالية من جهة

(١) المثال لتقريب المطلب إلى الذهن لا أنه في واقع الأمر كذلك، لأن الشوق ومصلحة الفعل ترجع إلى نفس الصياد في المثال، بخلافه في المولى الحق سبحانه وتعالى، فإنه عندما يبعث المكلفين إلى تحقيق الأفعال والمواد في الخارج لا ترجع المصلحة إليه تعالى، لأنه غني عن العالمين، وإنما ترجع إلى نفس المكلفين، فالمستفيد الأول والأخير من إتيان الفعل هو نفس المكلف.

الآمر تكون على نحوين:

الأول: نسبة إرسالية وبعث للفاعل بنحو يكون المولى مشتاقاً لتحقق الفعل في الخارج نحو اشتياق شديد بحيث لا يرضى بتفويت ذلك.

الثاني: نسبة إرسالية وبعث للفاعل بنحو يكون المولى مشتاقاً لتحقق الفعل في الخارج، ولكن نحو اشتياق راض بتفويته إن لم يتحقق في الخارج. فإن كان الاشتياق من النحو الأول، فنستكشف الإلزام والوجوب، وإن كان من النحو الثاني فنستكشف الاستحباب وعدم الوجوب، بالنحو الذي ميّزنا فيه بين الوجوب والاستحباب في بيان أقسام الحكم التكليفي.

الاستعمال الحقيقي والمجازي لصيغة الأمر

إن صيغة فعل الأمر معناها الحقيقي هو ما أخذ فيها الإلزام، ولكن قد تستعمل في غير الإلزام، وذلك لمشابهة المستحب للواجب في معنى الشوق وفي معنى النسبة الإرسالية، ولكن الفرق بينهما في الدرجة والرتبة.

إذن هناك علاقة بين المعنى الموجود في الاستحباب والمعنى الموجود في الوجوب، ولكن الاختلاف في الدرجة، ويكون استعمال صيغة فعل الأمر في الإلزام والوجوب استعمالاً حقيقياً، لأنه استعمال للصيغة في المعنى الذي وُضعت له، ويكون استعمال صيغة الأمر في غير الإلزام استعمالاً مجازياً.

ولقائل أن يقول: ما هو الدليل على أن استعمال صيغة فعل الأمر في الوجوب استعمال للصيغة في ما وضعت له؟

يقال في الجواب: إن التبادر حاكم بذلك، لأنه هو المنسب إلى ذهن العرف، فعذر المكلف لا يُقبل منه بعد أمر الأمر بحجة أنه لم يكن عارفاً بأن صيغة الأمر دالة على الوجوب، بل يلام على تخلفه، وليس ذلك إلا لانسباق الوجوب من اللفظ وتبادره، والتبادر علامة الحقيقة، كما تقدّم.

أضواء على النص

- * قوله (قدس سره): «فيكونان» أي صيغة فعل الأمر وكلمة الوجوب.
- * قوله (قدس سره): «نفس الصورة التي يدلُّ عليها فعل الأمر» أي النسبة الإرسالية لا بما هي نسبة منظور إليها متحققة ومفروغ عنها وقد وقعت في الخارج، بل بما هي نسبة يراد تحقيقها في الخارج.
- * قوله (قدس سره): «وليس ذلك» أي عدم قبوله عذره ووقوعه مورداً للملازمة.

٢. صيغة النهي

صيغة النهي نحو: «لا تذهب»، والمقرر بين الأصوليين هو القول بأن صيغة النهي تدلّ على الحرمة، ويجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بأن «صيغة الأمر تدلّ على الوجوب» مع فارق وهو أن النهي إمساك ومنع، والأمر إرسال وطلب، فصيغة النهي إذن تدلّ على نسبة إمساكية. أي إنا حين نسمع جملة «أذهب» نتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب، ونتصور أن المتكلم يرسل المخاطب نحوها ويبعثه إلى تحقيقها، كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسة، وأما حين نسمع جملة «لا تذهب» فنتصور نسبة بين الذهاب والمخاطب، ونتصور أن المتكلم يمسك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسة فأمسك به الصياد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبة الإمساكية».

وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها الوجوب إلى مدلول الأمر، ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد، فإننا نجد أن الصياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسة قد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة، ونظير هذا تماماً نتصوره في النسبة الإمساكية التي نتحدث عنها، فإننا قد نتصورها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه، وقد نتصورها ناتجة عن كراهة ضعيفة.

ومعنى القول بأن صيغة النهي تدلّ على الحرمة في هذا الضوء أن الصيغة موضوعة للنسبة الإمساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة

١٨٤..... شرح الحلقة الأولى

وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها. والدليل على أنها موضوعة كذلك هو التبادر كما تقدم في صيغة الأمر.

وفي نفس الوقت قد تستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة، فينهي عن المكروه أيضاً بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحرمة، ويعتبر استعمالها في موارد المكروهات استعمالاً مجازياً.

الشرح

سيكون الكلام مقتضياً في هذا البحث للشبه القائم مع سابقه وهو بحث صيغة الأمر، فإن صيغة النهي، التي هي معنى حرفي، تدلّ على الحرمة، ولكن لا بنحو تكون صيغة النهي مرادفة للحرمة التي هي معنى اسمي، لعدم إمكان تعقل ذلك، وإلا لأمكن استبدال إحداهما بالأخرى، وهو غير معقول أيضاً، ولكن مع فارق واحد، هو أن النهي إمساك ومنع، والأمر إرسال وطلب.

ومراد الأصوليين من «إن صيغة النهي تدلّ على الحرمة» هو نفس ما ذكرناه في صيغة الأمر، ولكن صيغة النهي تدلّ على النسبة الإمساكية، أي أن المولى سواء كان مولى شرعياً أو مولى عرفياً كأنما يريد أن يمسك المخاطب، ويمنعه عن إتيان الفعل المنهي عنه في الخارج، فالإمساك ليس إمساكاً تكوينياً، وإنما هو إمساك تشريعي، بمعنى أن المولى يشرع له حكماً مفاده الزجر والإمساك عن إتيان الفعل في الخارج.

ثم إن كانت النسبة الإمساكية على نحو الكراهة الشديدة، بحيث إن المولى لا يرضى بارتكاب الفعل، فننتزع الحرمة، وأما إذا كانت النسبة الإمساكية على نحو الكراهة الضعيفة، أي كراهة تنسجم مع رضا المولى بارتكاب الفعل، فننتزع الكراهة.

والدليل على أن صيغة النهي دالة على الحرمة هو التبادر، والتبادر علامة الحقيقة كما تقدم.

وهذا معناه أن صيغة النهي قد تستعمل على نحو الحقيقة، فتكون حرمة، وقد تستعمل صيغة النهي في غير ما وضعت له وعلى نحو المجاز، فتكون كراهة، للشبه القائم بين الحرمة والكراهة، كما كان الحال في صيغة الأمر.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «نتصوّر نسبةً بين الذهاب» الذي هو الفعل
«والمخاطب» الذي هو الفاعل والمكلف المأمور «ونتصوّر أنّ المتكلم» أي
الآمر «يرسل المخاطب» أي المكلف المأمور «نحوها» أي المادة وهو الذهاب.

٣. الإطلاق

وتوضيحه أن الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفي عادة بقوله: «أكرم الجار» بل يقول: «أكرم الجار المسلم»، وأما إذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه فيقول: «أكرم الجار» ويطلق كلمة الجار - أي لا يقيد بها بوصف خاص - ويفهم من قوله عندئذ أن الأمر لا يختص بالجار المسلم، بل يشمل الجار الكافر أيضاً، وهذا الشمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة «الجار» مجردة عن القيد، ويسمى هذا بـ «الإطلاق» ويسمى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس يعتبر تجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام دليلاً على شمول الحكم، ومثال ذلك من النص الشرعي قوله تعالى: «أحلَّ الله البيع»، فقد جاءت كلمة البيع هنا مجردة عن أي قيد في الكلام، فيدلُّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلية لجميع أنواع البيع.

وأما كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيد في الكلام دليلاً على الشمول، وما هو مصدر هذه الدلالة، فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه على مستوى هذه الحلقة. ولكن نقول على نحو الإيجاز: إن ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مرام في نفسه يدفعه إلى الكلام أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المرام، فإذا قال: «أكرم الجار» وكان مرامه الجار المسلم خاصة، لم يكتف بما قال، بل يردفه عادة بما يدلُّ على قيد الإسلام، وفي كل حالة لا يأتي بما يدلُّ على القيد، نعرف أن هذا القيد غير داخل في مرامه؛ إذ لو كان داخلًا في مرامه ومع هذا سكت عنه، لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأنه في مقام بيان تمام المراد بالكلام. فبهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد، ويعبر عن ذلك بقريئة الحكمة.

الشرح

لا بد أن يُعلم أن اللفظ هو الكاشف عن مراد المتكلم ومرامه، فإذا كان للمتكلم مرام كـ «إكرام العالم» فتارة يقول: «أكرم العالم» فهنا نستكشف أنه يريد إكرام العالم، أعمّ من أن يكون عالماً في الفقه أو عالماً في الأصول، وسواء كان عالماً تقياً أو فاجراً، وعلّة استكشاف هذا المعنى: أن المتكلم لو كان مراده ومرامه هو عالم بالخصوص لا مطلق العالم، لكان عليه - بمقتضى القانون السابق (أن اللفظ كاشف عن مراد المتكلم) - أن يبيّن خصوصية العالم المراد إكرامه، فمن خلال عدم ذكره للقيد والخصوصية الدالّة على عالم بالخصوص، نستكشف أن مراده إكرام مطلق العالم.

وهذا هو معنى الإطلاق، أي أن المتكلم إذا تلفّظ بكلام، ولم يقيد بقيد معيّن، نستفيد الإطلاق، بخلاف ما لو ذكر قيده معيّن، فإن كلامه لا يفيد الإطلاق. ويسمّى هذا بـ«الإطلاق»، ويسمّى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً». ومثال ذلك من النصّ الشرعي قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) فهنا أطلقت الحليّة ولم تقيد بنوع خاص من البيوع، فيدلُّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحليّة للجميع، فيحلُّ بيع كل ما صدق عليه عنوان البيع.

مصدر الإطلاق

لسائل أن يقول: من أين استفدتم أن عدم ذكر القيد دالٌّ على الإطلاق والشمول؟

(١) البقرة: ٢٧٥ .

تفصيل الجواب محلّه في الحلقة الثانية في بيان مقدمات الحكمة، ولكن نجيب بإيجاز فنقول: إن كل متكلم إنما يبيّن مراده بكلامه وبألفاظه، فإذا لم يكن في كلامه وفي لفظه ما يدلّ على القيد، فنستفيد الإطلاق والشمول. بعبارة أخرى: يستكشف ذلك من ظاهر حال المتكلم عندما يكون له مرام في نفسه يدفعه إلى الكلام، فإذا كان في مقام بيان تمام مرامه، وكان جاداً غير هازل، ولم ينصب قرينة متصلة ولا منفصلة على خلاف ظاهر كلامه، نستكشف أنه أراد إكرام مطلق العالم في المثال، ولو كان يريد إكرام عالم بخصوصه، ولم يذكر القيد، لكان محلاً بغرضه. وهذا ما يعبر عنه بـ«قرينة الحكمة» أو «مقدمات الحكمة»، وتفصيله موكول إلى الحلقة الثانية.

٤. أدوات العموم

أدوات العموم مثالها «كل» في قولنا: «احترم كل عادل» وذلك أن الأمر حين يريد أن يدلّ على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق، وذكر الكلمة بدون قيد كما شرحناه آنفاً فيقول: «أكرم الجار»، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول: في المثال المتقدم مثلاً: «أكرم كلَّ جار»، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول، ولهذا تعتبر كلمة «كل» من أدوات العموم لأنها موضوعة في اللغة لذلك، ويسمى اللفظ الذي دلت الأداة على عمومه «عاماً» ويعبر عنه بـ«مدخول الأداة»، لأن أداة العموم دخلت عليه وعمّمته.

ونستخلص من ذلك أن التدليل على العموم يتمّ بإحدى طريقتين:

الأولى سلبية وهي الإطلاق، أي ذكر الكلمة بدون قيد.

والثانية إيجابية: وهي استعمال أداة للعموم نحو «كل» و«جميع»

و«كافة» وما إليها من أفاض.

وقد اختلف الأصوليون في صيغة الجمع المعرف باللام من قبيل

«الفهاء»، «العقود»:

فقال بعضهم: إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضاً مثل

كلمة «كل»، فأَيّ جمع من قبيل «فهاء» إذا أراد المتكلم إثبات الحكم

لجميع أفرادهِ والتدليل على عمومه بطريقة إيجابية أدخل عليه اللام

فيجعله جمعاً معرّفاً باللام ويقول: «احترم الفهاء» أو «أوفوا بالعقود».

وبعض الأصوليين يذهب إلى أن صيغة الجمع المعرف باللام ليست من

أدوات العموم، ونحن إنما نفهم الشمول في الحكم عند ما نسمع المتكلم يقول «احترم الفقهاء» مثلاً بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود، لا بسبب دخول اللام على الجمع، أي بطريقة سلبية لا إيجابية، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم الفقهاء» أو «أكرم الفقيه» فكما يستند فهمنا للشمول في الجملة الثانية إلى الإطلاق، كذلك الحال في الجملة الأولى. فالمفرد والجمع المعرفان لا يدلّان على الشمول إلا بالطريقة السلبية.

الشرح

لا يختلف هذا البحث عن سابقه (الإطلاق) في التدليل على الشمول والاستيعاب، إلا في خصوصية سيجيء التنبيه عليها، فإن هناك جملة من الأدوات المستعملة في اللغة العربية أو في أي لغة أخرى، تفيد العموم، والمراد من العموم هنا هو إفادتها الاستيعاب والشمول، فلفظ «كل» في قول المولى: «أكرم كل عالم» تفيد وجوب إكرام كل من اتّصف بهذه الصفة. وأما ألفاظ العموم فهي: «كل» و«جميع» و«كافة» ونحوها.

الفرق بين العموم والإطلاق

لا شك في اتحاد نتيجة العموم والإطلاق، وهو إرادة الشمول، ولكن الفرق بينهما يكمن في اكتفاء التدليل على الإطلاق من خلال عدم ذكر قيد في الكلام، فنستكشف من عدم ذكر القيد الشمول والاستيعاب، ولكن لو أراد المتكلم تأكيد شمولية واستيعاب الحكم للجميع، فيلزمه أن يأتي بما يدل على ذلك من أدوات العموم.

إذن: الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة الإطلاق يكون من خلال عدم ذكر القيد في الكلام، وهو ما يعبر عنه بـ«الطريق السلبي»، وأما الشمول والاستيعاب المستفاد بواسطة أداة العموم فهو من خلال ذكر الأداة في الكلام، وهو ما يعبر عنه بـ«الطريق الإيجابي».

ويسمى اللفظ الذي دلّت الأداة على عمومته «عاماً»؛ لدخول أداة العموم عليه، وهو ما يعبر عنه بـ«مدخول الأداة» لأن أداة العموم دخلت عليه وعمّمته، أي جعلته شاملاً لكل الأفراد.

صيغة الجمع المعرف باللام:

اتفقت كلمة الأصوليين على أن «كلّ وجميع وكافة» وما إليها من ألفاظ، معانٍ اسمية تفيد العموم، ولكن وقع الخلاف بين الأصوليين في إفادة صيغة الجمع المعرف باللام - التي هي معنى حرفي - للعموم، من قبيل: «الفقهاء» و«العقود». فتشعب الاختلاف إلى قولين:

الأول: إن صيغة الجمع المعرف باللام من أدوات العموم، وحالها كأدوات العموم: «كلّ وجميع وكافة» في إفادة العموم بطريق إيجابي. فإذا حُلّي الجمع من قبيل: «فقهاء» بـ«اللام» يجعله جمعاً معرفاً باللام «الفقهاء»، فيكون شاملاً ومستوعباً لجميع الفقهاء.

الثاني: إن صيغة الجمع المعرف باللام ليست من أدوات العموم، وإن كانت تفيد الشمول والاستيعاب بطريق سلبي، أي أن إفادة صيغة الجمع المعرف باللام للشمول والاستيعاب إنما هو بسبب الإطلاق - وهو طريق سلبي - لا لكون صيغة الجمع المعرف باللام من أدوات العموم. فكما نستفيد الشمول والاستيعاب بنحو الإطلاق وبطريق سلبي من قولنا: «أكرم الفقيه» كذلك نستفيد الشمول والاستيعاب بنحو الإطلاق وبطريق سلبي من قولنا: «أكرم الفقهاء».

أضواء على النص

- * قوله (قدس سره): «كما شرحناه آنفاً» في بحث الإطلاق.
- * قوله (قدس سره): «للشمول في الجملة الثانية» وهي قولنا: «أكرم الفقيه» «إلى الإطلاق» أي إلى الطريق السلبي.

٥. أداة الشرط

أداة الشرط مثالها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصل» و«إذا أحرمت للحج فلا تطيب»، وتسمى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط، فإن سائر الجمل تقوم بربط كلمة بأخرى، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في القضية الحملية.

وأما الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين، وهما جملة الشرط وجملة الجزاء، وكل من هاتين الجملتين تتحوّل - بسبب هذا الربط الشرطي - من جملة تامة إلى جملة ناقصة، وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها.

وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية، وجدنا أن الشرط في المثال الأول زوال الشمس، وفي المثال الثاني هو الإحرام للحج، وأما المشروط فهو مدلول جملة «صل» و«لا تطيب». ولما كان مدلول «صل» بوصفه صيغة أمر هو الوجوب، ومدلول «لا تطيب» بوصفه صيغة نهي هو الحرمة كما تقدم، فنعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة أي الحكم الشرعي، ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحج أنه مرتبط بزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك، والمقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك: أن أداة الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط، لأن ذلك نتيجة لدلالاتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً، فيدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس فصل» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا: «إذا أحرمت للحج فلا تطيب» على عدم

حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحج، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي.

فالإيجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ومدلولها السلبي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمى المدلول الإيجابي «منطوقاً» للجملة، والمدلول السلبي «مفهوماً».

وكل جملة لها مثل هذا المدلول السلبي، يقال في العرف الأصولي: إن هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الأصوليين قاعدة عامة لهذا المدلول السلبي في اللغة فقال: إن كل أداة لغوية تدلّ على تقييد الحكم وتحديده، لها مدلولها السلبي؛ إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة، لأنها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً أداة الغاية حين تقول مثلاً: «صم حتى تغيب الشمس»، فإن «صم» هنا فعل أمر يدلّ على الوجوب، وقد دلّت «حتى» بوصفها أداة غاية، على وضع حد وغاية لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه صيغة الأمر، ومعنى كونه غاية له، تقييده، فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبي الذي نطلق عليه اسم المفهوم. ويسمى المدلول السلبي للجملة الشرطية بـ«مفهوم الشرط» كما يسمى المدلول السلبي لأداة الغاية (من قبيل حتى في المثال المتقدم) بـ«مفهوم الغاية». وأما إذا قيل «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا على أن غير العادل لا يجب إكرامه، لأن هذا القيد ليس قيداً للحكم، بل هو وصف للفقير وقيد له، والفقير هو موضوع الحكم لا نفسه، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة، فلا دلالة له على المفهوم، ومن هنا يقال إنه لا مفهوم للوصف، ويراد به: ما كان من قبيل كلمة «العادل» في هذا المثال.

الشرح

ذهب الأصوليون إلى أن بعض الجمل لها مفهوم^(١)، والمراد بمصطلح «المفهوم» عند الأصوليين هو ما يقع في قبال المنطوق، بمعنى أن الشيء إذا كان مستفاداً من نفس الكلام بنحو مباشر فيسمى «منطوقاً» وأما إذا كان ذلك الشيء مستفاداً من الكلام بنحو غير مباشر فيسمى «مفهوماً».

قاعدة عامة في إفادة المفهوم

قبل الدخول في بيان القاعدة، لا بأس بالإشارة إلى اصطلاحات ثلاثة:
 إذا قال المولى: «تجب الصلاة على المكلف» فهنا:
 الاصطلاح الأول: الحكم، وهو «الوجوب».
 الاصطلاح الثاني: متعلق الحكم، وهو «الصلاة».
 الاصطلاح الثالث: متعلق المتعلق، أو ما يعبر عنه بموضوع الحكم، وهو «المكلف».

وأما القاعدة فهي: إذا كان الحكم الشرعي مقيداً بقيد معين، بحيث ينتفي الحكم الشرعي بانتفاء القيد، نعرف أن لهذه الجملة مفهوماً؛ كما هو الحال في أدوات الشرط، فإذا قال المولى: «إذا زالت الشمس فصل» فإن الحكم وهو وجوب الصلاة مقيّد بزوال الشمس، وعليه فإذا انتفى القيد (زوال الشمس) ينتفي المقيّد الذي هو وجوب الصلاة. وهذا معناه أن لهذه الجملة مفهوماً.

(١) لا يخفى الفرق بين مصطلح «المفهوم» المذكور في كلمات الأصوليين وبين «المفهوم» في اصطلاح المناطقة والنحويين. وبيانه موكول إلى الحلقة الثانية.

وبهذا يتضح مرادهم من «أن المقيد ينتفي إذا انتفى قيده» أو «المشروط ينتفي إذا انتفى شرطه» فالمشروط هو وجوب الصلاة، والشرط هو زوال الشمس، فإذا انتفى زوال الشمس أي لم يتحقق الزوال بعد، فإن الحكم الشرعي - وجوب الصلاة - لا يتحقق.
 وأما الجمل التي ادّعي أن لها مفهوماً فهي:
 أولاً: الجمل الشرطية.
 ثانياً: جملة الغاية أو الجملة الوصفية.

الجملة الشرطية

تقدم في ما سبق أن الجملة التامة هي الجملة التي يحسن السكوت عليها، وأن تكون النسبة فيها نسبة غير اندماجية.
 والجملة الشرطية هي الجملة المركبة من جملتين إضافة إلى أداة الشرط: إحداهما: فعل الشرط.
 والأخرى: جواب الشرط أو جزاء الشرط، بالنحو الذي يتألف من الجملتين معاً جملة الشرط، وهذا معناه: أن وجود إحدى الجملتين دون الأخرى يشكل نسبة ناقصة اندماجية، فلكي تكون النسبة تامة في الجملة الشرطية لا بد من توفر الشرط وجزائه.
 ودور أداة الشرط هو الربط بين الجملتين بالنحو الذي يتكون من مجموعهما جملة شرطية تامة الهيئة والنسبة.
 بعد بيان هذه المقدمة نقول: إن الجملة إذا كان لها مدلول مباشر بطريق إيجابي، نعبر عنه بـ«المنطوق»، وأما إذا كان لها مدلول غير مباشر بطريق سلبي، نعبر عنه بـ«المفهوم».
 ومثال الوجوب: إذا زالت الشمس فصل.
 ومثال الحرمة: إذا أحرمت للحج فلا تتطيب.

ففي مثال الوجوب يوجد عندنا:

* أداة الشرط وهي: «إذا».

* فعل الشرط: «زالت الشمس».

* جواب الشرط أو جزاء الشرط: «فصل».

إن لهذه الجملة مدلولاً وهو وجوب الصلاة عند زوال الشمس، وهو مدلول إيجابي مباشر، إذ يستفاد من مدلول اللفظ. وهذا هو المنطوق. وكذلك لهذه الجملة مدلول سلبي وغير مباشر، وهو عدم وجوب الصلاة قبل زوال الشمس. وهذا هو المفهوم.

وكذلك الحال في مثال الحرمة: «إذا أحرمت للحجّ فلا تطيب».

والمشروط في المثالين هو الحكم الشرعي لا موضوع الحكم الشرعي الذي هو المكلف، وإنما المشروط هو الوجوب والحرمة.

بعبارة أخرى: إن المشروط - الذي هو الجزاء - في المثال الأول هو نفس الحكم، فيكون وجوب الصلاة مقيداً بزوال الشمس، وهكذا في المثال الثاني، فإن المشروط هو نفس الحكم، فتكون حرمة التطيب مقيدة بالإحرام للحجّ.

إذن: القيد في الجملتين هو قيد للحكم الشرعي، لا لمتعلق الحكم الشرعي، أي أن قيد زوال الشمس، وقيد الإحرام للحج، قيدان لنفس الحكم الشرعي، فلا وجوب للصلاة قبل زوال الشمس، ولا حكم بجرمة التطيب قبل الإحرام للحج.

دلالة أداة الشرط

أتضح مما سبق أن أداة الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط، وهذا نتيجة لدلالة أداة الشرط على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً.

ومن هنا قيل إن الجملة الشرطية ذات مدلولين:
الأول: إيجابي، مباشر، ويسمى منطوقاً.
الثاني: سلبي، غير مباشر، ويسمى مفهوماً.

جملة الغاية

تعدّ جملة الغاية من قبيل: «صم حتى تغيب الشمس» أحد مصاديق القاعدة المتقدمة (كون الحكم الشرعي مقيداً بقيد معين، بحيث ينتفي الحكم الشرعي بانتفاء القيد).

وجملة الغاية كجملة الشرط؛ إذ إن لها منطوقاً ومفهوماً، وإن لها مدلولاً إيجابياً وسلبياً، فالحكم في المثال المتقدم هو وجوب الصوم، وقد قيد بقيد غروب الشمس، فيكون منطوق جملة الغاية ومدلولها الإيجابي هو وجوب الصوم إلى غروب الشمس.

وكذلك لجملة الغاية مفهوم ومدلول سلبي وهو عند تحقق الغاية (مغيب الشمس) لا حكم بوجوب الصوم؛ إذ المفروض أن حكم وجوب الصوم قد قيد في لسان الدليل بقيد، فإذا انتفى ذلك القيد ينتفي الحكم تبعاً له، أي أن الحكم مغيب بغاية، بحيث تنتهي فاعلية الحكم عند تحقق الغاية. ويسمى المدلول السلبي لأداة الغاية بـ«مفهوم الغاية».

سؤال وجواب

إذا قال المولى: «أكرم الفقير العادل» فله مدلول إيجابي (= المنطوق) وهو وجوب إكرام كل فقير عادل، وله مدلول سلبي (= المفهوم) وهو عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل، فدلّت هذه الجملة على مفهوم مع أنه لا توجد أداة شرط ولا أداة غاية.

وجوابه: إن القيد تارة يكون قيداً للحكم، وأخرى يكون القيد قيداً

٢٠٠..... شرح الحلقة الأولى

لموضوع الحكم، فإذا كان القيد قيداً للحكم، دلّت الجملة على المفهوم، أي المدلول السلبي، وإذا كان القيد قيداً لموضوع الحكم، فهذا لا يؤدي إلى إفادة المفهوم والمدلول السلبي.

بعبارة أخرى: إن المفهوم والمدلول السلبي إنما يستفاد إذا كان القيد قيداً للحكم، لا إذا كان قيداً لموضوع الحكم، والفقير موضوع الحكم لا نفس الحكم، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة، وإنما يعود إلى موضوعه، فلا دلالة له على المفهوم.

هذا تمام الكلام في مباحث الألفاظ.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «إذا زالت الشمس فصل» مثال لإفادة الوجوب، و«إذا أحرمت للحج فلا تتطيب» مثال لإفادة الحرمة.

* قوله (قدس سره): «تتحول بسبب هذا الربط الشرطي» أي بسبب أداة الشرط «من جملة تامة» يحسن السكوت عليها «إلى جملة ناقصة» لا يحسن السكوت عليها، فتتحول من نسبة تامة إلى نسبة ناقصة «وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها» أي المركبة من جملة الشرط وجملة الجزاء.

* قوله (قدس سره): «لأنها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط» أي أن أداة الشرط تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

* قوله (قدس سره): «ومعنى كونه غايةً له تقييده» أي إن الحكم مغيى بغاية، وإن فاعلية الحكم تنتهي عند تحقق الغاية.

* قوله (قدس سره): «فلا دلالة له على المفهوم» أي لا دلالة للقيد على المفهوم.

* قوله (قدس سره): «فلا مفهوم للوصف ويراد به ما كان من قبيل كلمة

(العادل)» من حيث إته قيد للموضوع وليس قيماً للحكم «في هذا المثال» هذا فيما إذا كانت الجملة الوصفية موجبة كلية، وأما إذا كانت الجملة الوصفية موجبة جزئية، فقد يقال بدالاتها على المفهوم ، والكلام فيها موكول إلى محله.

٢. حجية الظهور

إذا واجهنا دليلاً شرعياً فليس المهم أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصوري اللغوي فحسب، بل أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصديقي لنعرف ما ذا أراد الشارع به، وكثيراً ما نلاحظ أن اللفظ صالح لدلالات لغوية وعرفية متعددة فكيف نستطيع أن نعين مراد المتكلم منه.

وهنا نستعين بظهورين: أحدهما ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنى معين، ومعنى الظهور في هذه المرحلة أن هذا المعنى أسرع انسباقاً إلى تصور الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغة.

والآخر ظهور حال المتكلم في أن ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، أي أنه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة، وهذا ما يسمى بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ومن المقرر في علم الأصول أن ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، حجة.

ومعنى حجية الظهور اتخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوءه، فنفترض دائماً أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام^(١) أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم «أصالة الظهور»، لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

(١) لا نريد باللغة والنظام اللغوي العام هنا اللغة في مقابل العرف، بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ، سواء كان لغوياً أولاً أو ثانوياً. المصنّف (قدس سره).

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنا نهتمّ في البحث السابق بتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغوي العام. مع أن المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا أراد المتكلم باللفظ من معنى؟ لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؟ فإننا ندرك في ضوء أصالة الظهور أن الصلة وثيقة جداً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة، لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الأقرب، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغة، فلنكتفي بعرف مراد المتكلم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم.

و الدليل على حجّية الظهور يتكون من مقدمتين:

الأولى: أن الصحابة وأصحاب الأئمة كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة واتخاذ الظهور أساساً لفهمها كما هو واضح تاريخياً من عملهم ودينتهم.

الثانية: أن هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصومين (عليهم السلام) ولم يعترضوا عليها بشيء، وهذا يدلّ على صحّتها شرعاً، وإلا لردعوا عنها، وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور، وهو معنى حجّية الظهور شرعاً.

الشرح

يعدّ هذا البحث من البحوث المهمة في علم أصول الفقه، وقبل الدخول إليه نحاول التذكير بالتقسيم الأولي لأبحاث علم الأصول:
ينقسم علم الأصول إلى قسمين رئيسين:
* الدليل الشرعي.
* الأصول العملية.
وينقسم الدليل الشرعي إلى:
* دليل شرعي لفظي.
* دليل شرعي غير لفظي.
والدليل الشرعي اللفظي فيه أبحاث ثلاثة:
الأول: الدلالة، وقد تقدّم الكلام عنه.
الثاني: حجّة الظهور.
الثالث: إثبات الصدور.

الأصل في تعيين مراد المتكلم

اتضح مما سبق أن الدلالة على قسمين: تصورية وتصديقية، وأن الدلالة التصورية هي محصول عملية الوضع، وأن الدلالة التصديقية هي ما يستفاد من حال المتكلم، وقد قسمت إلى: دلالة تصديقية أولى ودلالة تصديقية ثانية، أي إرادة استعمالية، وإرادة جدية.
وعلى هذا فإذا واجهنا دليلاً شرعياً من قبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^(١) وقوله تعالى: ﴿وَقُوا بِالْعُهُودِ﴾^(٢) أو قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٣) ونحو ذلك من الأدلة الشرعية، ينبغي أن نفسره على أساس مدلوله التصديقي لا أن نفسره على أساس مدلوله التصوري اللغوي فحسب، فلا يكفي معرفة الدلالة التصورية للمفردات والمجملة التركيبية، بل لابد من معرفة مراد الشارع، ومدلولاته التصديقية.

بعبارة أخرى: لما كان للكلام دلالة تصورية، وكان لبعض الألفاظ معانٍ لغوية وعرفية متعددة، فيكون المشخص لمراد المتكلم هو المدلول التصديقي؛ إذ لا يمكن استكشاف مراد المتكلم من المدلول التصوري. ومن هنا ينعقد البحث في هذه الجهة وهو البحث في حجية الظهور.

أنحاء الظهور

الأول: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنى معين، وذلك بتبادر الذهن إلى معنى معين مع عدم وجود أي قرينة، فلو فرض أن للفظ «الماء» معاني متعددة، وكان أقرب المعاني انسباقاً إلى الذهن هو ذلك السائل المعروف، فيكون ظهور لفظ «الماء» في هذه المرحلة متعيناً بذلك المعنى المتبادر، أي الأسرع انسباقاً للذهن. واستفادة هذا الظهور محصورة باللفظ.

الثاني: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصديقية، واستفادة هذا الظهور محصور بحال المتكلم، ولكن هذا الظهور لا يمكن استكشافه إلا من خلال الظهور الأول في مرحلة الدلالة التصورية، لأصالة التطابق بين المدلول التصديقي والمدلول التصوري، إلا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك.

(١) سورة المائدة: ٦ .

(٢) سورة المائدة: ١ .

(٣) سورة البقرة: ٢٧٥ .

فإذا قال الأمر: أكرم العالم، فيوجد مدلول تصوري وهو المراد من الإكرام ومن العالم، ويوجد مدلول تصديقي في نفس الأمر وهو إرادة إكرام العالم، فلو شككنا في مقصود الأمر، وقلنا: إن الأمر وإن قال: «أكرم العالم» إلا أنه يقصد إكرام غير العالم أيضاً، هنا نقول: من خلال أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي أن مراده المجدي والحقيقي هو إكرام العالم فقط. وهذا ما يعبر عنه في كلمات الأصوليين بـ«أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت».

وفي ضوء هذا تبرز أهمية بحث الدلالة التصورية؛ إذ الوصول إلى المدلول التصديقي لا طريق إليه إلا من خلال المدلول التصوري.

معنى حجية الظهور

تقدّم أن اللفظ الواحد في مرحلة الدلالة التصورية قد يكون له معان متعددة، ولكن أقرب تلك المعاني إلى اللفظ هو ما كان أسرع انسباقاً إلى الذهن، وعليه فظهور حال المتكلم في أنه يريد أقرب المعاني يكون حجة، وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بـ«حجية الظهور» أي حجية ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، وذلك لأصالة التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي كما تقدم.

إذن معنى «حجية الظهور» هو أننا نتخذ الظهور المستفاد من حال المتكلم أساساً لتفسير مراده. فالظهور هو الأصل في تفسير مراد المتكلم، ومن هنا يعبر عن حجية الظهور بـ«أصالة الظهور» لكون الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

الدليل على حجية الظهور

يتألف الدليل على حجية الظهور من مقدمتين:

الأولى: الثابت تاريخياً هو جريان سيرة الصحابة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) على العمل بظواهر الكتاب والسنة.

الثانية: إن العمل بهذه السيرة كان على مرأى ومسمع من الشارع، فالشارع إما أن يرتضي العمل بهذه السيرة وإما لا، فإن كان قد ارتضاها فيثبت أن ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني هو المحجة، وإن كان لا يرتضي العمل بهذه السيرة لوجب الردع عليه، وحيث لم يردع عن العمل بها، فيثبت إمضاؤه ورضاه بهذه السيرة.

وبهذا يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور، وهو معنى حجية الظهور شرعاً.

أضواء على النص:

* قوله (قدس سره): «لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية» أي أنه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة، أي ذلك المدلول التصوري المتبادر إلى الذهن.

* قوله (قدس سره): «النظام اللغوي العام» المراد من النظام اللغوي العام هنا هو الأعم من النظام اللغوي ومن العرف، لا ما يقع في قبال العرف فقط، لأن اللفظ في اللغة يكون له معنى، وفي العرف قد يكون له معنى آخر.

وهذا ما أشار إليه المصنف (قدس سره) في حاشية هذا البحث بقوله: «لا نريد باللغة والنظام اللغوي العام هنا اللغة في مقابل العرف»، لأنه في بعض الأحيان يكون للفظ في اللغة معنى، وفي العرف العام يكون له معنى آخر «بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ، سواء كان لغوياً أو لياً أو ثانوياً». أي يكون «ثانوياً» بواسطة العرف يكون له معنى آخر.

* قوله (قدس سره): «وإلا لردعوا عنها» أي لو لم تكن مقبولة شرعاً لردعوا عنها.

تطبيقات حجية الظهور على الأدلة اللفظية

ونستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجية الظهور:
الأولى: أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة، ولا يصلح
للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي والعرفي العام.

والقاعدة العامة تحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه
الوحيد ويقال: «إن المتكلم أراد ذلك المعنى»، لأن المتكلم يريد باللفظ دائماً
المعنى المحدد له في النظام اللغوي العام، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة
صريحاً في معناه ونصاً.

الثانية: أن يكون للفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ
بموجب النظام اللغوي العام من قبيل المشترك، وفي هذه الحالة لا يمكن
تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة؛ إذ لا يوجد معنى أقرب
إلى اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه
الحالة مجملاً.

الثالثة: أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة، وأحدها أقرب إلى
اللفظ لغوياً من سائر معانيه، ومثاله كلمة «البحر» التي لها معنى
حقيقي قريب وهو «البحر من الماء» ومعنى مجازي بعيد وهو «البحر من
العلم»، فإذا قال الأمر: «أذهب إلى البحر في كل يوم» وأردنا أن نعرف ما ذا
أراد المتكلم بكلمة «البحر» من هذين المعنيين؟ يجب علينا أن ندرس السياق
الذي جاءت فيه كلمة «البحر»، ونريد بـ«السياق» كل ما يكشف اللفظ
الذي نريد فهمه من دوالٍ أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل
مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حالية كالظروف

والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع. فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة «البحر»، كان لزاماً علينا أن نفسر كلمة «البحر» على أساس المعنى اللغوي الأقرب؛ تطبيقاً للقاعدة العامة القائلة بحجية الظهور. وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر، ومثاله أن يقول الأمر: «اذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه باهتمام»، فإن الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة «البحر»، وإنما يناسب العالم الذي يشابه البحر لغزارة علمه وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل: ما ذا أراد المتكلم بكلمة البحر، هل أراد بها البحر من العلم؛ بدليل أنه أمرنا بالاستماع إلى حديثه، أو أراد بها البحر من الماء، ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي، بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ وهكذا نظل مترددين بين كلمة «البحر» وظهورها اللغوي من ناحية، وكلمة «الحديث» وظهورها اللغوي من ناحية أخرى، ومعنى هذا أننا نتردد بين صورتين: إحداهما صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج والاستماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحى بها كلمة «البحر».

والأخرى صورة الذهاب إلى عالم غزير العلم والاستماع إلى كلامه، وهذه الصورة هي التي توحى بها كلمة «الحديث». وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككل ونرى أي هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العام؟ أي إن هذا السياق إذا ألقى على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة، هل سوف تسبق إلى ذهنه الصورة الأولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أن إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغوي العام - ولنفرضها الصورة الثانية -

٢١٠.....شرح الحلقة الأولى

تكوّن للسياق - ككل - ظهور في الصورة الثانية ووجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة.

ويطلق على كلمة الحديد في هذا المثال اسم «القرينة»، لأنها هي التي دلّت على الصورة الكاملة للسياق، وأبطلت مفعول كلمة البحر وظهورها.

وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق، فهذا يعني أن الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة.

الشرح

بعد اتضاح معنى حجّية الظهور شرعاً، نأتي إلى بعض تطبيقات حجّية الظهور على الأدلة اللفظية.

الحالة الأولى: النص: وهو أن يكون اللفظ الوارد في لسان الدليل الشرعي له معنى واحد منحصر فيه، ولا يصلح لأن ينطبق على غيره من المعاني. فمما لا شكّ فيه أن مثل هذا اللفظ يكون نصاً في المعنى، وتطبّق عليه قاعدة حجّية الظهور، فيكون حجّة في ما هو نصّ فيه. وهذا هو معنى قولهم: إن اللفظ نصّ في المعنى أو في المطلوب.

الحالة الثانية: المجل: وهو أن يكون اللفظ في لسان الدليل له معانٍ متعدّدة، ويكون ارتباطه بكلّ معنى مساوياً لارتباطه بالمعنى الآخر أو المعاني الأخرى، أي يكون ارتباط اللفظ بجميع معانيه على حد سواء، بحيث لا يكون هناك معنى معيّن أقرب انسباقاً إلى الذهن من المعاني الأخرى. وهذا هو مرادهم من تكافؤ المعاني إلى اللفظ الواحد.

ومثاله: الألفاظ المشتركة، فإن لفظ «العين» مشترك بين العين الجارية، والعين الباصرة، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن تطبّق قاعدة حجّية الظهور، لأن اقتناص الظهور يكون عن طريق الاستعانة بالمدلول التصوري للفظ، ثم بمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي (أصالة التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات) نثبت أن المتكلّم يريد أقرب المعاني انسباقاً للفظ، وفي المقام لا يوجد معنى أقرب انسباقاً إلى اللفظ من المعاني الأخرى. وعليه فلا يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس قاعدة حجّية الظهور، فيبقى اللفظ مجملاً.

٢١٢..... شرح الحلقة الأولى

الحالة الثالثة: الظاهر: وهو أن يكون اللفظ الوارد في لسان الدليل له معان متعددة، ولكن ارتباط اللفظ بأحد المعاني أقرب وأكثر من ارتباطه بالمعاني الأخرى، فتكون النسبة بين اللفظ والمعاني نسبة غير متكافئة، وإنما يكون بعضها أقرب انسباقاً إلى الذهن من البعض الآخر، وهذا هو معنى التبادر الذي تقدّم الكلام عنه سابقاً.

وقبل بيان المثال لا بأس بالإشارة إلى مطلب مهم يرتبط بمعرفة الظاهر، وهو السياق.

ما هو السياق؟

السياق هو القرائن الحافّة باللفظ الذي نريد فهمه، ولكن القرائن على أنحاء:

الأول: قرائن لفظية، كالكلمات التي تؤلف مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً.

الثاني: قرائن حالية، كالظروف والملابسات المحيطة بالكلام، بحيث تكون ذات دلالة في الكلام المراد فهمه.

ولا شك أن هذه القرائن تصرف اللفظ عن المعنى القريب إلى معناه البعيد، أي تصرفه من المعنى الأقرب المنسب إلى الذهن إلى المعنى البعيد الذي لا يمكن الصيرورة إليه إلا بوجود قرينة لفظية أو حالية، وعليه فإذا وجدنا أن الكلام خالٍ عن القرائن اللفظية والحالية، ولم يحتف الكلام بأيّ قرينة تصرف اللفظ عن معناه القريب المنسب إلى اللفظ، فعندئذ يُحمل اللفظ على معناه القريب ولا يحمل على المعنى البعيد، فيكون اللفظ ظاهراً في المعنى القريب الحقيقي، ومن ثم يمكن أن تطبق عليه قاعدة حجّية الظهور.

بعد بيان حقيقة السياق نرجع إلى مثال الظاهر، فنقول: إن كلمة «البحر» لها معنى حقيقي قريب وهو «البحر من الماء» ومعنى مجازي بعيد وهو «البحر

من العلم» والمراد من القرب والبعد هنا: القرب والبعد إلى اللفظ الذي بسببه يكون منشأ الانسباق إلى الذهن، فإذا قال الآمر: «أذهب إلى البحر في كل يوم» فإن المنسب من لفظ البحر هنا هو المعنى القريب، وهو البحر من الماء، لأنه أقرب إلى اللفظ من معناه المجازي البعيد، وهو البحر من العلم، وهذا الانسباق يكون منشأ للتبادر.

ثم من خلال المدلول التصوري ثبت أن مراد الآمر هو البحر من الماء لا البحر من العلم؛ بقانون أصالة التطابق بين مقام الإثبات والثبوت، أو التطابق بين الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية.

وأما إذا قال الآمر: «أذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه باهتمام» فمن الواضح أن السماع يحمل لفظ «البحر» في قول الآمر «أذهب إلى البحر في كل يوم» على المعنى الحقيقي القريب المنسب إلى الذهن، وهو البحر من الماء، ولكن كلمة «الحديث» في قوله: «واستمع إلى حديثه باهتمام» تؤلف قرينة لفظية على أن المراد من «البحر» ليس البحر من الماء، وإنما البحر من العلم، لأن الاستماع إلى الحديث إنما يكون من العالم الذي يشبه البحر في غزارة علمه.

فهنا صورتان:

إحدهما: حمل البحر في قوله «أذهب إلى البحر» على البحر من الماء وهو المعنى الحقيقي القريب، والأخرى: هو اقتران الصورة الأولى بصورة أخرى في نفس الكلام، وهي الاستماع إلى حديث البحر، أي الاستماع إلى أمواج البحر، وهي قرينة متصلة لا منفصلة^(١)، والاستماع إلى الحديث يقتضي أن يكون المراد من البحر هو البحر من العلم لغزارة علمه.

(١) سيأتي التفريق بين القرينة المتصلة والمنفصلة بعد هذا البحث.

وهاتان الصورتان تتزاممان في مقتضياتهما، فالصورة الأولى تقتضي حمل كلمة «البحر» على البحر الحقيقي، وعليه فلا بد من التصرف في كلمة «الحديث» وحملها على معنى مجازي، والصورة الثانية تقتضي حمل كلمة «البحر» على المعنى المجازي والاحتفاظ بكلمة «استمع إلى حديثه» وحملها على المعنى الحقيقي.

ولا شكّ عند إلقاء هذه الجملة إلى العرف العام، والنظام اللغوي، فإن انسبق إلى الذهن معنى معين، فتكون الجملة ظاهرة في ذلك المعنى، ونطبق عليها قاعدة حجّية الظهور، وأما إذا كانت هاتان الصورتان متكافئتين من حيث ارتباطهما بهذه الجملة، فيكون من مصاديق الحالة الثانية أي يكون اللفظ مجملاً، ولا يمكن تطبيق قاعدة حجّية الظهور عليه في مثل هذه الحالة. الخلاصة: إن اللفظ تارة يكون نصّاً في المعنى فتطبّق عليه قاعدة حجّية الظهور، وأخرى يكون مجملاً فلا تطبّق عليه قاعدة حجّية الظهور، وثالثة يكون ظاهراً في المعنى فتطبّق عليه قاعدة حجّية الظهور أيضاً.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى» لأنّ المفروض أنّ اللفظ لا يتصوّر له إلا معنى وحيد.

* قوله (قدس سره): «أن يكون اللفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ». معنى تكافؤ اللفظ بالنسبة إلى المعاني: هو أن لا ينسب إلى الذهن معنى دون معنى آخر، ولا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من المعاني الأخرى.

* قوله (قدس سره): «فإنّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة البحر» لأنّ المعنى الحقيقي الأقرب إلى كلمة «البحر» هو البحر من الماء، والبحر من الماء لا يتناسب مع الاستماع إلى حديث البحر، ولذا لا بد أن نتصرّف في كلمة الاستماع إلى الحديث.

القرينة المتصلة والمنفصلة

عرفنا أن كلمة «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق، وتسمى «قرينة متصلة» لأنها متصلة بكلمة البحر التي أبطلت مفعولها وداخله معها في سياق واحد، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى بـ «ذي القرينة».

ومن أمثلة القرينة المتصلة الاستثناء من العام، كما إذا قال الأمر: «أكرم كلَّ فقير إلا الفسَّاق»، فإن كلمة «كلَّ» ظاهرة في العموم لغة، وكلمة «الفسَّاق» تتنافى مع العموم، وحين ندرس السياق ككل نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كلَّ»، بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق.

فالقرينة المتصلة هي كل ما يتصل بكلمة أخرى، فيبطل ظهورها ويوجِّه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه. وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى لا تجيء متصلة بالكلام، بل منفصلة عنه فتسمى «قرينة منفصلة».

ومثاله أن يقول الأمر: «أكرم كلَّ فقير» ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة: «لا تكرم فسَّاق الفقراء»، فهذا النهي لو كان متصلاً بالكلام الأول لاعتبر قرينة متصلة، ولكنه انفصل عنه في هذا المثال.

وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة: إن ظهور القرينة مقدّم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

الشرح

أوضح مما تقدّم أن القرينة يمكن أن تصرف المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، ويمكن الإشارة إلى بعض أقسامها على نحو الإيجاز، وبما يتلاءم وينسجم مع مستوى هذه الحلقة.

أقسام القرينة

أولاً: القرينة المتصلة بالكلام.

ثانياً: القرينة المنفصلة عن الكلام.

أما القرينة المتصلة: هي كل ما يتصل بكلمة أخرى أو بجملة أخرى أو بسياق آخر، فيبطل ظهور تلك الكلمة أو الجملة أو السياق، ويوجّه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه، أي مع تلك القرينة المتصلة.

ومثالها: هو المثال السابق «أذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه» فالاستماع إلى الحديث في هذا المثال تمثّل قرينة متصلة تصرف كلمة «البحر» عن معناها الحقيقي إلى المعنى المجازي، وهو العالم الغزير العلم.

وتسمّى كلمة «الحديث» قرينة متصلة، وتسمّى الكلمة التي بطل مفعولها بسبب القرينة «البحر» بذوي القرينة.

مثال آخر: الاستثناء من العامّ كما إذا قال الأمر: «أكرم كل فقير إلا الفساق» لا شكّ أن «كلّ» تفيد عمومَ واستيعاب مدخولها، فيجب إكرام كل فقير سواء كان عادلاً أو فاسقاً، ولكن الاستثناء: «إلا الفساق» أخرج الفقير الفاسق من تحت عموم العامّ، فلا يجب إكرامه، فتكون كلمة «الفساق» قرينة على المراد الجدي، وهو إكرام الفقراء العدول فقط.

ولولا الاستثناء لقلنا: إن أصالة التطابق بين الدلالة التصويرية والدلالة التصديقية تثبت أن المراد الجدي للآمر هو إكرام كل فقير وإن كان فاسقاً، ومثل هذا الظهور حجة كما تقدّم بيانه، ولكن القرينة المتصلة «إلا الفساق» صرفت كلمة «كل» عن معناها إلى معنى آخر.

وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينةً على المعنى العام للسياق، وبما أنّها قرينة فتقدّم على ذي القرينة؛ لأن كل قرينة تقدّم على ذي القرينة. وأما القرينة المنفصلة: فهي المعنى أعلاه، ولكن يتفق للقرينة أن لا تجيء متّصلة بالكلام، بل منفصلة عنه.

ومثال القرينة المنفصلة: لو قال الأمر: «أكرم كل عالم» فيستفاد من ظهور هذا الكلام وجوب إكرام كل عالم أعمّ من كونه عادلاً أو فاسقاً، ثم يقول بعد ذلك وفي جملة أخرى «لا تكرم الفساق من العلماء». فالجملة الثانية تشكّل قرينة لبيان المراد من الجملة الأولى، فتكون مخصّصة لها، وتسمّى قرينة منفصلة؛ لأنّها لم تكن متصلة بالكلام، وإنما جاءت في كلام آخر ومتأخّرة عن الجملة الأولى.

الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة

الفارق الأساس بين القرينة المتصلة والقرينة المنفصلة هو أن القرينة المتصلة تهدم أصل الظهور، بمعنى عدم انعقاد الظهور للكلام في المعنى الذي يخالف تلك القرينة، وأما القرينة المنفصلة فلا تهدم أصل الظهور، وإنما تمنع وتعارض حجّية الظهور، فالظهور ينعقد بتمامية الكلام في شخص الجملة، ولكن حجّية الظهور متوقّفة على عدم وجود قرينة منفصلة.

إذن: القرينة المتصلة إنّما تهدم أصل الظهور، بخلافه في القرينة المنفصلة فإنّما تكون مخالفة ومعارضة لحجّية الظهور لا لأصل الظهور.

أضواء على النص

✽ قوله (قدس سره): «بل لا مجال للموازنة بينهما». توجد موازنة في مثال:
«اذهب إلى البحر في كل يوم واستمع إلى حديثه» والموازنة هي وجود مجال
لتقديم إحدى الصورتين على الأخرى، وذلك بجمل إحداها على المعنى
الحقيقي والأخرى على المعنى المجازي، وهذا بخلافه في مثال: «أكرم كل فقير
إلا الفساق»؛ إذ لا يوجد أيّ مجال للموازنة، لأنّ كلمة «كل» لا يمكن أن
تُحمل على المجاز.

٣. إثبات الصدور

لكي نعمل بكلام بوصفه دليلاً شرعياً، لابد من إثبات صدوره من المعصوم وذلك بأحد الطرق التالية:

الأول: التواتر، وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواة، وكل خبر من هذا العدد الكبير يشكّل احتمالاً للقضية، وقرينة لإثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام، وحجية التواتر قائمة على أساس إفادته للعلم، ولا تحتاج حجيته إلى جعل وتعبد شرعي.

الثاني: الإجماع والشهرة، وتوضيح ذلك أنا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجود الخمس في المعادن مثلاً، نجد أنها تشكل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظي مسبق يدلُّ على هذا الوجود، لأن فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أحدهما أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلاً بصورة صحيحة، والآخر أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دما نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً، فهي قرينة إثبات ناقص. فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجود الخمس في المعادن أيضاً، كبر احتمال وجود دليل لفظي يدلُّ على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين. وحين ينضمُّ إلى الفقيهين فقيه ثالث، نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد الفقهاء بوجود الخمس في المعادن. فإذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى، سمّي ذلك «إجماعاً». وإذا كانوا يشكلون الأكثرية فقط، سمّي ذلك «شهرة».

فالإجماع والشهرة طريقتان لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في جملة

من الأحيان.

وحكم الإجماع والشهرة من ناحية أصولية أنه متى حصل العلم بالدليل الشرعي بسبب الإجماع أو الشهرة، وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط، وأصبح الإجماع والشهرة حجة، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما؛ إذ لا يفيدان حينئذ إلا الظن، ولا دليل على حجّية هذا الظن شرعاً، فالأصل عدم حجّيته، لأن هذا هو الأصل في كل ظنّ، كما تقدم.

الثالث: سيرة المتشرّعة، وهي السلوك العام للمتديّنين في عصر المعصومين؛ من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العام إذا حللناه إلى مفرداته، ولاحظنا سلوك كل واحد بصورة مستقلة، نجد أن سلوك الفرد المتديّن الواحد في عصر التشريع، يعتبر قرينة إثبات ناقصة على صدور بيان شرعي يقرّر ذلك السلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفلة وحتى التسامح.

فإذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك، ويصليان الظهر مثلاً في يوم الجمعة، ازدادت قوة الإثبات. وهكذا تكبر قوة الإثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة، عند ما نعرف أن ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتبعه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع؛ إذ يبدو من المؤكد حينئذ أن سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح، لأن الخطأ والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أن السلوك العام مستند إلى بيان شرعي يدلُّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة، وعدم وجوب الخمس في الميراث.

وهي في الغالب تؤدي إلى الجزم بالبيان الشرعي ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن.

ومتى كانت كذلك فهي حجة، وأما إذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها لعدم الدليل على الحجية حينئذ.
وهذه الطرق الثلاث كلها مبنية على تراكم الاحتمالات وتجمع القرائن.

الرابع: خبر الواحد الثقة، ونعبر بخبر الواحد عن كل خبر لا يفيد العلم، وحكمه أنه إذا كان المخبر ثقة، أخذ به، وكان حجة، وإلا فلا، وهذه الحجية ثابتة شرعاً لا عقلاً، لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة، فقد دلت أدلة شرعية عديدة على ذلك، ويأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الأدلة آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾. الآية، فإنه يشتمل على جملة شرطية وهي تدلّ منطوقاً على إناطة وجوب التبيين بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيين في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلا لحجيته فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة. ويدلّ على حجّية خبره أيضاً أن سيرة المتشركة والعقلاء عموماً على الاتكال عليه. ونستكشف من انعقاد سيرة المتشركة على ذلك، واستقرار عمل أصحاب الأئمة والرواة عليه أن حجّيته متلقاة لهم من قبل الشارع؛ وفقاً لما تقدّم من حديث عن سيرة المتشركة، وكيفية الاستدلال بها.

الشرح

بعد إثبات حجّية الظهور، نريد هنا إثبات أن الرواية الموجودة بين أيدينا المتضمّنة لحكم شرعيّ - كما لو دلّت الرواية على حرمة التطيّب عند الإحرام للحج - قد صدرت من الشارع، فما هو الطريق لإثبات أن الدليل الشرعي قد صدر من الشارع؟
إذن البحث مرتبط بإثبات الطرق لإثبات صدور الدليل من الشارع، وهذا ما يعبر عنه بـ «إثبات الصدور».

وإثبات هذه الطرق لإثبات صدور الدليل الشرعي يعتمد بعضها على نظرية تراكم الاحتمالات وحسابها - وهو موكول إلى تفاصيل الحلقة الثانية والثالثة - وبعضها الآخر يعتمد على إثباته من قبل نفس الشارع كما في خبر الثقة وخبر العادل، فإن خبر الثقة لو خلّي وطبعه لا حجّية له، ولا يعدّ طريقاً لإثبات صدور الدليل الشرعي، ولكن الشارع أمرنا أن نجعله حجة، وأن نعتده كطريق لصدور الدليل الشرعي، كما سيأتي بيانه.
وستعرض لأربعة طرق من طرق إثبات صدور الدليل الشرعي:

الطريق الأول: التواتر

وذلك بأن ينقل الخبر أو الدليل الشرعيّ جماعةً كثيرون من الرواة، وكلّ خبر من هذه الأخبار يؤلّف احتمالاً للقضية وقرينة لإثباتها ولصدقها، مثلاً لو روى شخص عن المعصوم (عليه السلام) حرمة التطيّب عند الإحرام للحجّ، فإن هذا الخبر بما هو خبر يفيدنا احتمال الصدور من المعصوم (عليه السلام)، فإذا جاء راوٍ ثانٍ ونقل لنا مضمون الخبر، فيقوى احتمال صدوره، وهكذا إذا

جاء راوٍ ثالث ورابع. فكلما زاد عدد الرواة والمخبرين، قوي احتمال الصدور من المعصوم (عليه السلام) إلى أن نصل إلى درجة الاطمئنان أو القطع واليقين، وهذا هو معنى التواتر.

ولا يخفى أن حجّية التواتر قائمة على أساس إفادته للعلم، والعلم حجّيته ذاتية، فهو منجز ومعدّر، ولا تتوقّف حجّيته على جعل جاعل، كما لا يمكن سلخ الحجية عنه، كما تقدّم.

الطريق الثاني: الإجماع والشهرة

للإجماع أقسام^(١)، وللشهرة أقسام أيضاً^(٢)، ومحلّ البحث هنا هو في تعريف حقيقة الإجماع والشهرة، وبيان حكمهما في حجّية الأخذ بهما، وكونهما طريقاً لإثبات صدور الدليل الشرعي، أو عدم إمكان ذلك.

الإجماع: هو اتفاق جميع الفقهاء على فتوى معيّنة.

حكم الإجماع: لو أفقّ الفقيه بوجوب الخمس في المعادن، فهنا احتمالان: الاحتمال الأول: أن يُدعى أن الفقيه أفقّ بهذا الحكم الشرعي من غير دليل، وهذا الاحتمال غير وارد ولا يمكن قبوله، لأنّ المفروض أن الفقيه على درجة من التقوى والالتزام والنزاهة، فإذا أفقّ من دون دليل إفتاؤه غير صحيح.

الاحتمال الثاني: أن تكون فتواه مستندة إلى دليل شرعي، وفي هذا

الاحتمال فرضان:

الفرض الأول: أن تكون فتواه بوجوب الخمس في المعادن - مثلاً - استند فيها إلى دليل شرعي لفظي، وكان استنباطه للحكم استنباطاً صحيحاً.

(١) كالإجماع المنقول والمحصل والتعدي.

(٢) كالشهرة الروائية والفتوائية.

الفرض الثاني: أن تكون فتواه بوجوب الخمس في المعادن استند فيها إلى دليل شرعي لفظي، ولكن استنباطه كان خاطئاً؛ إذ المجتهد ليس بمعصوم، فقد يخطئ وقد يصيب.

بناء على الفرضين من الاحتمال الثاني، فعندما يفتي الفقيه بوجوب الخمس في المعادن، فهذا يشكل لنا قرينة إثبات ناقصة، فإذا أفتى فقيه ثانٍ وثالث، ترتفع نسبة الصحة في استفادتهم من الدليل الشرعي، وهكذا كلما زاد عدد الفقهاء الذين اتفقوا على الإفتاء بذلك الحكم، يزداد احتمال صدور دليل لفظي من الشارع بهذا المضمون الذي أفتى على أساسه الفقهاء، إلى أن نصل إلى درجة من العلم يحصل لنا الاطمئنان أو القطع بأن هؤلاء الفقهاء إنما أفتوا استناداً إلى دليل لفظي شرعي ورد من الشارع المقدس^(١).

ومن خلال هذا الإجماع نستكشف وجود دليل شرعي بهذا المضمون، وإلا كيف اتفقوا جميعاً على الإفتاء بهذا الحكم لولا وجود دليل شرعي. الشهرة: هو أن يتفق أكثر الفقهاء على فتوى معينة.

ومن هنا يتضح أن الفرق بين الإجماع والشهرة هو فرق في كمية المتفقين، فإن اتفق الفقهاء جميعاً على فتوى معينة، فيسمى «إجماعاً»، وإذا اتفق أكثر الفقهاء على فتوى معينة، فيسمى «شهرة».

حكم الشهرة: الكلام في حكم الشهرة كالكلام في التواتر والإجماع، فإن أوصلت الشهرة الفقيه إلى القطع بصدور الدليل من الشارع فهي حجة، وأما إذا لم توصله إلى القطع بصدور الدليل الشرعي فهي ليست بحجة.

وعلى هذا فالإجماع والشهرة طريقتان لاكتشاف وجود دليل لفظي في

(١) ولكن ما هو الأساس النظري لزيادة الاحتمال؟ هذا ما يأتي تفصيله في دراسة معمقة طرحها المصنف (قدس سره) في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء، ولكن هنا نأخذ هذه المسألة على نحو الأصل الموضوعي المسلم، وهو أنه كلما زاد العدد قل احتمال الخطأ.

جملة من الأحيان لا في جميع الأحيان، كما في التواتر، والسبب في ذلك هو: إن كانا يؤدیان إلى القطع بصدور الدليل الشرعي فقد ثبت المطلوب، ويعتبران طريقتين لإثبات الدليل الشرعي، وإن لم يؤدّيا إلى ذلك فلا يفيدان إلا ظناً، ولا دليل على حجّية هذا الظن شرعاً، نعم لو قام دليل على حجّية مطلق الظنّ حتى الظنّ الحاصل من الإجماع والشهرة لالتزمنا بحجّية الإجماع والشهرة، كما التزمنا بحجّية خبر الواحد الذي لا يفيد إلا ظناً، ولكن هذا لم يحصل.

الطريق الثالث: سيرة المتشرعة

وهي السلوك العام للمتديّنين في عصر المعصومين (عليهم السلام)، أي: لو وجدنا أصحاب الأئمة والمتشرّعين في زمن الأئمة قد اتفقوا على سلوك معيّن في مسألة من المسائل، من قبيل إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو اتفق سلوكهم في عصر المعصومين على عدم دفع الخمس من الميراث، فلو انعقدت مثل هذه السيرة على العمل بشيء أو ترك شيء في عهد المعصومين، نستكشف من خلال هذه السيرة أنّ المتشرّعين والمتديّنين قد أخذوا هذا العمل من الشارع، وإلا لما التزموا به، ولما اتفقت سيرتهم وسلوكهم على الإتيان به أو على تركه، لأنّ المتديّنين والمتشرّعين لو خلّي وطبعه إما أن يفعل وإما أن يترك، ولكن اتفاقهم على فعل شيء أو ترك شيء، فهذا إنما يتأتّى لو فرض أن هناك دليلاً من الشارع، أدّى بسلوك هؤلاء المتديّنين أن يلتزموا بذلك الفعل أو تركه.

أما كيفية استكشاف وجود دليل شرعي من خلال سلوك عام للمتشرعة، فهو كما تقدّم في الطرق السابقة من التواتر والإجماع والشهرة، فإن السلوك الفردي للمتديّنين بغسل اليد في الوضوء من المرفق لا منكوساً، يشكّل قرينة إثبات ناقصة في تلقّي هذا الحكم من الشارع المقدس، وإن كان

يحتمل فيه الخطأ والغفلة والتسامح، ولكن عندما يضاف إليه شخص آخر يفعل فعله أو يترك تركه، تقوى القرينة على تلقيه من الشارع، وهكذا كلما زاد العدد إلى أن يحصل القطع بأن هؤلاء المتشرّعين إنما تلقوا هذا السلوك في عملهم أو في تركهم من الشارع.

ومتى كانت سيرة المتشرّعة كذلك فهي حجة، أي عندما توصل الفقيه إلى الاطمئنان بالحكم الشرعي، وكان السلوك العام للمتشرّعة وليد البيان الشرعي، وكاشفاً عنه كشف المعلول عن علته، عند ذلك تكون سيرة المتشرّعة طريقاً لإثبات صدور الدليل الشرعي، وأمّا إذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها؛ لعدم الدليل على الحجية، كما تقدّم مراراً.

إلى هنا تبين أنّ هذه الطرق الثلاثة، وهي طريق التواتر والإجماع والشهرة وسيرة المتشرّعة، إنما تعتمد على تراكم الاحتمالات والقرائن الاحتمالية، فإن أوصلت إلى القطع كانت حجة، وإن لم توصل إلى القطع فلا تكون حجة، لأنها لا تفيد إلا ظناً، والظن لا يغني عن الحق شيئاً.

الطريق الرابع: خبر الواحد

يعدّ هذا الطريق من أهمّ الطرق لإثبات صدور الدليل الشرعي، وذلك لأن كثيراً من الأحكام الشرعية يثبت صدورها من الشارع بواسطة هذا الطريق.

خبر الواحد: تعبير عن كلّ خبر لا يفيد العلم.

مثاله: لو أخبر زرارة بن أعين أن الإمام المعصوم (عليه السلام) قال افعل كذا أو اترك كذا، فهنا مما لا شكّ فيه أن زرارة عدل إمامي وثقة، إلا أنّه ليس بمعصوم، فقد يخطئ أو ينسى أو يسهو، وهذا معناه أن خبر زرارة لا يفيد القطع والاطمئنان، وإنما يفيد الظنّ، ولكن إذا قام دليل قطعي من الشارع على حجّية مثل هذا الظنّ فعند ذلك نعمل بخبر الواحد، لا

اعتماداً على إفادة خبر زرارة للظنّ، وإنما لقيام الدليل القطعي من الكتاب والسنة أو السيرة ونحو ذلك من الطرق على العمل بخبر الواحد وإن كان لا يفيد إلا ظناً^(١).

حكم خبر الواحد: إذا كان المخبر ثقة أخذ بخبره، وكان حجة، وإذا لم يكن ثقة فلا يؤخذ بخبره، وخبره ليس بحجة.

أدلة حجية خبر الواحد

استدلّ الأصوليون على حجّية خبر الواحد بعدّة أدلة، استعرض المصنّف (قدس سره) منها دليلين:

الدليل الأول: آية النبأ

وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾^(٢) ففي هذه الآية المباركة:

* أداة شرط وهي «إن».

* جملة الشرط وهي «جاءكم فاسق بنبأ».

* جزاء الشرط وهو «فتبينوا».

منطوق الآية: إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً، فيجب التبيّن عن خبره. أي لا يجوز العمل بخبر الفاسق إلا بعد التبيّن.

مفهوم الآية: إذا كان الجائي بالنبأ ليس فاسقاً، فلا يجب التبيّن عن خبره. أي يجوز العمل بخبر غير الفاسق من غير احتياج إلى التبيّن، وهذا معناه كون خبر الثقة حجة.

(١) أما شروط عدالة الراوي ووثاقته، وما يعتبر في قبول روايته ففي دراسات موكولة إلى محلّها.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

الدليل الثاني: سيرة المتشرعة والعقلاء^(١)

جرت سيرة المتشرعة والعقلاء على الأخذ والعمل بخبر الواحد، وكان جريان هذه السيرة بمرأى ومسمع من الأئمة (عليهم السلام)، ولم يصدر ردع عن العمل به، فنستكشف ورود بيان شرعي جوّز لهم العمل به أو إمضاء الشارع على النحو الذي بيّناه في الطريق الثالث من إثبات صدور الدليل الشرعي.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم» المراد بـ«المعصوم» هنا أعمّ من الحقّ تعالى والنبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام).

* قوله (قدس سره): «وأصبح الإجماع والشهرة حجة» أي منجزين ومعدّرين بالنسبة إلى المكلف، لأنهما يؤدّيان إلى القطع بالصدور، والقطع حجة.

* قوله (قدس سره): «من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث». المثال الأوّل اتفاق سلوكهم على فعل شيء، والمثال الثاني اتفاق سلوكهم على ترك شيء.

* قوله (قدس سره): «لأنّ الخطأ أو الغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك»، ولكن بحسابات الاحتمال لا يمكن أن يقع الجميع في الخطأ والغفلة والتسامح ونحو ذلك من الأمور، فهذا منفيّ بحساب الاحتمالات.

* قوله (قدس سره): «ومتى كانت كذلك فهي حجة» أي عندما توصل الفقيه إلى الاطمئنان بالبيان الشرعي.

* قوله (قدس سره): «خبر الواحد الثقة» المراد من الثقة غير العدل، وهو أن

(١) سيأتي الفرق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء في بحث الدليل الشرعي غير اللفظي.

يكون موثقاً من جهة الإخبار، سواء كان فاسقاً أو عادلاً، وأما العدل فهو أن يكون إمامياً عادلاً بالمعنى المذكور في الرسائل العملية وفي الكتب الفقهية.

* قوله (قدس سره): «وهذه الحجية ثابتة شرعاً» بمعنى أن حجية خبر الواحد قامت على أساس اتباع أمر الشارع، ولم تقم على أساس العقل، لأن خبر الواحد عقلاً لا يفيد إلا ظناً.

* قوله (قدس سره): «وليس ذلك» أي عدم وجوب التبيين في خبر العادل «إلا لحجيته» أي الخبر من غير الفاسق.

ب. الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي كل ما يصدر من المعصوم مما له دلالة على الحكم الشرعي وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم، فإن أتى المعصوم بفعل دلّ على جوازه، وإن تركه دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله تعالى دلّ على المطلوبية، ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعي اللفظي.

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم، وهو السكوت منه عن تصرف يواجهه، فإنه يدل على الإمضاء وإلا لكان على المعصوم أن يردع عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

والتصرف تارة يكون شخصياً في واقعة معينة، كما إذا توضحاً إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأخرى يكون نوعياً كالسيرة العقلائية، وهي عبارة عن ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل، ومثال ذلك الميل العام لدى العقلاء بنحو الأخذ بظهور كلام المتكلم أو خبر الثقة أو باعتبار الحيابة سبباً لتملك المباحات الأولية، والسيرة العقلائية بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشعبة التي تقدم أنها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإن سيرة المتشعبة - بما هم كذلك - تكون عادة وليدة البيان الشرعي، ولهذا تعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلة.

وأما السيرة العقلائية فمردّها كما عرفنا، إلى ميل عام يوجد عند

العقلاء نحو سلوك معين، لا كنتيجة لبيان شرعي، بل نتيجة العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصة، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبهذا يتضح أن السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعي ككشف المعلول عن العلة، وإنما تدلّ على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير، بالتقريب التالي: وهو أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكنت الشريعة عن ذلك الميل، ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرته لها، كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً.

ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء، نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك، فإنه يدل على أن الشريعة تقر هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على اعتبار الظهور حجة، وإلا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العام، وردعت عنه في نطاقها الشرعي.

وبهذا يمكن أن نستدل على حجّية الظهور بالسيرة العقلائية، إضافة إلى استدلالنا سابقاً عليها بسيرة المتشرعة المعاصرين للرسول والأئمة (عليهم السلام).

الشرح

لا يخفى أن للمعصوم (عليه السلام) قولاً وفعلاً وتقريراً، ويدخل قول المعصوم في الدليل الشرعي اللفظي، وأما فعل المعصوم وتقديره فهو داخل في الدليل الشرعي غير اللفظي. ومن المعلوم أن قول المعصوم وفعله وتقديره حجة، للأدلة المذكورة في محلها من علم الكلام وغيرها من العلوم التي تتكفل بإثبات هذه الموضوعات.

وعليه يكون تعريف الدليل الشرعي غير اللفظي هو: كل ما يصدر من المعصوم مما له دلالة على الحكم الشرعي وليس من نوع الكلام. والبحث في الدليل الشرعي غير اللفظي يقع في أمرين:
الأمر الأول: فعل المعصوم.
الأمر الثاني: تقرير المعصوم.

فعل المعصوم

إذا قام المعصوم بفعل ما كالسواك، فإنه يدلّ على أنه جائز في نفسه بالمعنى الأعمّ للجواز، وإذا ترك فعلاً ما فإنه يدلّ على أن ذلك الفعل ليس بواجب؛ إذ لو كان واجباً لما تركه المعصوم. هذا فيما إذا لم يأت المعصوم بذلك الفعل على وجه المطلوبة والقربة، أما إذا أتى المعصوم بالفعل على وجه القربة، فيثبت أن هذا الفعل مطلوب لله سبحانه وتعالى ومحبوب له^(١).

وأما إثبات صدور هذه الأنحاء من التصرف عن المعصوم فهو بنفس

(١) إثبات كون فعل المعصوم أو تركه كان على نحو المطلوبة والقربة، يأتي في دراسات أعلى.

الطرق المتقدّمة من: التواتر والإجماع والشهرة وسيرة المشرّعة وخبر الواحد التي يثبت بها صدور الدليل الشرعي.

تقرير المعصوم

والمراد من ذلك هو: أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيّناً - أعمّ من كونه سلوكاً فردياً شخصياً في واقعة معيّنة أو سلوكاً عاماً نوعياً في واقعة معيّنة أو ظاهرة معيّنة - فللمعصوم حالتان: إما أن يردع عن ذلك السلوك، وإما أن يسكت، فإن ردع فمعناه أن الشارع لا يرتضي ذلك السلوك في ما يرتبط بأغراضه وأحكامه الشرعية، وإن سكت كان معنى سكوته إمضاءه وتقريره. ومن هنا يستفاد أن ذلك السلوك الفردي الشخصي أو العام النوعي لابد أن يكون:

أولاً: معاصراً زمنياً للمعصوم

وعليه لا يمكن الاستدلال بسكوت المعصوم على الإمضاء في زمن الغيبة.

ثانياً: القدرة على الردع

مثال السلوك الفردي الشخصي:

كما لو توضأ شخص متديّن أمام المعصوم، فمسح منكوساً، والحال عدم جواز المسح منكوساً في الشريعة، فهنا على المعصوم أن يردعه، لأن الشارع لا يرتضي المسح منكوساً في ما يرتبط بأحكامه الشرعية، وأما إذا سكت المعصوم فيكشف سكوته عن إمضائه لذلك التصرف.

مثال السلوك العامي النوعي:

نجد في كلّ مجتمع موازين وظواهر اجتماعية يعمل بها العقلاء بما هم عقلاء، بحيث تشكّل سلوكاً عاماً، وميلاً نوعياً، بغضّ النظر عن وجود دين يتمسّكون به، من أجل حفظ النظام، ولدرء الخلل في المجتمع. وهذا ما يسمّى

بـ «سيرة العقلاء». فالعقلاء مثلاً يعتمدون على ظاهر حال المتكلم، وكذلك يعتمدون على الأخذ بخبر الواحد، فلو فرض أن المعصوم واجه سلوكاً اجتماعياً وتصرفاً عاماً في المجتمع الذي كان يعيش فيه، كالأخذ بخبر الواحد، فإن كان المعصوم لا يرتضي ذلك السلوك العام والميل العقلاني العام فعليه أن يردع، ونستكشف من ردعه عدم إمضاء ذلك السلوك فيما يرتبط بالأغراض والأحكام الشرعية، وأما إذا سكت المعصوم عن ذلك فنستكشف إمضاءه وتقديره وموافقته لذلك السلوك العام، لأنه منسجم مع أغراض الشريعة.

الفرق بين سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء

سيرة العقلاء: عبارة عن ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معين دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل، بمعنى أن العقلاء بما هم عقلاء، لهم ميل للعمل بسلوك معين من دون أن يكون ميلهم ناتجاً أو مأخوذاً من بيان شرعي، بخلاف سيرة المتشريعة، فإن سلوكهم وتصرفهم مأخوذ من بيان شرعي.

ومن هنا يتضح: أن سيرة العقلاء غير متلقاة من الشارع، وإنما هي وليدة ظروف ومؤثرات وعوامل معينة أدت بهم إلى الميل نحو سلوك معين. وأما سيرة المتشريعة فهي متلقاة من الشارع، وكاشفة عن الدليل الشرعي كشف المعلول عن علته.

سيرة العقلاء دليل حجية الظهور

وبهذا يمكن أن نستدل على حجية الظهور بالسيرة العقلانية، إضافة إلى استدلالنا سابقاً عليها بسيرة المتشريعة المعاصرين للرسول (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام)، وذلك لأننا نجد أن العقلاء بما هم عقلاء يعملون بظهور كلام المتكلم، ولم يرد عن المعصوم ردع ومنع عن العمل به فيما يرتبط

بالأغراض التشريعية، فيكون ذلك دليلاً آخر على حجّية الظهور.
إلى هنا انتهينا بحمد الله تعالى وتوفيقه من بيان الدليل الشرعي بكلا قسميه، وهما: الدليل الشرعي اللفظي بجميع أبحاثه، والدليل الشرعي غير اللفظي، وهو ما يشمل فعل المعصوم وتقريره.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «فإن أتى المعصوم بفعل، دلّ على جوازه» أي جواز الفعل، وأثّه ليس بجرام. أما دلّالته على وجوبه أو استحبابه أو إباحته، فيطلب في دراسات أعلى.

* قوله (قدس سره): «ويدخل ضمن ذلك» أي ضمن الدليل الشرعي غير اللفظي «تقرير المعصوم».

* قوله (قدس سره): «لا كنتيجة لبيان شرعي» أي أن الميل العام ليس مأخوذاً من الدليل الشرعي، بل هو تابع للمؤثرات والعوامل التي يعيشها العقلاء لحفظ نظامهم لئلا يؤدي الإخلال بها إلى اختلال النظام.

-٢-

الدليل العقلي

- العلاقات القائمة بين نفس الأحكام.
- العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.
- العلاقات القائمة بين الحكم ومرتبطه.
- العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات.
- العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.

دراسة العلاقات العقلية

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصّل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك مثلاً علاقة التضادّ بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبب، فإن كل مسبب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة إلى النار، ويدرك علاقة التقدم والتأخر في الدرجة بين السبب والمسبب.

ومثاله: إذا أمسكت مفتاحاً بيدك، وحرّكت يدك فيتحرك المفتاح بسبب ذلك، وبالرغم من أن المفتاح في هذا المثال يتحرك في نفس اللحظة التي تتحرك فيها يدك، فإن العقل يدرك أن حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح، وحركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية، بل من ناحية تسلسل الوجود، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدث عن ذلك «حرّكتُ يدي فتحرّك المفتاح» فالفاء هنا تدلّ على تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنهما وقعا في زمان واحد. فهناك إذن تأخر لا يمتدّ إلى الزمان بصلة، وإنما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل، بمعنى أن العقل حين يلحظ حركة اليد، وحركة المفتاح، ويدرك أن هذه نابعة من تلك، يرى أن حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد بوصفها نابعة منها، ويرمز إلى هذا التأخر بالفاء فيقول: «حرّكتُ يدي فتحرّك المفتاح»، ويطلق على هذا التأخر اسم «التأخر الرتبي».

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في

اكتشاف وجود الشيء أو عدمه.

فهو عن طريق علاقة التضاد بين السواد والبياض، يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض؛ نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد.

وعن طريق علاقة التلازم بين المسبب وسببه، يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب إذا عرف وجود السبب؛ نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما.

وعن طريق علاقة التقدم والتأخر، يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم، لأن ذلك يناقض كونه متأخراً، فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود، فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح. والحالة هذه - موجودة بصورة متقدمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة، كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض، كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام.

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً.

ونطلق على الأشياء اسم «العالم التكويني» وعلى الأحكام اسم

«العالم التشريعي».

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات، كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقات. ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وفيما يلي نماذج من هذه العلاقات:

تقسيم البحث

توجد في العالم التشريعي أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام - أي بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر - وقسم ثان من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلقه، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم، وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التشريعي. وسوف نتحدث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام^(١) فيما يلي:

(١) أي لغير القسم السادس، وأما القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المقرر في المبدأ القائل: «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» فإن هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعي وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعي، وهو حكم العقل. وقد أجلنا دراسة ذلك إلى الحلقات المقبلة.

الشرح

يمكن الإشارة إلى أهمية دراسة الدليل العقلي في علم الأصول من خلال أمرين:

الأمر الأول: إن دراسة الدليل العقلي في علم الأصول إنما يصر إليه فيما إذا كان يمكن أن يستنبط من الدليل العقلي حكم شرعي، وكان يشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط، كما تقدّم في تعريف علم الأصول من أنه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».

وعليه فعلم الأصول لا يتناول كل دليل وقضية عقلية، وإنما يقتصر على الأدلة والقضايا التي يمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، وتشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستدلال.

ومن هنا نجد أن المصنّف (قدس سره) في الحلقة الثانية عرّف الدليل العقلي بأنه كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي.

الأمر الثاني: يدرك العقل عند ملاحظته للأشياء الخارجية جملة من العلاقات في عالم التكوين التي تربط الأشياء بعضها ببعض، فيدرك العقل على سبيل المثال:

أولاً: علاقة التضادّ بين الأشياء، فالسواد والبياض لا يمكن أن يجتمعا في جسم واحد في آن واحد، لأن بينهما غاية الخلاف والتضادّ، فالجسم في حال كونه أبيض لا يمكن أن يكون أسود في نفس الآن. ومن هنا قالوا في محله: المتضادّان لا يمكن أن يجتمعا في محلّ واحد، في آن واحد.

ثانياً: علاقة السبب والمسبّب، واستحالة الانفكاك بينهما، أي إن التلازم بينهما ذاتي، فكلما وجد السبب وجد المسبّب، وكلّما وجد المسبّب وجد

السبب. فالنار سبب الحرارة، فإذا وجدت الحرارة فلا بد من تحقق السبب قبلها وهو النار، وإذا وجدت النار فلا بد من تحقق المسبب وهو الحرارة. ثالثاً: علاقة التقدّم والتأخّر بين السبب والمسبب، وهو ما يطلق عليه بـ «التقدّم والتأخّر الرتبي»^(١)، بمعنى أن تحقق المسبب يكون متأخراً عن تحقق السبب رتبةً لا زماناً، فإن السبب والمسبب وإن كانا من حيث الزمان يتحققان في آن واحد ولكن المسبب متأخّر في رتبته الوجودية عن السبب. ومثاله: لو كان بيدك مفتاح وحركت يدك، فلا شك أن المفتاح يتحرك في نفس اللحظة التي تتحرك فيها اليد، ولا تقدّم لأحدهما على الآخر زماناً، ولكن السبب في تحرك المفتاح هو تحرك اليد، ومن هنا يقال: تحركت يدي فتحرّك المفتاح، فالسبب هو تحرك اليد، والمسبب هو تحرك المفتاح، وعليه فتكون حركة اليد (السبب) متقدمة على حركة المفتاح (المسبب) من حيث الوجود.

ومن هنا نجد أنه تتخلّل الفاء بين السبب والمسبب، للإشارة إلى هذا الفرق الرتبي في مقام الوجود، فيقال: تحركت اليد فتحرّك المفتاح. إذن تشير هذه الأمثلة الثلاثة إلى وجود علاقات قائمة بين الأشياء في عالم التكوين، ودور العقل بعد إدراك هذه العلاقات في عالم التكوين هو الكشف عن وجود الأشياء وعدمها. ونطلق على هذه الأشياء اسم «العالم التكويني».

العلاقة القائمة بين الأحكام الشرعية

إذا اتضح الأمر الأول والثاني فنقول: إن هناك جملة من العلاقات

(١) للتقدم والتأخر أقسام كثيرة، أوصلها البعض إلى ثمانية، كما في الدراسات الحكيمة والفلسفية.

القائمة بين الأحكام الشرعية في عالم التشريع يمكن للعقل أن يدركها، كما هو الحال في عالم التكوين، فإذا استطاع العقل أن يدرك ويكتشف تلك العلاقات القائمة بين الأحكام في عالم التشريع أمكنه استنباط حكم شرعي بشرط أن يشكّل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط.

إن إدراك العقل لعلاقة التضادّ في عالم التكوين سارية في عالم التشريع، فإذا كان الفعل واجباً يمتنع أن يكون حراماً في نفس الوقت، لحصول التضادّ بين الوجوب والحرمة.

ونطلق على الأحكام اسم «العالم التشريعي».

الخلاصة

إنّ العقل كما يدرك العلاقات القائمة بين الأشياء الخارجية في عالم التكوين، كالتضاد بين السواد والبياض، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعية في عالم التشريع، فالأحكام التكوينية (الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة بالمعنى الخاص) متضادة فيما بينها، فلا يمكن أن يجتمع في فعل واحد وجوب وحرمة أو حرمة واستحباب أو استحباب وكراهة، وللعقل قدرة على إدراك هذه العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعية، فيستطيع أن يكتشف وجود حكم شرعي أو عدم وجوده.

تقسيم البحث

يتعرّض المصنّف هنا إلى تقسيم بحث الدليل العقلي على غرار ما فعل في تقسيم الدليل الشرعي إلى قسمين: اللفظي وغير اللفظي، ثم تقسيم الدليل الشرعي اللفظي إلى ثلاثة أقسام، والدليل الشرعي غير اللفظي إلى قسمين، كذلك قسم البحث في الدليل العقلي إلى أقسام، هي كالتالي:
القسم الأول: العلاقات القائمة بين نفس الأحكام.

القسم الثاني: العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.
القسم الثالث: العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه.
القسم الرابع: العلاقات القائمة بين الحكم والمقدّمات.
القسم الخامس: العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.
القسم السادس: العلاقات القائمة بين الحكم وما هو خارج عن نطاق عالم التشريع. وهذا القسم لم يتعرّض له المصنّف (قدس سره) هنا، وإنما أجّل البحث فيه إلى الحلقة الثانية.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «استحالة اجتماعهما في جسم واحد» وفي آن واحد.
* قوله (قدس سره): «ملازم لسببه» تلازماً ذاتياً «ويستحيل انفكاكه عنه» أي يستحيل انفكاك المسبّب عن السبب.
* قوله (قدس سره): «عن تسلسل الوجود في نظر العقل» أي أن العقل يدرك التقدّم والتأخّر الرتبي والوجودي بين حركة اليد وحركة المفتاح، وأما من حيث الزمان فلا تقدّم ولا تأخّر بينهما.
* قوله (قدس سره): «لأنّ ذلك يناقض كونه متأخراً»؛ أي أن وجود المسبّب قبل السبب يناقض كون المسبب هو المتأخّر، لأنّه يلزم اجتماع النقيضين، وذلك لتأخّر المسبب عن السبب في رتبة الوجود، فلا يعقل أن يكون المسبّب متقدّماً ومتأخّراً.

(١)

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

من المعترف به في علم الأصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقت واحد، أحدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب.

ومثاله: أن يشرب الماء النجس، ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد. وأما الفعل الواحد فلا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً، لأن العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضاد، ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد، كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد، فدفع الزكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون - وهو واجب - حراماً في نفس الوقت، وشرب النجس لا يمكن أن يكون - وهو حرام - واجباً في نفس الوقت. وهكذا يتضح:

أولاً: إنَّ الفعلين المتعددين - كدفع الزكاة وشرب النجس - يمكن أن يتصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو أوجدهما المكلف في زمان واحد. وثانياً: إنَّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً. والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعددًا بالوصف والعنوان، وعندئذٍ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنه واحد وجوداً وذاتاً؟ أو يلحق بالفعلين لأنه متعدد بالوصف والعنوان؟ ومثاله أن يتوضأ المكلف بماء مغصوب، فإن هذه العملية التي يؤديها إذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد، وإذا لوحظت

من ناحية أوصافها فهي توصف بوصفين؛ إذ يقال عن العملية: إنها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: إنها غضب وتصرف في مال الغير بدون إذنه، وكل من الوصفين يسمى «عنواناً». ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدة ذاتاً ووجوداً، ومتعددة وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين:

أحدهما: إن هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف والعنوان، تلحق بالفعلين المتعددين، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغضب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي». والقول الآخر: يؤكد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعملية. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي».

وهكذا اتجه البحث الأصولي إلى دراسة تعدد الوصف والعنوان من ناحية أنه هل يبرر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب؟ أو أن العملية ما دامت واحدة وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد.

فقد يقال: إن الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنما تتعلق بالعناوين والصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرة، فيكفي التعدد في العناوين والصور لارتفاع المحذور، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي. وقد يقال: أن الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين والصور الذهنية، ولكنها لا تتعلق بها بما هي صور ذهنية؛ إذ من الواضح أن المولى لا يريد

٢٤٨..... شرح الحلقة الأولى

الصورة، وإنما تتعلق الأحكام بالصورة بما هي معبرة عن الواقع الخارجي ومرآة له، وحيث إن الواقع الخارجي واحد، فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسط عنوانين وصورتين، وعلى هذا الأساس يقال إن تعدد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدد الواقع الخارجي وكاشفاً عن تكثُر الوجود، جاز أن يتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وإن كان مجرد تعدد في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن فلا يسوغ ذلك.

الشرح

القسم الأول: العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

ويمكن ذكر نموذجين للعلاقة القائمة بين نفس الأحكام:
النموذج الأول: العلاقة القائمة بين الأحكام التكليفية.
النموذج الثاني: العلاقة القائمة بين الأحكام الوضعية.

النموذج الأول: العلاقة القائمة بين الأحكام التكليفية

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

تقدم في ما سبق أن الأحكام التكليفية والوضعية متضادة فيما بينها، بمعنى استحالة اجتماع حكمين - كالوجوب والحرمة، والصحة والفساد - في فعل واحد، في آن واحد، من جهة واحدة. كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد، من جهة واحدة، وفي آن واحد، فلا يعقل حرمة أكل الميتة ووجوب أكلها في نفس الآن، نعم يمكن تعقل ذلك عند اختلاف الظرف، كجواز أكلها في حال الاضطرار، وحرمتها عند الاختيار. هذا في الفعل الواحد.

وأما تعقل اجتماع الوجوب والحرمة في فعلين في آن واحد، فهذا مما يمكن تصويره في من يشرب الماء النجس، وفي نفس الآن يمدّ يده ليدفع الزكاة الواجبة، فيعاقب من حيث الإتيان بالفعل المحرّم، ويشاب من حيث الإتيان بالفعل الواجب.

إذن توجد حالتان:

الحالة الأولى: اجتماع فعلين أحدهما واجب والآخر محرم في نفس

الآن، وهذا مما يمكن تعقله ولا محذور فيه.

الحالة الثانية: اتّصاف الفعل الواحد بالوجوب والحرمة في نفس الآن، وهو غير معقول.

ما ذكر إلى هنا هو مقدّمة للدخول في مسألة عُنونت في كتب الأصوليين بـ«مسألة اجتماع الأمر والنهي».

اجتماع الأمر والنهي

نجد أن بعض الأفعال عند النظر إليها من حيث الوجود الخارجي هي فعل واحد بالذات والوجود، ولكن يمكن أن تنتزع منها عناوين وأوصاف متعددة، بحيث تكون هذه الأوصاف المتعددة متضادة فيما بينها، ولا يمكن أن يحصل اجتماع بينها، فيكون الفعل واحداً خارجاً وله عناوين متعدّدة متضادة فيما بينها، أي أن المعنون من حيث الوجود الخارجي واحد والعنوان متعدّد.

مثاله: لو توضّأ المكلف وضوءاً واجباً بماء مغصوب، فما تحقّق منه في الخارج فعل واحد وهو عملية الوضوء، ولكن هذه العملية من حيث إنها وضوء فهي واجبة، ومن حيث إنها تصرف في مال الغير فهي محرّمة. فالمعنون شيء واحد ولكن المنتزع عنوانان متعدّدان متضادّان، لتضاد الوجوب والحرمة.

فالسؤال: هل تعدّد العنوان في الفعل الواحد يُدخل المسألة في الحالة الأولى (اجتماع فعلين أحدهما واجب والآخر محرم في نفس الآن) فيعقل اجتماع الأمر والنهي، أم يدخلها في الحالة الثانية (اتصاف الفعل الواحد بالوجوب والحرمة في آن واحد) فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي؟

إذن لحاظ عملية الوضوء بالماء المغصوب من حيث المعنون وتعدد العنوان، يدخلها في الحالة الأولى، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي، فيكون المكلف مطيعاً، ويثاب لامتنال أمر الوضوء، ويكون عاصياً ومستحقاً

للعقاب للتصرف المنهيّ بمال الغير من دون إذنه. وأما لحاظها من حيث المعنون فقط والفعل الخارجي فيدخلها في الحالة الثانية، وهذا معناه عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ للتضادّ الحاصل بينهما. وهذا هو المبحوث عنه في كلماتهم تحت عنوان: اجتماع الأمر والنهي.

أقوال الأصوليين في مسألة اجتماع الأمر والنهي

القول الأول: جواز اجتماع الأمر والنهي، فتدخل في الحالة الأولى؛ لأن عملية الوضوء بالماء المغصوب متعدّدة الوصف والعنوان فتلحق بالفعلين المتعدّدين، فيثاب لامتنال الوضوء، ويعاقب لغضب الماء.

دليل هذا القول: إن الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم، إنما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرة، فكما أن الأحكام أمور اعتبارية وصور ذهنية، فكذلك موضوعات تلك الأحكام التي تحمل عليها، أيضاً صور ذهنية. فالوجوب الذي هو أمر ذهني، يتعلّق بالصلاة التي هي صورة ذهنية أيضاً، ولا يتعلّق بالأمر الخارجي للصلاة، وكذلك الغضب عبارة عن صورة ذهنية تتعلّق به أمر ذهنيّ هو الحرمة، فتعدّد العنوان والصورة الذهنية يؤدّي إلى رفع المحذور، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي.

القول الثاني: امتناع اجتماع الأمر والنهي، فتدخل في الحالة الثانية، لأن عملية الوضوء بالماء المغصوب عبارة عن فعل واحد، والفعل الواحد لا يعقل أن يكون واجباً وحراماً في آن واحد، لتضادّهما.

دليل هذا القول: إن الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية وتقوم في نفس الأمر، ولكنها لا تتعلّق بها بما هي صور ذهنية، وإنما تتعلّق الأحكام بالصور الذهنية بما هي آلة ومرآة حاكية عن الخارج، فالأمر يريد من المكلف أن يحقّق الصلاة في الخارج، ولكنّ الحكم على الفعل

٢٥٢..... شرح الحلقة الأولى

الخارجي يكون بتوسط الصورة الذهنية، فالمقصود أولاً وبالذات هو الفعل الخارجي، والصورة الذهنية مقصودة بالعرض، فالصورة الذهنية معبرة عن الواقع الخارجي ومرآة له، وحيث إن الواقع الخارجي واحد، وتعدد العنوان حاك عن عملية واحدة، والعملية الواحدة لا يُعقل أن تتصف بالوجوب والحرمة في آن واحد، فيستحيل أن يجتمع على فعل واحد وجوبٌ وحرمةٌ ولو بتوسط عنوانين وصورتين. فتُلحَق هذه المسألة بالحالة الثانية، وهذا معناه عدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

أما بيان صحّة هذين القولين، فمكول إلى الحلقة الثانية إن شاء الله تعالى.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام» الشرعية سواء كانت تكليفية أو وضعية.

* قوله (قدس سره): «لارتفاع المحذور» المحذور هو استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

* قوله (قدس سره): «إذ من الواضح أن المولى لا يريد الصورة» أي لا يريد الذهنية بما هي صورة ذهنية، لأنها ليست مرادة بالذات، وإنما هي مرادة بالعرض للوصول إلى الخارج.

* قوله (قدس سره): «جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر» كما في الحالة الأولى، فالصورة الذهنية للزكاة والصورة الذهنية لشرب النجس فهاتان صورتان ذهنيّتان وعنوانان متغايران، ولكنهما منتزعان من أمرين وفعلين في الخارج، فلا محذور في أن يجتمع الأمر والنهي.

هل تستلزم الحرمة البطلان

إن صحة العقد معناها أن يترتب عليه أثره الذي اتفق عليه المتعاقدان، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً وناظراً إذا ترتب عليه نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري، ونقل ملكية الثمن من المشتري إلى البائع، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب عليه ذلك.

وبديهي أن العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً في وقت واحد، فإن الصحة والبطلان متضادان كالتضاد بين الوجوب والحرمة.

والسؤال هو هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟ ونجيب على ذلك بالإيجاب؛ إذ لا تضاد بين الصحة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد، لأن معنى تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع، ومعنى صحته أن المكلف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتب الأثر على بيعه، وانتقلت الملكية من البائع إلى المشتري، ولا تناهي بين أن يكون إيجاد المكلف للبيع مبعوضاً للشارع وممنوعاً عنه، وأن يترتب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلف، كالظهار فإنه ممنوع شرعاً، ولكن لو وقع لترتب عليه أثره.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية: أنك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشدّ البغض، ولكن إذا اتفق وشارك ترى لزاماً عليك أن ترتب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أن النهي عن المعاملة (أي عقد البيع ونحوه) لا يستلزم فسادها، بل يتفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت، خلافاً لعدد من الأصوليين القائلين بأن النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.

وكما يتعلق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك قد يتعلق بالعبادة،

٢٥٤..... شرح الحلقة الأولى

كتحريم صوم يوم العيد أو صلاة الحائض مثلاً، وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة خلافاً للتحريم في المعاملة، وذلك لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا أتى بها المكلف على وجه قربيّ. وبعد أن تصبح محرّمة، لا يمكن قصد التقرب بها، لأن التقرب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن، فتقع باطلة.

الشرح

قلنا إن هناك نموذجين للعلاقة القائمة بين نفس الأحكام، وقد تقدم النموذج الأول (العلاقة القائمة بين الأحكام التكليفية) والكلام الآن في النموذج الثاني.

النموذج الثاني: العلاقة القائمة بين الأحكام الوضعية

إن الصحة والفساد «حكمان وضعيان» لا يمكن أن يجتمعا على معاملة واحدة في آن واحد؛ لاستحالة اجتماع حكيمين وضعيين متضادين على عقد واحد في نفس الآن، نظير ما بيناه في الأحكام التكليفية من استحالة اجتماع الوجوب والحرمة على فعل واحد في آن واحد. ومعنى صحة العقد هو ترتب الأثر عليه، ويقابله فساد العقد وبطلانه، ومعناه عدم ترتب الأثر عليه، فمعنى ترتب الأثر في عقد البيع هو حصول عملية انتقال الثمن إلى البائع، والمثمن إلى المشتري.

النهي في المعاملات

ولكن الكلام في ما لو فرض أن البيع منهي عنه عند نداء صلاة الجمعة، أفيجتمع النهي عن البيع مع صحة المعاملة، أم مع فساد المعاملة وبطلانها؟ بعبارة أخرى: أيكون العقد صحيحاً وحراماً أم يكون فاسداً وحراماً؟ هناك قولان في المسألة.

الأول: حرمة تكليفية وصحة وضعية، بمعنى أن صحة المعاملة يمكن أن تجتمع مع الحرمة (المبغوضية) ولا تنافي بينهما، لأن البيع عند نداء الجمعة وإن كان مبغوضاً للمولى، ولكن العبد عند مخالفته للنهي، وإجرائه للمعاملة، لا

يمنع من حصول أثر المعاملة وترتب النقل والانتقال.
ويمكن أن تساق عدة أمثلة من الشريعة الإسلامية لرفد هذا القول، منها ما ورد في باب الظهر، فإنَّ الظهر حرام (وهو قول الزوج لزوجته «أنتِ عليّ كظهر أمي» مع توفر شروطه المذكورة في محلّها) ولكن إذا وقع من الزوج يترتب عليه الأثر من الكفارة ونحوها.

وهذا معنى قول الأصوليين: «إن النهي في المعاملة لا يقتضي بطلان المعاملة». وهو مختار المصنّف (قدس سره).

الثاني: حرمة تكليفية وفساد وضعي، وهذا هو معنى قول: «إن النهي في المعاملة يقتضي بطلانها».

النهي في العبادات:

وأما إذا كان النهي عن العبادات، كتحریم صوم يوم العيد، فقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن النهي عن العبادة يقتضي بطلانها، أي إن الحرمة التكليفية لا تجتمع مع صحّة العبادة، وإن كانت تجتمع مع صحّة المعاملة، لأنَّ المكلف يقصد بالعبادة التقرب إلى المولى، ولا يعقل أن يتقرب المكلف إلى المولى بما هو مبغوض له، ومعصية له.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب عليه ذلك» أي النقل والانتقال.

* قوله (قدس سره): «هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً» أي من ناحية الحكم الوضعي «وحراماً» من ناحية الحكم التكليفي.

* قوله (قدس سره): «ولا تلازم بين الحرمة والفساد» بمعنى أن الشيء إذا كان حراماً لا يلزم منه أن يكون فاسداً، بل يمكن أن يكون صحيحاً إذا توفرت فيه شروط الصحة.

(٢)

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعليّة

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع، وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ أصبح الحج من الواجبات في الإسلام، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكن إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً، فلا يتوجه وجوب الحج إلى أي فرد من أفراد المسلمين، لأنهم ليسوا مستطيعين، والحج إنما يجب على المستطيع، أي إن وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة لأي فرد، بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً، اتجه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ أن للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة، والآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة، ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذٍ إطلاقاً. بمعنى: أن شخصاً لو سأل في ذلك الوقت: ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحج على المستطيع، سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً أو لا، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً، يثبت الوجوب عليه.

ونعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع، لا يتوقف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلا على تشريعه، وجعله من

قبل الله تعالى سواء كانت متوفرة في المسلمين فعلاً أو لا .
وأما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك، فيتوقف - إضافة إلى
تشريع الله للحكم وجعله له - على توفر خصائص الاستطاعة في المكلف.
والثبوت الأول للحكم (أي ثبوته في الشريعة) يسمى بالجعل «جعل الحكم» .
والثبوت الثاني للحكم (أي ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك) يسمى
بالفعلية «فعلية الحكم» أو المجعول، فجعل الحكم معناه: تشريعه من قبل
الله، وفعلية الحكم معناها: ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك.

الشرح

القسم الثاني: العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

قبل الدخول في بيان العلاقة بين الحكم وموضوعه يشير المصنّف (قدس سره) إلى معنى الجعل والفعلية، والفرق بينهما.

الجعل والفعلية

الجعل: هو ثبوت الحكم في الشريعة، كوجوب الحج على المستطيع، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فهذا يتحقق التشريع ويكون الحجّ من الواجبات.

الفعلية: هو ثبوت الحكم بالنسبة إلى المكلفين بعد ثبوت جعل الحكم في الشريعة. فلكي يكون وجوب الحج فعلياً في حقّ المكلفين، لا بدّ أن تتحقّق جملة من الشروط ومنها الاستطاعة، ولذا قد لا يوجد مكلف يمتلك الاستطاعة المشروطة في جعل الحجّ، فلا يتوجّه التكليف بالحجّ إليه، نعم يتوجّه الوجوب بالحجّ إلى من توفرت فيه الاستطاعة مع شرائطها.

يتّضح إلى هنا أن لكل حكم ثبوتين:

الأول: جعل الحكم، ولا يتوقّف ثبوت الحكم في هذه المرحلة إلا على تشريع الشارع، أي أن جعل الحكم لا يتوقّف إلا على تشريعه من قبل المولى. وهذا ما يعبر عنه بـ«جعل الحكم».

الثاني: فعليّة الحكم، بمعنى أن تحقّق الحكم خارجاً يتوقّف - بالإضافة إلى تشريع الشارع - على وجود مكلف توفّرت فيه شروط ذلك التكليف. وهذا ما يعبر عنه بـ«المجْعول» أو بـ«فعلية الحكم».

٢٦٠..... شرح الحلقة الأولى

هذه هي المقدّمة التي ذكرها المصنّف للدخول في القسم الثاني من العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «لأنّهم ليسوا مستطيعين» أي أن وجوب الحج وإن كان ثابتاً في الشريعة، ولكنّه ليس واجباً على كل مكلف، لأنّ الشارع إنّما شرط وجوب الحج بالاستطاعة، والمفروض أن هؤلاء ليسوا بمستطيعين.

* قوله (قدس سره): «وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة» أي لا يثبت في الثبوت الثاني وإن كان ثابتاً في الثبوت الأول.

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح أصولي نريد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعليّة الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب، لأن فعليّة هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلف مستطيع.

ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هلّ عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً، ويتوقف ثبوته الثاني - أي فعليته - على وجود موضوعه، أي وجود مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم والموضوع، تشابه - ببعض الاعتبارات - العلاقة بين المسبب وسببه، كالحرارة والنار. فكما أن المسبب يتوقف على سببه، كذلك الحكم يتوقف على موضوعه، لأنه يستمد فعليته من وجود الموضوع، وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: «إن فعليّة الحكم تتوقف على فعليّة موضوعه» أي إن وجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخراً رتبة عن الموضوع، كما يتأخر كلّ مسبب عن سببه في الرتبة. وتوجد في علم الأصول قضايا تستنتج من هذه العلاقة وتصلح

٢٦٢..... شرح الحلقة الأولى

للاشتراك في عمليات الاستنباط، فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبباً عن الحكم نفسه، ومثاله: العلم بالحكم، فإنه مسبب عن الحكم، لأن العلم بالشيء فرع الشيء المعلوم، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه، بأن يقول الشارع: «أحكّم بهذا الحكم على من يعلم بثبوته له»، لأن ذلك يؤدي إلى الدور.

الشرح

إذا اتضحت المقدمة السابقة وهو بيان معنى الجعل والفعلية والفرق بينهما، نقول: إن المراد من موضوع الحكم هو مجموع الشرائط التي أخذت في لسان الدليل من قبل الشارع، ويتوقف عليها الثبوت الثاني أي فعلية الحكم والمجوعول، ففعلية الثبوت الثاني تتوقف على تحقق الموضوع، وعليه فكل ما توقف عليه فعلية الحكم يسمّى موضوع الحكم.

وهذا هو معنى عبارة الأصوليين: «إن فعلية كل حكم، متوقفة على فعلية موضوعه». وبعبارة أخرى: إن الثبوت الثاني يتوقف على تحقق الموضوع في الخارج.

مثاله: لو أن الشريعة حكمت بوجوب الصوم على كل مكلف - بالغ عاقل - غير مسافر ولا مريض، وهل عليه هلال شهر رمضان، فهنا جملة من الشروط:

أولاً: أن يكون مكلفاً أي بالغاً عاقلاً.

ثانياً: أن يكون حاضراً في بلده غير مسافر.

ثالثاً: أن يكون غير مريض.

رابعاً: أن يهله عليه هلال شهر رمضان.

فالثبوت الأول للحكم تحقق بمجرد أن الشريعة حكمت بذلك، ولكن لكي يتحقق المجعول والثبوت الثاني للحكم، بحيث يكون الحكم فعلياً، فلا بد من وجود مكلف تتوفر فيه الشروط الأربعة أعلاه. فإذا تحققت هذه الشروط عند ذلك يجب الصوم على المكلف، وهذا ما يعبر عنه بموضوع الحكم. ولا يخفى أن العلاقة القائمة بين الموضوع والحكم، تشبه العلاقة القائمة

بين السبب والمسبب من بعض الجهات، وذلك في التقدم الرتبي للسبب على المسبب، فكذلك الحال في المقام فإن الحكم (المجول والثبوت الثاني) متأخر رتبة عن تحقق الموضوع وشروطه وخصائصه، فيكون الموضوع بمنزلة السبب، ويكون الحكم بمنزلة المسبب.

والنتيجة التي يمكن الصيرورة إليها هو - بعد اتضاح العلاقة القائمة بين موضوع الحكم ونفس الحكم، وأنها علاقة تشبه من بعض الجهات العلاقة القائمة بين السبب والمسبب - القدرة على استنتاج وكشف بعض القضايا التي تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط.

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

من القضايا المهمة التي يمكن المصير إليها ببركة الوقوف على العلاقة القائمة بين الحكم وموضوعه: استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم. فهنا مراتب ثلاث:

الأولى: موضوع الحكم.

الثانية: الحكم.

الثالثة: العلم بالحكم.

وهذه المراتب متسلسلة، فموضوع الحكم متقدم على الحكم، والعلم بالحكم متأخر بمرتبتين عن موضوع الحكم، فإذا فرض أن العلم بالحكم متأخر بمرتبتين عن موضوع الحكم، فلا يعقل أن يؤخذ العلم بالحكم قيداً من قيود موضوع الحكم، لأننا إذا أخذنا العلم بالحكم قيداً من قيود الموضوع لصار في رتبة الموضوع، لأن الموضوع وقيوده في رتبة واحدة، والمفروض أن الموضوع متقدم رتبة على الحكم، فيكون ما فرضناه متأخراً وهو العلم بالحكم - المأخوذ قيداً في الموضوع - متقدماً، وعليه فيكون ما حقه التقديم متأخراً، وما حقه التأخير متقدماً، وهذا هو الدور الباطل.

إذن من ثمرات كشف العلاقة بين الموضوع والحكم: عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في قيود موضوع نفس الحكم، ولهذا قال الأصوليون: «إن الأحكام غير مختصة بالعالمين بها» بل أحكام الله الواقعية تشمل العالم والمجاهل على حدّ سواء.

هذا تمام الكلام في القسم الثاني وهو العلاقة القائمة بين الموضوع وبين الحكم.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «إِنَّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبباً عن الحكم نفسه»؛ لأنّ الحكم متأخّر رتبة عن الموضوع، ولا يعقل أن يكون الموضوع مسبباً عن الحكم.

* قوله (قدس سره): «لأنّ العلم بالشيء فرع الشيء المعلوم» أي أن العلم بالشيء متأخّر عن نفس المعلوم، فالعلم بوجود الشجرة متأخّر رتبة عن المعلوم الذي هو الشجرة.

(٣)

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

عرفنا أن وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعليّة الوجوب، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلا إذا وُجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، وأما متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال. وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلق الوجوب وموضوعه، فإنّ المتعلق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلا إذا وُجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال. وهكذا نجد أن وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلق، وداعياً للمكلف نحوه.

وعلى هذا الأساس نعرف أن من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه، كما يدعو إلى إيجاد متعلقه. فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض، لا يمكن أن يفرض على المكلف أن لا يسافر، وإنما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحج على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة، وإنما يفرض الحج على المستطيع؛ لأن الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه، ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: «إن كل حكم يستحيل أن يكون محركاً نحو أيّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق».

الشرح

القسم الثالث: العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

لأجل بيان المطلب نستعين بالمثال التالي:
 إذا قال المولى: (يجب الصوم على كل مكلف، غير مسافر، ولا مريض،
 إذا هل عليه شهر رمضان)، فهنا ثلاثة أمور:
 الأمر الأول: الحكم الشرعي، وهو الوجوب.
 الأمر الثاني: موضوع الحكم، وهو المكلف. وقد تقدّم تعريف الموضوع
 وهو مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول.
 الأمر الثالث: متعلق الحكم، وهو الصوم. والمراد بمتعلق الحكم هو الفعل
 الذي يؤدّيه المكلف نتيجة توجّه الوجوب إليه.
 وكذلك الحال في مثال وجوب الحج على المستطيع، فالحكم هو
 الوجوب، وموضوع الحكم هو المستطيع، ومتعلق الحكم هو الحج.
 وفي ضوء هذا نقول: لما كان الموضوع سبب فعلية الحكم (المجعول
 والثبوت بالمعنى الثاني) فلا بدّ من تحقّق الموضوع حتى يتحقّق الحكم، فيكون
 الحكم متأخراً رتبة عن وجود موضوع، فإذا تحقّق الحكم وصار فعلياً، عندئذ
 يدعو إلى إيجاد متعلقه والإتيان به، فيكون الإتيان بالمتعلق مسبباً عن الحكم.
 فلو سألنا المكلف لماذا تصلي؟ لأجاب: لأنّ المولى أوجب عليّ الصلاة.
 فالحكم الشرعي (الوجوب) هو الذي دعاه إلى إيجاد المتعلق (الصلاة) وهذا
 بخلاف وجود الحكم الشرعي بمعنى المجعول، فإنه لا يوجد إلا بعد تحقّق
 موضوعه.

ومن هنا قيل: لا يعقل أن يكون الحكم داعياً إلى إيجاد موضوعه، وإلى إيجاد القيود المرتبطة بموضوعه، وإنما هو داعٍ إلى إيجاد متعلّقه، وذلك لأن الحكم مسبب عن الموضوع، ولا يعقل أن يكون المسبب سبباً لإيجاد السبب، فإنّ المسبب متأخر رتبة عن السبب. وهذا بخلافه في المتعلّق، فإنّ المتعلّق مسبب عن الحكم، وعليه فيعقل أن يكون الحكم داعياً إلى إيجاد المتعلّق، فيكون الحكم مسبباً عن الموضوع، والمتعلّق مسبباً عن الحكم، مع كونه متأخراً رتبة عن الحكم والموضوع^(١).

الفرق بين متعلق الوجوب وموضوعه

إن المتعلق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلا إذا وجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «وهكذا نجد أنّ وجود الحكم يتوقّف..» المراد من الحكم هنا المجعول، أي الثبوت بالمعنى الثاني.

* قوله (قدس سره): «مسبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلف نحوه». أي يكون الحكم المجعول داعياً للمكلف إلى إيجاد المتعلّق، على ما هو المعروف في كلماتهم: من أن الحكم لا يعقل أن يكون داعياً إلى إيجاد الموضوع وإلى إيجاد المقدمات التي تكون دخيلة في الموضوع، وإنما يكون سبباً لإيجاد المتعلق ومحركاً للمكلف نحو إتيانه.

* قوله (قدس سره): «من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد

(١) قد يعبر عن الموضوع في بعض كلمات الأصوليين بـ«متعلّق المتعلّق»، ويعبر عن المتعلق بـ«الموضوع»، وتشخيص ذلك يكون بملاحظة القرائن.

موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه» أي نحو إيجاد الموضوع «كما يدعو» الوجوب «إلى إيجاد متعلقه»، وأما بيان وجه الاستحالة فقد اتضح من خلال الشرح.

* قوله (قدس سره): «فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض» أي الوجوب «على المكلف أن لا يسافر» لأن معنى أن لا يكون مسافراً داخل في الموضوع، وتحقق الوجوب يكون بعد تحقق الموضوع، فلا يعقل أن يكون الوجوب داعياً لإيجاد الموضوع الذي هو متقدّم عليه رتبة «وإنما يفرض» الوجوب «عليه» أي المكلف «أن يصوم إذا لم يكن مسافراً» لا أنه يفرض عليه أن لا يسافر.

(٤)

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين:

أحدهما المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء الحج عليه، أو الوضوء الذي تتوقف الصلاة عليه، أو التسليح الذي يتوقف الجهاد عليه.

والآخر المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نية الإقامة التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقف عليها حجة الإسلام.

والفارق بين هذين القسمين أن المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه، لما شرحناه سابقاً من أن الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه، فكل مقدمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، خلافاً للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب، فإن الحكم يوجد قبل وجودها، لأنها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء: فالاستطاعة مقدمة تتوقف عليها حجة الإسلام، والتكسب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محله في السوق مقدمة للتكسب، وحيث إن الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، فلا وجوب للحج قبل الاستطاعة، وقبل تلك الأمور التي تتوقف عليها الاستطاعة.

وأما الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة، لأن وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضأ الإنسان لكي يتجه إليه، بل يتجه إليه قبل

ذلك، وإنما يتوقف متعلق الوجوب - أي الصلاة - على الوضوء، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزان الماء مثلاً.

فهناك إذن سلسلتان من المقدمات: الأولى سلسلة مقدمات المتعلق أي الوضوء الذي تتوقف عليه الصلاة، وتحضير الماء الذي يتوقف عليه الوضوء، وفتح الخزان الذي يتوقف عليه تحضير الماء.

والثاني سلسلة مقدمات الوجوب، وهي الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، والتكسب الذي تتوقف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محله في السوق الذي يتوقف عليه التكسب. وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية، وكل ما يندرج في القسم الثاني من المقدمات سلبياً دائماً، لأن هذا القسم يتوقف عليه وجود موضوع الحكم، وقد عرفنا سابقاً أن الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمى كل مقدمة من هذا القسم «مقدمة وجوب» أو «مقدمة وجوبية».

وأما السلسلة الأولى، والمقدمات التي تندرج في القسم الأول، فالمكلف مسؤول عن إيجادها، أي أن المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلي، والمكلف بالحج مسؤول عن السفر لكي يحج، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الأصوليون هي نوع هذه المسؤولية، فقد قدموا لها تفسيرين:

أحدهما أن الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاة فحسب دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته، وإنما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدمات عقلاً، لأنه يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلا بإيجاد تلك المقدمات.

٢٧٢.....شرح الحلقة الأولى

والآخر أن الوضوء واجب شرعاً لأنه مقدّمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدّمة الصلاة.

ويسمى الأول بـ«الواجب النفسي»، لأنه واجب لأجل نفسه. ويسمى الثاني بـ«الواجب الغيري»، لأنه واجب لأجل غيره، أي لأجل ذي المقدمة، وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليين إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. فكلما حكم الشارع بوجوب فعل، حكم عقيب ذلك مباشرة بوجوب مقدماته.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن حكم الشارع بوجوب المقدّمة في هذه الحالة لا فائدة فيه، ولا موجب له، لأنه إن أراد به إلزام المكلف بالمقدمة فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها؛ إذ بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها، يدرك العقل مسؤولية المكلف من هذه الناحية، وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدّمة فلا نتعلّقه. وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدّمة لغواً، فيستحيل ثبوته، فضلاً عن أن يكون ضروري الثبوت كما يدعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

الشرح

القسم الرابع: العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

يعدّ هذا البحث من البحوث المهمة في علم أصول الفقه، ويعبّر عنه في كلمات الأصوليين بـ«مقدّمة الواجب»، وعبّر عنه المصنّف (قدس سره) بـ«العلاقات القائمة بين الحكم ومقدمات الحكم».

أقسام المقدمات

تقدّم في ما سبق أنّ هناك علاقة قائمة بين الحكم وموضوعه، وعلاقة بين الحكم ومتعلّقه، ومن الواضح أنّ المقدمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب فيما يرتبط بالمتعلق والموضوع تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: وهي المقدمات التي تكون دخيلة في وجود متعلّق الحكم، بمعنى لكي يتحقّق المتعلّق لا بدّ من تحقّق جملة من المقدمات، وإلا لا تحقّق للمتعلّق، من قبيل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة (المتعلّق) فإنّ حصول زوال الشمس يوجب الصلاة على المكلف، وإذا صار وجوب الصلاة فعلياً، فيجب على المكلف تهيئة مقدمات الصلاة (المتعلّق) ومنها الوضوء، أو من قبيل تهيئة مقدمات السفر بالنسبة للإتيان بفريضة الحجّ. فحصول الاستطاعة للمكلف، وضرورة الحجّ فعلياً في حقّه، يلزمه بتهيئة مقدمات الحجّ الذي هو المتعلق. وتسمّى المقدمات التي ترتبط بإيجاد المتعلق بـ«مقدمات الواجب».

القسم الثاني: وهي المقدمات التي تكون دخيلة في وجود وتحقق موضوع الحكم، كالأستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، فإنّ موضوع

الوجوب هنا هو المكلف المستطيع، والاستطاعة قيد في تحقق موضوع الحجّ. وتسمّى المقدمات المرتبطة بتكوين الموضوع ووجوده بـ«المقدمات الوجوبية».

الفرق بين مقدمات الموضوع ومقدمات المتعلق

والفرق بين هذين القسمين من المقدمات يمكن استفادته من الفرق القائم بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم، فإن الحكم الشرعي لا وجود له قبل تحقق الموضوع، وعليه فإذا فرضنا وجود جملة من المقدمات يتوقّف عليها تحقق الموضوع، فقبل تحقّقها لا وجود للحكم (المجْعول) بالثبوت الثاني.

وهذا بخلاف مقدمات المتعلق، فإن تحقق الحكم (المجْعول) وصورته فعلياً، يوجب على المكلف الإتيان بالمتعلق، ولما كان المتعلق متوقّفاً على جملة من المقدمات، فيجب على المكلف الإتيان بمقدمات المتعلق.

ومن هنا تختلف مسؤولية المكلف إزاء مقدمات الموضوع ومقدمات المتعلق، فلا يجب على المكلف تحصيل مقدمات الموضوع؛ إذ قبل تحقق الموضوع لا وجوب متوجّهاً إلى المكلف حتى يجب عليه تحصيل مقدمات الموضوع، ولكن يجب عليه تحصيل مقدمات المتعلق فيما إذا صار الحكم فعلياً، لأن الحكم يبعث إلى إيجاد المتعلق، والمتعلق حسب الفرض يتوقّف على جملة من المقدمات، فيبعث المكلف إلى إيجاد مقدمات المتعلق أيضاً.

مثال للتفريق:

مثال مقدّمة المتعلق: الوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

ومن الواضح أن الوضوء مقدّمة للمتعلق (الصلاة) فوجود المكلف وزوال الشمس يفعل وجوب الصلاة، وما سوى ذلك لا يدخل في تكوين الموضوع، وإنما يكون من مقدمات المتعلق.

ومن هنا نجد أن الحكم (المجموع) يكون فعلياً وإن لم تكن مقدمات المتعلق حاصله، وهذا بخلاف مقدمات الموضوع، فلا حكم (مجموع) إلا بتحقق مقدمات الموضوع.

مثال مقدّمة الموضوع: الاستطاعة بالنسبة إلى الحج. ومن الواضح أن الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، فلا وجوب للحج إلا مع الاستطاعة.

مقدمة الواجب شرعية أم عقلية؟

لما انتهينا إلى أن المكلف مسؤول عن تهيئة وتحصيل مقدمات الواجب (المتعلق) صار علماء الأصول بصدده بيان نوع المسؤولية الملقاة على المكلف في المقدمات الواجبة التحصيل، فهل المسؤولية شرعية أم عقلية؟ وجدت نظريتان:

النظرية الأولى: إن مقدّمة الواجب (المتعلق) التي يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيلها وإيجادها، واجبة بالوجوب الشرعي، وذلك بمقتضى قانون الملازمة القائل: «كلما وجب شيء وجبت مقدمته». فالصلاة واجبة شرعاً، والوضوء مقدّمة الصلاة، فالوضوء واجب بالوجوب الشرعي، فإن مقدّمة الصلاة كالصلاة من حيث الوجوب الشرعي وفق قانون الملازمة، ولكن الفارق بينهما أن المتعلق (الصلاة) واجب نفسي أي واجب لأجل نفسه، وأن مقدّمة المتعلق (الوضوء) واجب غيري، أي واجب لأجل غيره.

النظرية الثانية: إن مقدّمة الواجب (المتعلق) التي يكون المكلف مسؤولاً عن تحصيلها وإيجادها، لا تحتاج فيها إلى وجوب شرعي، وإنما العقل يدرك ذلك، بمعنى: لما كان هناك واجب (المتعلق) كالصلاة، ولهذا الواجب مقدّمة، بحيث لا يمكن الإتيان به خارجاً إلا بالإتيان بمقدماته، فإنّ العقل يحكم بلزوم ولا بدّية تحصيل تلك المقدمات.

ومن الواضح أن هذا اللزوم واللابدّية عقليّ، أي إن العقل يرشد إلى الإتيان بمقدمة الواجب، وهو المعبر عنه في كلماتهم من أن المقدّمة وجوبها عقليّ لا شرعيّ.

مختار المصنف

قدّم المصنّف (قدس سره) اعتراضاً على النظرية الأولى (الوجوب الشرعي لمقدمة المتعلق) وحاصله:

إننا نتساءل: لماذا أوجب الشارع مقدّمة المتعلق شرعاً؟ فإن كان يريد من الوجوب الشرعي إلزام المكلف الإتيان بالمقدّمة، فهو تحصيل للحاصل، لأن العقل حاكم بلابدّية الإتيان بها، ولا تحقّق للمتعلق إلا بالإتيان بمقدّماته. وإن كان هناك غرض آخر لوجوب المقدّمة فلا نتعلّقه. فيكون الوجوب الشرعي للمقدّمة لغواً، وإذا صار لغواً فيستحيل صدوره من الحكيم. وعلى هذا لا يعقل أن تكون مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، فضلاً عما يدعيه أصحاب النظرية الأولى من التلازم الضروري بين وجوب ذي المقدّمة شرعاً ووجوب المقدّمة.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «الحكم الشرعي يتوقّف وجوده على وجود موضوعه» أي أن الحكم الشرعي يتوقّف على الموضوع، والموضوع يتوقّف على مقدّماته، إذن قبل تحقّق المقدمات الدخيلة في الموضوع، لا وجود للحكم بمعنى المفعول، فلا مسؤولية للمكلف؛ إذ لا وجود للتكليف بالنسبة إليه، وإن كان الثبوت الأول موجوداً ومتحققاً، ولكن لا أثر له، وإنما الذي يوجد التكليف للمكلف هو الثبوت الثاني، أي المفعول وفعلية الحكم.

* قوله (قدس سره): «فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها» أي قبل وجود

المقدمات المرتبطة بالمتعلق «لأنها لا تدخل في موضوعه» أي موضوع الحكم وإنما هي مقدمات للمتعلق.

* قوله (قدس سره): «وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية، وكلُّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدمات موقف سلبي دائماً» أي لا توجد أي مسؤولية للمكلف إزاء إيجاد هذه المقدمات، لأن إيجاد هذه المقدمات فرع تحقق الوجوب، وقد فرضنا أن الوجوب لا يكون فعلياً إلا بعد تحقق هذه المقدمات في الرتبة السابقة، لأن الحكم برتبة المسبب، والموضوع ومقدمات الموضوع هي برتبة السبب، فلا يعقل أن يكون المسبب داعياً لإيجاد ما هو في رتبة سببه.

* قوله (قدس سره): «فضلاً عن أن يكون ضروريّ الثبوت» أي تكون مقدّمة الواجب واجبة شرعاً، وضرورة الثبوت بقانون الملازمة الذي يدّعيه القائل بوجوبها الشرعي. والمصنف (قدس سره) ينكر ضرورة ذلك، بل قال باستحالة وجوبها الشرعي.

(٥)

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلق الوجوب بشيء واحد، كوجوب السجود على كل من سمع آية السجدة، وقد يتعلق بعملية تتألف من أجزاء، وتشتمل على أفعال متعددة، من قبيل وجوب الصلاة، فإن الصلاة عملية تتألف من أجزاء، وتشتمل على أفعال عديدة، كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهد وما إلى لك.

وفي هذه الحالة تصبح العملية بوصفها مركبة من تلك الأجزاء، واجبة، ويصبح كل جزء واجباً أيضاً، ويطلق على وجوب المركب اسم «الوجوب الاستقلالي» ويطلق على وجوب كل جزء فيه اسم «الوجوب الضمني»، لأن الوجوب إنما يتعلق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء. فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلق بالعملية المركبة.

ولأجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة - مثلاً - مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى، لأن الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

ونتيجة ذلك: قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه.

وتعني علاقة التلازم هذه أنه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها، بل إذا سقط أي واحد منها تحتم سقوط الباقي؛ نتيجة لذلك التلازم القائم بينها.

ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء، وهو مركب من أجزاء

عديدة كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين، فيتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمني بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، وفي هذه الحالة إذا تعذر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفة فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمني المتعلق بغسل الوجه، كان من المحتم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه، لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها، أي بالوضوء، وهذا الوجوب إما أن يسقط كله أو يثبت كله، ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالي، ووجوب الدعاء بوجوب استقلالي آخر فتعذر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلاً، ففي الحالة الأولى لا يؤدي تعذر الوضوء إلا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلقاً به، وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً، لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء، وفي الحالة الثانية حين يتعذر غسل الوجه، ويسقط وجوبه الضمني يؤدي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء، وارتفاع سائر الوجوبات الضمنية.

قد تقول: نحن نرى أن الإنسان يكلف بالصلاة، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها، كلف بالصلاة بدون قراءة، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمنية، ونقض لعلاقة التلازم بينها.

والجواب: أن وجوب الصلاة بدون قراءة على الأخرس، ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة، وإنما هو وجوب آخر، وخطاب جديد تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة. فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كله؛ نتيجة لتعذر القراءة، وخلفه وجوب آخر، وخطاب جديد.

الشرح

القسم الخامس: العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلق الوجوب بشيء واحد بسيط، وأخرى يتعلق بشيء مركب من أجزاء متعددة، فيكون متعلق الوجوب على نحوين:

الأول: تعلق الوجوب بشيء واحد بسيط^(١) لا أجزاء له، كوجوب السجود على المكلف عند سماع آية السجدة في سور العزائم الأربع.

الثاني: تعلق الوجوب بشيء مركب من أجزاء متعددة، كوجوب الصلاة، فإنّ الشارع أوجب الصلاة وهي مركبة من أجزاء^(٢) متعددة من النية وتكبيرة الإحرام والقراءة والركوع والسجود والتشهد وما إلى ذلك من الأجزاء، أو من قبيل وجوب الوضوء، فالوضوء مركب من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين.

والكلام في هذا القسم هو عن العلاقات القائمة في الحكم (المتعلق) الذي له أجزاء متعددة أو ما يعبر عنه بالواجبات المركبة.

ومن المعلوم أن الصلاة مركبة من أجزاء، ولها وجوب بما هي مركبة من الأجزاء، ولكل جزء من المركب وجوب أيضاً، وعليه فيكون للمركب (الصلاة) وجوب، ويكون لكل جزء من أجزاء الصلاة وجوب آخر.

ولكن الفرق بين وجوب المركب (الصلاة) وبين الوجوبات لكل جزء

(١) يطلق «البسيط» في فنّ الحكمة ويراد به البسيط من كلّ جهة، وأخرى يطلق ويراد به ما يقع في قبال الكثرة، أي الشيء الذي لا أجزاء له.

(٢) مرادنا من الأجزاء هنا في مثال الصلاة: الأعمّ من الركن والمجزء.

جزء من أجزاء المركب، أن وجوب المركب وجوب استقلالي لا ارتباط له بوجوب استقلالي آخر، وأما وجوب الأجزاء فهو وجوب ضمني، لأن الوجوب إنما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب، لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالمركب، وكذلك وجوب كل جزء مرتبط ومتعلق بوجوب الأجزاء الأخرى من المركب، فالوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تؤلّف مجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

وفي ضوء هذا يتّضح أن هناك وجوباً متعلقاً بالمركب ككل، يسمّى بـ«الوجوب الاستقلالي» وهناك وجوبات متعدّدة متعلّقة بكل جزء من أجزاء المركب تسمى بـ«الوجوبات الضمنية».

علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية

نتيجة ما تقدّم هو قيام علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية في ضمن الواجب المركب الاستقلالي الواحد.

ومعنى ذلك هو أن سقوط أيّ واجب من الوجوبات الضمنية يسقط معه باقي الوجوبات الأخرى، فإذا سقط الركوع من الصلاة لا يمكن القول بكفاية القراءة والسجود؛ لأنها وجوبات مترابطة، فإما أن توجد جميعاً وإما أن تسقط جميعاً إذا سقط بعضها، وعليه فإذا سقط واحد منها، سقط الباقي. وهذا هو معنى التلازم بين الأجزاء والوجوبات الضمنية.

وهذا ما لا نجده في الواجبات الاستقلالية، فإن المكلف إذا وجبت عليه الصلاة، ووجب عليه الدعاء عند رؤية الهلال، وتعدّر عليه الإتيان بالثاني، فيسقط وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولا يسقط وجوب الصلاة؛ إذ لا ترابط بين الواجبات الاستقلالية.

واستعان المصنّف (قدس سره) بمثال الوضوء؛ إذ كما هو معلوم أن الوضوء

واجب مركّب، وله أجزاء، كغسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، فإذا سقط غسل الوجه أو أيّ جزء آخر لسبب ما، فلا يمكن أن نأتي ببقية الأجزاء، بل يسقط وجوب جميع الأجزاء، وتنتقل وظيفة المكلف إلى التيمم. وبعبارة أخرى: لا مجال للتفكيك، فإما أن نأتي بهذه العملية المركبة (الوضوء) بجميع أجزائها، وإما أن تسقط جميع أجزائها.

ومن هنا يتضح الفرق بين الواجبات الاستقلالية والواجبات الضمنية الارتباطية من حيث علاقة التلازم، فإنّ سقوط الواجب الاستقلالي لا يؤدي إلى سقوط الواجب الاستقلالي الآخر، ولكن سقوط الواجب الضمني يؤدي إلى سقوط الواجبات الضمنية الأخرى.

إشكال وجواب:

الإشكال: نجد أنّ الإنسان تجب عليه الصلاة بكل أجزائها، من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود، فإذا فرض أنّ المكلف عجز عن الإتيان ببعض هذه الأجزاء، كما لو كان أخرس، فهنا يسقط عنه فرض القراءة، ولكن لا تسقط عنه الصلاة بأيّ حال من الأحوال، كما هو المعلوم في محلّه من علم الفقه، وما هذا التفكيك بين الوجوبات الضمنية إلا نقض لعلاقة التلازم بينها.

إذن قاعدة أن الوجوبات الضمنية والارتباطية إما أن يؤتى بها جميعاً أو تسقط جميعاً، غير تامة ومنقوضة.

الجواب: لو فرض أنّ الصلاة التي وجبت على الأخرس بلا قراءة، هي نفس الواجب الاستقلالي الذي فرض على المكلف غير الأخرس، لكان الإشكال وارداً، ولكن هنا تكليفان وحكمان: التكليف الأول: هو وجوب الصلاة على المكلف بجميع أجزائها، فإن لم يستطع المكلف أن يمتثل الصلاة بجميع أجزائها سقط التكليف الأول، وتحقق تكليف ثان وهو وجوب الصلاة

على المكلف العاجز من دون قراءة، كما في الأخرس، وهو واجب استقلالي آخر، لا أن الصلاة وجبت على العاجز بالتكليف الأول مع سقوط القراءة عنه.

بعبارة أخرى: هناك واجبان استقلاليان أحدهما للمكلف القادر، والآخر للمكلف العاجز، وكل واحد منهما مستقلّ عن الآخر، فإذا كان المكلف قادراً فتجب عليه الصلاة بكل أجزائها، وأما إذا كان عاجزاً فله وجوب استقلالي آخر وهي الصلاة من غير قراءة، لا أن الوجوب الاستقلالي الأول مع سقوط بعض أجزائه، يبقى على وجوبه.

وبهذا نكون قد انتهينا من النوع الأول من العناصر المشتركة التي تدخل في عملية الاستنباط، وهي الأدلة المحرزة، بعد ذلك ننتقل إلى النوع الثاني من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وهي الأصول العملية.

النوع الثاني الأصول العمليّة

١. القاعدة العمليّة الأساسيّة.
٢. القاعدة العمليّة الثانويّة.
٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي.
٤. الاستصحاب.

تمهيد

استعرضنا في النوع الأول العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثل في أدلة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميَّزنا بين الحجة منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلُّ على الحكم الشرعي، وبقاء الحكم مجهولاً لديه، فيتَّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العملي تجاه ذلك الحكم المجهول، بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين، فإن التدخين نحتل حرمة شرعاً منذ البدء، ونتَّجه أولاً إلى محاولة الحصول على دليل يعيِّن حكمه الشرعي، فحيث لا نجد نتساءل: ما هو الموقف العملي الذي يتحتَّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول، وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط أو لا؟

وهذا هو السؤال الأساسي الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجب عليه في ضوء الأصول العملية؛ بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن.

الشرح

تشكّل الأصول العملية النوعَ الثاني من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وقد تقدّم الفرق بينها وبين النوع الأول (الأدلة المحرزة) واتّضح أيضاً أن كلَّ ما يرد في الشريعة من حكم، إنما هو بيان للموقف العملي بالنسبة إلى المكلف، ولكن الموقف العملي الذي يبيّن من قبل الشارع يختلف درجته، فتارة يكون (الموقف) على مستوى الدليل المحرز، وأخرى يكون على مستوى الأصل العملي.

يكشف الدليل المحرز عن الحكم الواقعي، ولا توجد هذه الكاشفية في الأصل العملي، وإنما دور الأصل العملي هو بيان وظيفة المكلف في حالة الشك في الحكم، كما لو شكّ في حكم شرب التبن، فإن معرفة الموقف العملي هنا يمرّ بمرحلتين، الأولى: الرجوع إلى مصادر التشريع من الكتاب والسنة، فإن وجد دليلاً يدلّ على الجواز أو الحرمة عمل به، وإلا فينتقل إلى المرحلة الثانية: وهي الرجوع إلى الأصل العملي.

وهذا الترتّب في البحث إنما هو ترتّب في مقام الاستدلال، بمعنى: لا يمكن الاعتماد على الأصل العملي إلا بعد بذل الجهد في البحث عن الدليل المحرز، وإلا فمع وجود دليل محرز، لا يمكن المصير إلى الأصل العملي.

ومن هنا يتبيّن - كما سيأتي في بحث تعارض الأدلة - الوجه في تقديم الأدلة المحرزة (أي الأمارات) على الأصول العملية إذا وقع التعارض بينهما.

والأصول العملية أربعة، هي: البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط، والمصنّف (قدس سره) ذكر على مستوى هذه الحلقة أصليين هما: البراءة والاستصحاب.

١. القاعدة العملية الأساسية

ولكي نعرف القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوءها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابد لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ونلاحظ أن هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشك، وعدم وجود دليل على الحرمة أو لا؟ ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى سبحانه، لابد لنا أن نحدده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا؟

والجواب: إن هذا المصدر هو العقل، لأن الإنسان يدرك بعقله أن لله سبحانه حق الطاعة على عبيده، وعلى أساس حق الطاعة هذا، يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدي إليه حقه، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعة، لأن العقل يفرض علينا ذلك، لا لأن الشارع أمرنا بإطاعته، وإلا لأعدنا السؤال مرة أخرى، ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حق الطاعة لله سبحانه على الإنسان.

وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على أساس إدراكه لحق الطاعة، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب على السؤال المطروح. ويتحتم علينا عندئذ أن ندرس حق الطاعة الذي يدركه العقل وحدوده، فهل هو حق لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط - بمعنى أن الله سبحانه ليس له حق الطاعة على الإنسان إلا في التكاليف التي يعلم بها، وأما التكاليف التي يشك فيها ولا علم له بها، فلا يمتد إليها حق

الطاعة - أو أن حق الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضاً في نطاق التكاليف المحتملة - بمعنى أن من حق الله على الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحتملة، فإذا علم بتكليف كان من حق الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً كان من حق الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمة، أو يفعل ما يحتمل وجوبه - ٩

والصحيح في رأينا هو أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط؛ نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة، فإن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط.

وهذا يعني أن الأصل بصورة مبدئية: كلما احتملنا حرمة أو وجوباً، هو أن نحاط، فنترك ما نحتمل حرمة، ونفعل ما نحتمل وجوبه، ولا نخرج عن هذا الأصل إلا إذا ثبت بالدليل أن الشارع لا يهتم بالتكليف المحتمل، إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط، ويرضى بترك الاحتياط، فإن المكلف يصبح حينئذ غير مسؤول عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط إذن واجب عقلاً في موارد الشك، ويسمى هذا الوجوب أصالة الاحتياط أو أصالة الاشتغال - أي اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل - ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط.

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية. ويخالف في ذلك كثير من الأصوليين؛ إيماناً منهم بأن الأصل في المكلف أن لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة، ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة، ويرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذي يحكم بنفي

المسؤولية، لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» أو «البراءة العقلية» أي أن العقل يحكم بأن عقاب المولى للمكلّف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤول، ولا يجب عليه الاحتياط. ويُستشهد لذلك بما استقرت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلفين في حالات الشك وعدم قيام الدليل، فإن هذا يدلّ على «قبح العقاب بلا بيان» في نظر العقلاء.

ولكي ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك أو لا؟ يجب أن نعرف حدود حق الطاعة الثابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحق يشمل التكاليف المشكوك التي يحتمل المكلّف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً، لأنه بمخالفتها يفرط في حق مولاه فيستحق العقاب، وأما ما استشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام، لأنه إنما يثبت أن حق الطاعة في الموالي العرفيين يختص بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعة لله تعالى كذلك أيضاً؛ إذ أي محذور في التفكيك بين الحقيين، والالتزام بأن أحدهما أوسع من الآخر. فالقاعدة الأولية إذن هي أصالة الاحتياط.

الشرح

قبل الدخول في الأصول العملية الشرعية، نحاول الإشارة إلى القاعدة العملية الأساسية التي يمكن التقديم إليها من خلال سؤال: لو جهلنا أو شككنا في حكم واقعة ما، بعد فقدان الدليل المحرز، وأردنا تحديد الموقف العملي من خلال العقل، كما في مسألة التدخين، فهل يُحكم بجواز ارتكاب أم يُحكم بالترك والاحتياط؟

عند استفتاء العقل في معرفة الموقف العملي تجاه الحكم المجهول، نجد أن العقل هنا بين أمرين: إما أن يحكم بجواز ارتكاب وهو معنى البراءة، وإما أن يحكم بعدم جواز ارتكاب وهو معنى الاحتياط.

إن معرفة فتوى العقل في هذه المسألة والإجابة بالبراءة أو الاحتياط، يرجعنا إلى ضرورة معرفة المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع في أوامره ونواهيه.

من الواضح عدم معقولية أن يكون الشارع هو الذي أوجب على المكلفين إطاعة أوامره ونواهيه، لأن هذا من أوامره، فيحتاج إلى دليل على وجوب إطاعته، بعبارة أخرى: إن قلت: إن الدليل على وجوب إطاعة أوامره هو قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ فيقال: هذا أحد أوامر الشارع، فما الدليل على إطاعته؟

والجواب: إن الدليل على وجوب إطاعة أوامر الشارع لا بد أن يكون شيئاً خارجاً عن نطاق الأوامر الشرعية، وهو ما يدركه العقل، لأن العقل يفرض علينا ذلك، لا لأن الشارع أمرنا بإطاعته، وإلا لزم التسلسل، فلا بد من القول بأن العقل هو الذي فرض علينا وجوب إطاعة أوامر الشارع؛ إذ

العقل يدرك إدراكاً واضحاً وقطعياً أنّ على العبد أن يطيع أوامر مولاه، ولا شكّ في أنّ الله هو المولى الحقيقي ومولى الموالي، فيحكم العقل بوجود إطاعة أوامر المولى، وقد تقدّمت الإشارة لهذا المعنى في ضمن جملة من المقدمات، عند ذكر الوجه في تطبيق أفعالنا وسلوكنا على موارد الأحكام الشرعية من هذه الحلقة.

مسلكان:

• مسلك قبح العقاب بلا بيان

• مسلك حق الطاعة

إنّ العقل إذا علم بتكليف من تكاليف المولى، فلا شبهة أنه يحكم بوجود إطاعة ذلك التكليف وذلك الحكم الشرعي، كما لو علم أن الشارع أوجب الصلاة، فيجب على المكلف امتثالها بحكم العقل، وكذلك الحال في النواهي كحرمة شرب الخمر.

ولكن لو فرضنا أنّ العقل شكّ في حكم واقعة ما، كما لو شكّ في جواز عملية التدخين وعدم جوازها، فما الذي يدركه العقل، أوجب الاحتياط أم البراءة؟

إن معرفة الجواب في المقام يرجعنا إلى معرفة حدود حق الطاعة لله سبحانه وتعالى على عبده، فهل حق الطاعة لله يختصّ بالأحكام المعلومة أم يمتدّ ليشمل الأحكام المحتملة والمشكوكة أيضاً؟

إن قلنا إن دائرة حق الطاعة مختصّة بالتكاليف المعلومة والمقطوعة، فإنّ العقل لا يدرك حقّ وجوب الطاعة لله إلا ما عرفه من تلك التكاليف بنحو القطع واليقين، وكانت معلومة له، وأما ما عداها فالعقل يدرك قبح معاقبة العبد على تكليف لم يصله بنحو العلم واليقين، وهذا ما يسمى عندهم بمسلك البراءة العقلية في قبال مسلك الاحتياط والاشتغال العقلي، وهو مسلك

مشهور الأصوليين المعروف بـ «مسلك قبح العقاب بلا بيان». وأما إذا قلنا إن دائرة حق الطاعة لله سبحانه أوسع من التكاليف المعلومة والمقطوعة، وإنما العقل يدرك أن الله تعالى حق الطاعة على عبده حتى في ما يرتبط بالتكاليف المشكوكة والمحتملة، فهنا مما لا ريب فيه أن العقل يحكم بوجوب الاحتياط والترك في كل مورد شككنا في جواز ارتكابه، أو الحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان عند الشك في الوجوب وعدمه. وهذا ما يسمّى عندهم بمسلك الاحتياط والاشتغال العقلي، وهو مسلك «حق الطاعة»

ويرى المصنّف (قدس سره) أن الصحيح هو أن دائرة حق الطاعة لله سبحانه وتعالى على عبده أوسع من التكاليف المعلومة. إذن لله تعالى حق الطاعة على عبده في امتثال كل تكليف، أعمّ من أن يكون معلوماً أو مشكوكاً، فإذا كان التكليف معلوماً فيجب الامتثال، وإذا كان مشكوكاً ومحتملاً فيجب الاحتياط.

ولكن الفرق بين التكاليف المعلومة والتكاليف المحتملة أن التكاليف المعلومة لا يمكن أن يأتي ترخيص من الشارع على خلافها، لأن حجّية القطع ذاتية، وهذا بخلافه في التكاليف المحتملة، فإن العقل يحكم بالاحتياط إزاء التكليف المحتمل إما بالفعل وأما بالترك، ما لم يأت ترخيص من قبل الشارع بعدم الاحتياط، وأما إذا ورد ترخيص من الشارع بعدم الاحتياط إزاء التكاليف المحتملة، فعندئذ يرتفع الحكم العقلي الأولي، ويصار إلى القاعدة العملية الثانوية، وهي البراءة الشرعية، التي سيأتي الحديث عنها.

والنتيجة التي يمكن التوصل إليها هي أن القاعدة العملية الأساسية في حالة الشك في التكليف هي الاحتياط، بمعنى أن المكلف إذا شك في فعل أنه جائز أو حرام، فالعقل يحكم بالاحتياط وعدم الارتكاب، وإذا شك في

وجوب فعل أو عدمه، فالعقل يحكم بوجود إتيانه، ويسمى هذا الوجوب بـ«أصالة الاحتياط» أو «أصالة الاشتغال»، ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا الوجوب العقلي في التكاليف المحتملة إلا بورود ترخيص من الشارع.

دليل المشهور ومناقشته

اتضح مما تقدّم مسلك المشهور، وهو الركون إلى البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان، أي أن العقل يدرك أن لا مسؤولية للمكلف إزاء التكاليف المحتملة، ومادام المكلف مأموناً من العقاب، فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط لا فعلاً ولا تركاً، وأما الدليل الذي يقيمونه على ذلك فهو استشهادهم باستقرار السيرة العقلانية، حيث نرى أن العلاقات القائمة بين الموالي والعبيد، قد استقرت على قبح معاقبة العبد على تكليف لم يصل إليه أو لم يعلم به، فلما كان الأمر في الأعراف العقلانية هكذا، فكذلك الحال في حقّ الله تعالى على عبّيده.

والجواب:

أولاً: إن معرفة قبح معاقبة العبد على تكليف محتمل، يلزمنا بالرجوع إلى معرفة حقّ الطاعة، والذي تقدّم الكلام عنه، فإن قلنا: إن دائرة حقّ الطاعة واسعة، بحيث تمتد لتشمل التكاليف المعلومة والمحتملة، فلا قبح في عقاب العبد على مخالفة التكليف المحتمل، وأما إذا قلنا: إن دائرة حقّ الطاعة ضيقة ومختصة بالتكاليف المعلومة، فيقبح ذلك، فالمسألة ترجع إلى تشخيص دائرة حقّ الطاعة.

ثانياً: إن هذا قياس مع الفارق؛ إذ في الأعراف العقلانية، وإن كان الأمر كذلك، وأنه يقبح على المولى أن يعاقب عبده على تكليف لم يبينه له أو لم يصله، إلا أن هذا مختصّ بالتكاليف المعلومة، ولا يستلزم من ذلك أن يكون حقّ الطاعة لله تعالى كذلك.

النتيجة: إن القاعدة الأولية هي أصالة الاحتياط.

أضواء على النص

✽ قوله (قدس سره): «يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع» أي إن إدراك حق إطاعة المولى عزّ وجلّ من مدركات العقل العملي، وليس من مدركات العقل النظري، وتفصيل البحث في هذا المجال موكول إلى دراسات أخرى، ولكن بنحو الإجمال: إن العقل النظري: هو ما يرتبط بالإدراك، وأن العقل العملي: هو ما يرتبط بما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل، وحقّ الطاعة يرتبط بجانب العقل العملي.

✽ قوله (قدس سره): «العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية» بمعنى أن العقل يدرك أن لا مسؤولية للمكلف إزاء التكاليف المحتملة والمشكوكة، لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه بالقطع واليقين.

✽ قوله (قدس سره): «وهذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعة لله تعالى كذلك أيضاً» أي يكون مختصاً بالتكاليف المعلومة.

٢. القاعدة العملية الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط. والسبب في هذا الانقلاب أننا علمنا عن طريق البيان الشرعي، أن الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تحتم الاحتياط على المكلف، بل يرضى بترك الاحتياط.

والدليل على ذلك نصوص شرعية متعددة، من أشهرها النص النبوي القائل: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، بل استدل ببعض الآيات على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. فإن الرسول يفهم كمثال على البيان والدليل، فتدل الآية على أنه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً بدلاً عن أصالة الاشتغال عقلاً.

وتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشك في الوجوب، وموارد الشك في الحرمة على السواء، لأن النص النبوي مطلق، ويسمى الشك في الوجوب بـ «الشبهة الوجوبية» والشك في الحرمة بـ «الشبهة التحريمية» كما تشمل القاعدة أيضاً الشك مهما كان سببه. ولأجل هذا نتمسك بالبراءة إذا شكنا في التكليف، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف أو من عدم العلم بتحقيق موضوعه، ومثال الأول شكنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، ويسمى بالشبهة الحكمية.

٢٩٨.....شرح الحلقة الأولى

ومثال الثاني: شكنا في وجوب الحج؛ لعدم العلم بتوفر الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع. وإن شئت قلت: إن المكلف في الشبهة الحكمية يشك في الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشك في المفعول، وكل منهما مجرى للبراءة شرعاً.

الشرح

اتضح مما سبق أن القاعدة العملية الأولية هي وجوب الاحتياط وأصالة الاشتغال فيما يرتبط بالتكاليف المحتملة، وذلك لسعة دائرة حق الطاعة، في قبال المشهور الذي ذهب إلى البراءة العقلية وهو أن حق الطاعة لله تعالى إنما يختص بالتكاليف المعلومة ولا يشمل ما عداها.

وكذلك اتضح عدم معقولية ورود ترخيص من المولى على خلاف التكاليف المعلومة والمقطوعة، لأن حجية القطع ذاتية، ولكن ورود ترخيص من الشارع فيما يرتبط بالتكاليف المحتملة مما يمكن تعقله، وذلك لأن حكم العقل بحق الطاعة لله تعالى على عبده في دائرة التكاليف المحتملة إنما هو حكم تعليلي لا تنجيزي، بمعنى: أن العقل يحكم بحق الطاعة لله على عبده في التكاليف المحتملة إذا لم يرد ترخيص من الشارع بارتكاب التكليف المحتمل، وأما إذا ورد إذن وترخيص من الشارع في ترك الاحتياط العقلي، أي ارتكاب التكاليف المحتملة أعم من الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية، فعندئذ تنقلب القاعدة العملية الأولية إلى القاعدة العملية الثانوية، وهذا ما يسمّى بـ«البراءة الشرعية».

وفي ضوء هذا يتضح الفرق بين مسلك المصنّف (قدس سره) ومسلك المشهور من الأصوليين، فعلى مسلك المصنّف: تكون البراءة الشرعية رافعة لموضوع الاحتياط العقلي والاشتغال العقلي، وأما على مسلك المشهور: تكون البراءة الشرعية موافقة مضموناً للبراءة العقلية. وبيان الثمرات المترتبة على هذين المسلكين موكول إلى الحلقة الثانية والثالثة.

سبب الانقلاب

والسبب في هذا الانقلاب: هو أننا علمنا عن طريق الدليل الشرعي (الكتاب والسنة) أن الشارع يرضى بترك الاحتياط العقلي في ما يرتبط بالتكاليف المحتملة، وعدم التحفظ إزاءها.

أدلة البراءة الشرعية

استُدلّ لإثبات البراءة الشرعية (القاعدة العملية الثانوية) بالكتاب والسنة، وقد ذكر المصنّف (قدس سره) هنا دليلاً قرآنياً وآخر روائياً للاستدلال على البراءة الشرعية:

الدليل القرآني:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الآية المباركة على البراءة الشرعية: إن المراد من الرسول هنا كمثل على البيان والدليل، فيكون مفاد الآية: وما كنا معذّبين حتى نبعث بياناً ودليلاً.

وعليه فإذا لم يصل البيان من الله تعالى إلى المكلف، فلا يعذب، وهذا معناه عدم اشتغال الذمة، وهو البراءة الشرعية.

الدليل الروائي:

النصّ النبوي القائل: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا لَا يَعْلَمُونَ»^(٢). وتقريب الاستدلال: إن المكلف إذا لم يكن يعلم حكم الواقعة، يكون مرفوعاً عنه.

(١) سورة الإسراء: ١٥ .

(٢) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج ١٥، ص ٣٦٩، كتاب الجهاد، الباب ٥٦، باب جملة ما عفي عنه، الحديث ٢٠٧٦٩.

شمولية أصالة البراءة للشبهة الحكمية والموضوعية:

تشمل أصالة البراءة (القاعدة العملية الثانوية) موارد الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية.

أما الشبهة الحكمية فهي على نحوين:

الشبهة الوجوبية: أن يكون الشك في الوجوب وعدمه، كما لو شك في وجوب صلاة العيد في زمن الغيبة أو عدم وجوبها.

الشبهة التحريمية: أن يكون الشك في التحريم وعدمه، كما لو شك في حرمة التدخين وعدمه.

وأصالة البراءة الشرعية تجري في الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية على حد سواء؛ إذ النصّ النبويّ مطلق، وعليه فحديث الرفع يجيز الترك عند الشك في الوجوب وعدمه، ويجيز الارتكاب عند الشك في التحريم وعدمه.

وهذا معناه جريان أصالة البراءة عند الشك في أصل الجعل الذي هو

الشبهة الحكمية بنحوها الوجوبية والتحريمية.

وأما الشبهة الموضوعية: هو أن يكون الشك في المفعول لا في الجعل، أي الشك في صيرورة الحكم فعلياً بتحقق موضوعه أو عدم تحققه، فيكون الشك في تحقق موضوع الحكم الذي يصير الحكم فعلياً، من قبيل علمنا بوجوب الحج ولكن نشك في حصول الاستطاعة التي تحقّق فعليّة وجوب الحج، فمثل هذا الشكّ يكون مجرى لأصالة البراءة.

والمحصل: أن البراءة الشرعية تجري في الشبهات الحكمية - سواء أكانت

وجوبية أم تحريمية - وفي الشبهات الموضوعية.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «لأنّ النصّ النبويّ مطلق» تقدّم بيان معنى الإطلاق

وهو عدم ذكر القيد في الكلام، والنصّ النبويّ لم يقيد بالشبهة الوجوبية أو

الشبهة التحريمية، فنستفيد الإطلاق.

✽ قوله (قدس سره): «سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف» أي شك في الجعل (الشبهة الحكمية بقسميها) «أو من عدم العلم بتحقق موضوعه» أي شك في تحقق المجعول (الشبهة الموضوعية). فسواء كان الشك في أصل الجعل أو المجعول، يكون مجرى لأصالة البراءة.

٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

تمهيد

قد تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكة، وقد تشك في سفره، لكنك تعلم على أي حال أن أحد أخويك (الأكبر أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكة، وقد تشك في سفرهما معاً ولا تدري، هل سافر واحد منهما إلى مكة أو لا؟ فهذه حالات ثلاث، ويطلق على الحالة الأولى اسم «العلم التفصيلي» لأنك في الحالة الأولى تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكة، وليس لديك في هذه الحقيقة أي تردد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً.

ويطلق على الحالة الثانية اسم «العلم الإجمالي»، لأنك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء. فعنصر الوضوح يتمثل في علمك بأن أحد أخويك قد سافر فعلاً، فأنت لا تشك في هذه الحقيقة، وعنصر الخفاء والغموض يتمثل في شكك وترددك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تسمى هذه الحالة بـ«العلم الإجمالي» فهي علم لأنك لا تشك في سفر أحد أخويك، وهي إجمال وشك، لأنك لا تدري أي أخويك قد سافر.

ويسمى كل من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر طرفاً للعلم الإجمالي، لأنك تعلم أن أحدهما - لا على سبيل التعيين - قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغة لغوية تمثل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسي بكلا عنصريه هي «إما وإما»؛ إذ تقول في المثال المتقدم: «سافر إما أخي الأكبر وإما أخي الأصغر» فإن جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردد الذي تصوّره كلمة «إما» يمثل عنصر الخفاء والشك. وكلما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل، دل ذلك

على وجود علم إجمالي في نفوسنا.

ويطلق على الحالة الثالثة اسم «الشك الابتدائي» أو «البدوي» أو «السادج» وهو شك محض غير ممتزج بأي لون من العلم، ويسمى بالشك الابتدائي أو البدوي تمييزاً له عن الشك في طرف العلم الإجمالي، لأن الشك في طرف العلم الإجمالي يوجد نتيجة للعلم نفسه، فأنت تشك في أن المسافر هل هو أخوك الأكبر أو الأصغر؛ نتيجة لعلمك بأن أحدهما - لا على التعيين - قد سافر حتماً، وأما الشك في الحالة الثالثة فيوجد بصورة ابتدائية دون علم مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكاً ناتجاً عن العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائي غير مقترن بالعلم الإجمالي.

وهذه الأمثلة كلها من الشبهة الحكمية، ونفس الأمثلة يمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعية فتكون تارة عالماً تفصيلاً بوقوع قطرة دم في هذا الإناء، وأخرى عالماً إجمالاً بوقوعها في أحد إناءين، وثالثة شاكاً في أصل وقوعها شكاً بدوياً.

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العلمية الأساسية، نتحدث عن الحالة الثالثة أي حالة الشك البدوي الذي لم يقترن بالعلم الإجمالي. والآن ندرس حالة الشك الناتج عن العلم الإجمالي أي الشك في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة، وهذا يعني أننا درسنا الشك بصورته السادجة، وندرسه الآن بعد أن نضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشك البدوي أو لا ؟

الشرح

هذا البحث مرتبط بالبحث المتقدم، ويسمى في كلمات الأصوليين بـ«العلم الإجمالي» وتعبير المصنّف قاعدة منجزية العلم الإجمالي. إذا واجه المكلف حكماً شرعياً فهو لا يخلو من حالات ثلاث: الحالة الأولى: أن يكون له علم تفصيلي بالحكم الشرعي (الأحكام الخمسة من الوجوب والحرمة والاستحباب والكره والإباحة بالمعنى الأخص) فإذا علم بوجوب صلاة العيد في زمان الغيبة، فعلمه بالوجوب يسمى «علماً تفصيلياً»، والعلم حجّة؛ لما تقدّم في مبحث حجّة القطع، وأن حجّيته ذاتية.

الحالة الثانية: أن يكون شاكاً في ثبوت الحكم الشرعي (الشك في الجعل) كما لو شكّ في وجوب صلاة العيد في زمان الغيبة، أو شكّ في حرمة التدخين، فإنّ مثل هذا الشكّ - كما تقدّم - يكون مجرى لأصالة البراءة الشرعية، ويسمى هذا النحو من الشكّ بـ«الشك الابتدائي» أو «الشك البدوي» لأنه غير مقرون بالعلم، وهذه الحالة كانت مورد كلامنا في القاعدة العملية الثانية.

الحالة الثالثة: وهي حالة جمعت بين الحالة الأولى والحالة الثانية، فهي علم تفصيلي من جهة، وهي شكّ بدويّ من جهة أخرى، وهذه الحالة تسمى بـ«العلم الإجمالي».

ومثاله: العلم بوجوب صلاة ما عند زوال الشمس من يوم الجمعة، إما صلاة الظهر، وإما صلاة الجمعة، لا أنهما واجبان معاً، لأنه خلاف العلم التفصيلي بوجوب خمس صلوات في اليوم والليل، فيحصل للمكلف في هذه

الحالة علم إجمالي، إما وجوب صلاة الظهر، وإما وجوب صلاة الجمعة. وكلامنا سيكون في الحالة الثالثة دون الأولى والثانية، أما الحالة الأولى فيها يثبت المطلوب، وأما الحالة الثانية فقد تقدّم الكلام عنها في بحث القاعدة العملية الثانوية.

ويسمى كلُّ من صلاة الظهر وصلاة الجمعة «طرفي» العلم الإجمالي، لأننا نعلم بوجود أحدهما لا على سبيل التعيين؛ للتردّد بينهما حسب الظاهر، وإن كان في الواقع أحدهما هو المعين.

ثم إن أفضل صيغة لغوية للتعبير عن العلم الإجمالي، هي: «إمّا، وإمّا» فالمكلف يعلم بوجوب الصلاة عليه عند زوال يوم الجمعة، وهذا هو جانب الإثبات، ولكن إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة، فيمثّل جانب التردد. إذن: الضابط في تحقّق العلم الإجمالي هو جانب الإثبات، وتحقق جانب التردد بـ«إمّا وإمّا»، فإذا تحققت هذه الصيغة فيتحقّق العلم الإجمالي.

تصوير العلم الإجمالي في الشبهة الموضوعية

ما تقدّم من أمثلة في الحالات الثلاث إنما كانت كلّها من الشبهة الحكمية بنحوها الوجوبية والتحريرية، وهنا نريد تصوير الحالات الثلاث في الشبهة الموضوعية:

الحالة الأولى: العلم التفصيلي، كما لو علم المكلف بوقوع قطرة من الدم في الإناء.

الحالة الثانية: الشك البدوي، كما لو شكّ في أصل وقوع قطرة الدم في أحد الإناءين.

الحالة الثالثة: العلم الإجمالي، كما لو علم بوقوع قطرة الدم في أحد الإناءين، ولكن لا يعلم الإناء الذي وقعت فيه قطرة الدم تعييناً.

بعد بيان هذه الأمثلة نتساءل: هل العلم الإجمالي بالحكم يكون مجرى

لأصالة البراءة الشرعية كما هو الحال في الشك البدوي، أم أن العلم الإجمالي يكون منجزاً وملحقاً بحجية القطع كالعلم التفصيلي؟

بعبارة أخرى: هل تجري أصالة البراءة الشرعية في الشبهات البدوية المقرونة بالعلم الإجمالي، أم أنها تختص بالشبهات البدوية غير المقرونة بالعلم الإجمالي؟

وبعبارة ثالثة: هل تجري البراءة الشرعية في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟

هذا كله سوف نتوفّر عليه في البحث اللاحق «منجزية العلم الإجمالي».

أضواء على النص

✽ قوله (قدس سره): «تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكة» وهي الحالة الأولى: العلم التفصيلي، «وقد تشكّ في سفره، لكنك تعلم على أيّ حال أن أحد أخويك - الأكبر أو الأصغر - قد سافر فعلاً إلى مكة» وهي الحالة الثالثة: العلم الإجمالي، «وقد تشكّ في سفرهما معاً» وهي الحالة الثانية: الشكّ البدوي.

✽ قوله (قدس سره): «فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثّل عنصر الوضوح والعلم» وهو وضوح السفر في المثال، وجانب التردد الذي تصوّره كلمة «إما» يمثّل عنصر الخفاء والشكّ.

منجزية العلم الإجمالي

وعلى ضوء ما سبق، يمكننا تحليل العلم الإجمالي إلى علم بأحد الأمرين، وشك في هذا، وشك في ذلك.

ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين (صلاة الظهر أو صلاة الجمعة) ونشك في وجوب الظهر كما نشك في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين - بوصفه علماً - تشمله قاعدة حجية القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً (الظهر والجمعة) لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجة عقلاً في جميع الأحوال، سواء كان إجمالياً أو تفصيلاً.

ويؤمن الرأى الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجية للعلم بأحد الأمرين فحسب، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه أيضاً، واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته، وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وأما كل واحد من طريفي العلم الإجمالي - أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده - فهو تكليف مشكوك، وليس معلوماً.

وقد يبدو لأول وهلة أن بالإمكان أن تشمله القاعدة العملية الثانوية، أي أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوك، لأن كلا من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكن الرأي السائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي، بدليل أن شمولها لكلا الطرفين معاً، يؤدي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة، وجواز تركهما معاً. وهذا يتعارض مع حجّية القطع بوجوب أحد الأمرين، لأن حجّية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير. فلو حكم الشارع بالبراءة في كل من الطرفين؛ لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدم.

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر - وإن لم يؤدّ إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً - لكنه غير ممكن أيضاً، لأننا نتساءل حينئذ أيّ الطرفين نفترض شمول القاعدة له، ونرجّحه على الآخر، وسوف نجد أننا لا نملك مبرراً لترجيح أيّ من الطرفين على الآخر، لأن صلة القاعدة بهما واحدة.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة) لأيّ واحد من الطرفين، ويعني هذا أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط، ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله.

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشك البدوي والشك الناتج عن العلم الإجمالي، فالأول يدخل في نطاق القاعدة الثانوية، وهي أصالة البراءة، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأولية، وهي أصالة الاحتياط.

وفي ضوء ذلك نعرف أن الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الإجمالي هو الإتيان بكلا الطرفين - أي الظهر والجمعة في المثال السابق - ، لأن كلا

٣١٠.....شرح الحلقة الأولى

منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط.

ويطلق في علم الأصول على الإتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقة القطعية» لأن المكلف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنه وافق تكليف المولى، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم «المخالفة القطعية». وأما الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقة الاحتمالية» و«المخالفة الاحتمالية» لأن المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى، ويحتمل أنه خالفه.

الشرح

في ضوء ما سبق: إذا حللنا هذا العلم الإجمالي نجده يتألف من علم تفصيلي ومن شك بدوي، أما العلم التفصيلي فهو العلم بوجوب صلاة ما، وأما الشك البدوي فهو الشك بوجوب إحدى الصلاتين، إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة، ولكنه ليس شكاً بدوياً خالصاً وإنما هو شك مقرون بالعلم. فالعلم الإجمالي هو تفصيل ووضوح من جهة العلم بوجوب صلاة ما، وهو إجمال وعدم وضوح من جهة التردد بين إحدى الصلاتين. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي علم مقرون بشك، وشك مقرون بعلم.

ومن هنا يمكن لحاظ حيثيتين للعلم الإجمالي:

الأولى: العلم بالجامع.

الثانية: شك بعدد أطراف العلم الإجمالي.

الحيثية الأولى: العلم بالجامع

مما لا ريب فيه أن العلم بالجامع حجة ومنجز، فيكون مصداقاً لقاعدة حجية القطع، والقطع حجيته ذاتية، وعليه فلا يمكن ترك الطرفين معاً (الظهر والجمعة)؛ لأنه يؤدي إلى مخالفة التكليف المعلوم بالإجمال، وهو وجوب صلاة ما.

ومن هنا يتضح أنه لا فرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي من هذه الجهة، فكما لا يعقل الترخيص على خلاف المعلوم بالتفصيل، كذلك لا يعقل الترخيص في ترك جميع أطراف العلم الإجمالي، لأنه يؤدي إلى المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال.

وهذا ما يسمى بـ«لزوم المخالفة القطعية» لأنه ترك لكلا الطرفين،
والعقل يحكم بعدم جواز مثل هذه المخالفة.

الحيثية الثانية: الشك بعدد أطراف العلم الإجمالي

لا يمكن أن يكون الشك في أطراف العلم الإجمالي مشمولاً للقاعدة
العملية الثانوية (البراءة الشرعية) وبيان ذلك يمكن من خلال تصوير حالتين:
الأولى: أن يقال بجرى القاعدة العملية الثانوية (البراءة الشرعية) في كل
طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ لأن المفروض أن صلاة الظهر بما هي طرف
للعلم الإجمالي مشكوكة، وأن صلاة الجمعة بما هي طرف للعلم الإجمالي أيضاً
مشكوكة، فيكون كل طرف من أطراف العلم الإجمالي مجرى لأصالة البراءة
الشرعية.

إلا أن هذا الكلام لا يقبله المشهور من الأصوليين، لأن جريان البراءة
الشرعية في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي، يلزم منه المخالفة القطعية
لذلك المعلوم بالإجمال، وقد تقدّم في الحيثية الأولى استحالة صدور ترخيص
من الشارع في جميع الأطراف، لأنه يؤدّي إلى المخالفة القطعية.
إذن لا يمكن إجراء أصالة البراءة في جميع الأطراف.

الثانية: أن يقال: لا نجري البراءة في جميع الأطراف ليلزم محذور المخالفة
القطعية، وإنما نجري البراءة في طرف دون الطرف الآخر، فنجري البراءة عن صلاة
الظهر ونأتي بصلاة الجمعة، أو العكس، وعليه فلا تلزم المخالفة القطعية، نعم لم
يتحقق من المكلف موافقة قطعية، وإنما الذي تحقّق منه موافقة احتمالية.

ولكن يقال في الجواب: إن هذا وإن كان ممكناً، وذلك بأن نجري البراءة
في أحد الطرفين دون الآخر، ولكن إجراء البراءة في طرف دون الطرف
الآخر يلزم منه الترجيح بلا مرجح، وقد ذكروا في محله أن الترجيح بلا
مرجح، إما أنه غير معقول، وإما أنه غير عقلائي؛ للزوم اللغوية والعبث منه.

إذن لا يمكن إجراء البراءة الشرعية في كلا الطرفين؛ للزوم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، وكذلك لا يمكن إجراؤها في أحدهما دون الآخر؛ للزوم الترجيح بلا مرجح.

جريان أصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي

لما لم يكن بالإمكان إجراء البراءة (القاعدة العملية الثانوية) في أطراف العلم الإجمالي، تعيّن كون أطراف العلم الإجمالي مصداقاً لجريان أصالة الاحتياط والاشتغال (القاعدة العملية الأولية). ومعنى ذلك هو وجوب الموافقة القطعية.

إذن يجب على المكلف الإتيان بكلا الطرفين معاً، وهذا ما يسمّى في كلماتهم بوجوب الموافقة الواقعية.

الفرق بين الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي

بناء على مسلك المصنّف يكون الشك البدوي مورداً لجريان البراءة الشرعية (القاعدة العملية الثانوية) وأما الشك المقرون بالعلم الإجمالي فلا يكون مشمولاً للقاعدة العملية الثانوية، وإنما يكون مشمولاً للقاعدة الأساسية الأولية، وهي أصالة الاشتغال وأصالة الاحتياط العقلي. ومن هنا على المكلف الإتيان بجميع أطراف العلم الإجمالي، وهو معنى الموافقة القطعية.

خلاصة البحث

إنّ أطراف العلم الإجمالي غير مشمولة للقاعدة العملية الثانوية، وإنما هي - وإن كانت مشكوكة - مجرى للقاعدة العملية الأولية الأساسية، وهي أصالة الاحتياط والاشتغال العقلي. ثم إنّ هنا اصطلاحات ثلاثة:

الأول: الموافقة القطعية: وهو أنه يأتي المكلف بجميع الأطراف، فيعلم - بالعلم القطعي - أنه قد أتى بالجامع والمعلوم إجمالاً.

الثاني: حرمة المخالفة القطعية: وهو أن يترك المكلف جميع الأطراف، فيعلم - قطعاً - أنه قد خالف الواجب.

الثالث: الموافقة الاحتمالية: وهو أن يأتي المكلف بأحد الطرفين دون الآخر، فيصدق على المكلف عند إتيانه بأحد الأطراف دون الآخر أنه قد جاء بالموافقة الاحتمالية، وخالف مخالفة احتمالية بترك الطرف الآخر. إذن:

الإتيان بجميع الأطراف = موافقة قطعية.

ترك جميع الأطراف = مخالفة قطعية.

الإتيان بأحد الأطراف دون الآخر = احتمال الموافقة واحتمال المخالفة.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك» أي لأجل وجود القطع بوجوب أحد الأمرين.

* قوله (قدس سره): «لأن حجبة هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقل تقدير» فلا يجوز تركهما معاً؛ للزوم المخالفة القطعية، ولزوم الإتيان بأحدهما على أقل تقدير لئلا يتحقق تركهما معاً.

* قوله (قدس سره): «ويحتمل أنه خالفه» أي خالف تكليف المولى الواقعي، لأن المفروض أنه لا يعلم الواجب في الواقع هل هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، فإن أتى بصلاة الظهر، ولم يأت بصلاة الجمعة، فيحتمل أنه طابق الواقع، ويحتمل أنه خالف الواقع، لأن الواقع إن كان وجوب صلاة الظهر فقد أتى بها، وإن كان هو وجوب صلاة الجمعة، فهو لم يأت بها.

انحلال العلم الإجمالي

إذا وجدت كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجساً، وقد يكون أحدهما نجساً فقط، ولكنك تعلم على أي حال بأنهما ليسا طاهرين معاً، فبنشأ في نفسك علم إجمالي بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، فإذا اتفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسة في أحد الكأسين، وعلمت أن هذا الكأس المعين نجس، فسوف يزول علمك الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي، لأنك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعين لا تعلم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعين علماً تفصيلياً، وتشك في نجاسة الآخر. لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبّر عن العلم الإجمالي «إما وإما»، فلا يمكنك أن تقول: «إما هذا نجس أو ذاك» بل هذا نجس جزمًا، وذاك لا تدري بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك في العرف الأصولي بـ«انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشك البدوي في الآخر» لأن نجاسة ذلك الكأس المعين أصبحت معلومة بالتفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكة شكاً ابتدائياً بعد أن زال العلم الإجمالي، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجية، وتجري بالنسبة إلى الشك الابتدائي أصالة البراءة أي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشك الابتدائي.

الشرح

ذكرت عدة طرق لانحلال العلم الإجمالي بعد انعقاده، بعضها: انحلال حقيقي، وبعضها الآخر انحلال حكمي أو انحلال تعبدي، إلى غير ذلك من الأقسام كما سيأتي بيانها في الحلقة الثانية والثالثة.

ولكن المصنّف (قدس سره) تعرّض لذكر حالة واحدة لانحلال العلم الإجمالي بعد انعقاده، وتوضيحها:

لو فرضنا أنّ المكلف علم بوقوع نجاسة في أحد إناءين، ولا يعلم تعييناً أنّها وقعت في الإناء «ألف» أو في الإناء «باء»، فهنا يتشكّل علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءين، وفي هذه الحالة لا يمكن الاستفادة من الماء الموجود في هذين الإناءين للوضوء مثلاً؛ إذ كل واحد منهما يحتمل وقوع النجاسة فيه، فيكون مشمولاً لقاعدة الاحتياط العقلي، ولكن لو قامت بيّنة، أو أنّ المكلف علم - بأيّ طريق كان - أنّ النجاسة قد وقعت في الإناء «ألف»، فهنا ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بنجاسة أحد الطرفين، وهو الإناء «ألف»، وشكّ بدوي في الطرف الآخر وهو الإناء «باء»، فيجري البراءة في الإناء «باء» لأنّه شكّ بدوي غير مقرون بعلم إجمالي.

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن نطبّق هنا تلك الصيغة اللغوية التي ذكرناها كضابطة تعبّر عن العلم الإجمالي وهي قولنا: «إمّا، وإمّا»، لأنّه بعد قيام البيّنة أو علم المكلف بنجاسة الإناء «ألف» لا يستطيع أن يقول: أنا أعلم إجمالاً إمّا بنجاسة الإناء «ألف» وإمّا بنجاسة الإناء «باء»، فإنّ مثل هذا التردد غير صحيح، لعلمه التفصيلي بنجاسة أحدهما وشكّه بنجاسة الآخر.

إذن من الطرق التي تؤدّي إلى انحلال العلم الإجمالي بعد انعقاده: تحوّل

العلم بالجامع إلى علم بأحد الطرفين بخصوصه، فإذا تحوّل ذلك الجامع إلى علم بخصوص أحد الطرفين فحينئذ يصبح الطرف الآخر مشكوكاً شكّاً بدوياً، فيكون مجرى لأصالة البراءة الشرعية، أي القاعدة العملية الثانوية.

موارد التردد

عرفنا أن الشك إذا كان بدوياً، حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي، حكمت فيه القاعدة العملية الأولية.

وقد يخفى أحياناً نوع الشك، فلا يُعلم أهو من الشك الابتدائي أو من الشك المقترن بالعلم الإجمالي - أو «النتاج عنه» بتعبير آخر -؟ ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يسميها الأصوليون، وهي أن يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاء كالصلاة، ونعلم باشمال العملية على تسعة أجزاء معينة، ونشك في اشتمالها على جزء عاشر، ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملي، فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب، لكي يكون مؤدياً للواجب على كل تقدير، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها، ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال، يمثل كل منهما اتجاهاً في تفسير الموقف، فأحد الاتجاهين يقول بوجوب الاحتياط؛ تطبيقاً للقاعدة العملية الأولية، لأن الشك في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركباً ما، ولا يدري أهو المركب من تسعة أو المركب من عشرة، أي من تلك التسعة بإضافة واحد؟

والاتجاه الآخر يطبق على الشك في وجوب العاشر القاعدة العملية

الثانوية بوصفه شكاً ابتدائياً غير مقترن بالعلم الإجمالي، لأن ذلك العلم الإجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتجاه الأول، منحلّ بعلم تفصيلي، وهو علم المكلف بوجوب التسعة على أيّ حال، لأنها واجبة سواء كان معها جزء عاشر أو لا. فهذا العلم التفصيلي يؤدي إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبّر عن العلم الإجمالي، فلا يمكن القول بأننا نعلم إما بوجوب التسعة أو بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أيّ حال ونشكّ في وجوب العاشر.

وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي، فتجري البراءة.

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشك في دخولها ضمن نطاق الواجب، كما ذكرناه.

الشرح

اتضح أن الشك الابتدائي مجرى للقاعدة العملية الثانوية، وأن الشكّ الناتج عن العلم الإجمالي مجرى للقاعدة العملية الأساسية، وهي أصالة الاحتياط، ولكن هناك بعض الصور التي يخفى فيها نوع الشك، فلا يعلم أهو شكّ بدوي حتى يكون مجرى لأصالة البراءة، أو شكّ مقرون بالعلم الإجمالي حتى يكون مجرى لأصالة الاحتياط.

فهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن نعلم بكون الشك شكاً بدوياً، فلا ريب في جريان القاعدة العملية الثانوية، وهي أصالة البراءة.

الصورة الثانية: أن نعلم بكون الشك شكاً مقروناً بالعلم الإجمالي أو ناتجاً عنه، فيكون مشمولاً للقاعدة الأولية الأساسية، وهي أصالة الاشتغال والاحتياط العقلي.

الصورة الثالثة: أن نشك بكون الشك هو من قبيل الصورة الأولى فيشملها حكمها، أو من قبيل الصورة الثانية فيشملها حكمها.

والصورة الأخيرة هي من قبيل مسألة «دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر»، وهي أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة ونعلم باشمال العملية على تسعة أجزاء معيّنة، ونشكّ في اشتمالها على جزء عاشر، مع عدم وجود دليل على النفي أو الإثبات.

أقسام الأقلّ والأكثر

وقد قسّموا الأقلّ والأكثر إلى قسمين:

القسم الأول: الأقل والأكثر الارتباطيين: وهي تلك الواجبات المركبة من أجزاء متعددة، بحيث تكون الأجزاء التي يتكوّن منها ذلك الواجب المركب مترابطة فيما بينها، كما لو شككنا في أنّ أجزاء الصلاة تسعة أو عشرة، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

القسم الثاني: الأقل والأكثر غير الارتباطيين: وهي تلك الواجبات التي لا يكون فيما بينها ارتباط، كما لو شكّ المكلف أن بعهدته عدة واجبات مستقلة أو واجب واحد.

وهنا ذهب الأصوليون إلى أن الشك إذا كان بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين (الاستقلاليين) فيكون الأقل معلوماً بالعلم التفصيلي، والأكثر مشكوكاً شكاً بدوياً، فنجري أصالة البراءة عن الزائد^(١).

وبهذا يتضح أن القسم الأول (الأقل والأكثر الارتباطيين) هو محلّ البحث.

تحرير مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين والأقوال فيها

من المعلوم أن الصلاة عبارة عن واجب مركّب من أجزاء مترابطة فيما بينها، فلو كانت أجزاء الصلاة تسعة، وشككنا بوجود جزء عاشر للصلاة، فهل الشك في الجزء العاشر شك بدوي أم هو شكّ مقرون بالعلم الإجمالي؟ إن وجد دليل يثبت أو ينفي، عملنا به، وإنما الكلام في فقدان الدليل نفيّاً أو إثباتاً، وفي هذه الحالة ننتقل إلى النوع الثاني من العناصر المشتركة، وهي الأصول العملية.

وجد اتجاهان للأصوليين:

الاتجاه الأول: يرى أن هذا الشكّ ملحق بالشكّ المقرون بالعلم الإجمالي، فيجب فيه الاحتياط، لأنّ المكلف يعلم أن في ذمّته واجباً مركباً، ولما كان

(١) لم يتعرض المصنّف (قدس سره) لهذه المسألة، وإنما هي موكولة إلى الحلقة الثانية.

الشك شكاً في المكلف به، وفي مقام الامتثال، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال والاحتياط العقلي، وبعبارة أخرى: يتشكّل علم إجمالي في نفس المكلف أو الفقيه أن في عهده واجباً إما هو مركّب من تسعة أجزاء أو مركّب من عشرة، وبمقتضى وجوب الموافقة القطعية يجب على المكلف أن يأتي بالعاشر، لكي يخرج عن عهدة التكليف يقيناً.

الاتجاه الثاني: يرى أن هذا الشك ملحق بالشك البدوي، فتجري فيه أصالة البراءة، لأن العلم الإجمالي ينحلّ إلى علم تفصيلي بوجوب الأجزاء التسعة، وشكّ بدوي في الجزء العاشر، بالنحو الذي تقدّم في مسألة انحلال العلم الإجمالي، أي إن العلم الإجمالي وإن تشكّل صورة إلا أنه منحلّ بعلم تفصيلي بوجوب التسعة، وشكّ بدوي في العاشر، والمكلف يعلم بوجوب التسعة عليه قطعاً، ولكّنه يشك في دخول العاشر في ضمنها شكاً بدوياً، فيكون مجرى لأصالة البراءة الشرعية.

مختار المصنّف (قدس سره)

والصحيح هو الاتجاه الثاني، وتفصيله موكول إلى دراسات أعلى من هذه الحلقة.

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالأصل الأول من الأصول العملية، وهو أصالة البراءة الشرعية.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «ففي هذه الحالة» أي في حالة عدم وجود دليل على النفي والإثبات.

* قوله (قدس سره): «لكي يكون مؤدياً للواجب على كل تقدير» لأنّه إن كان الواجب تسعة أجزاء فقد أتى بها، وإن كان عشرة فقد أتى بها أيضاً.

٤. الاستصحاب

على ضوء ما سبق نعرف: أن أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي. ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة، وهو ما يُطلق عليه الأصوليون اسم «الاستصحاب».

ومعنى الاستصحاب: حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان على يقين منه، ثم شكَّ في بقاءه. ومثاله: أنا على يقين من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجس، نشكَّ في بقاء طهارته، لأننا لا نعلم أن الماء هل يتنجس بإصابة المتنجس له أو لا؟ والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدم.

ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة نتصرّف فعلاً كما إذا كانت الطهارة باقية، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً، وهكذا.

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق (عليه السلام) في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشك».

ونستخلص من ذلك: أن كل حالة من الشك البدوي يتوفر فيها القطع بشيء أولاً، والشك في بقاءه ثانياً، يجري فيها الاستصحاب.

الشرح

يعدّ البحث في الاستصحاب بحثاً ذا أهمية كبيرة في علم الأصول.
الاستصحاب: هو حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء
كان على يقين منه ثم شكّ في بقاءه.

بيانه: لو فرض أنّ المكلف كان على يقين سابق بحكم من الأحكام أو
بموضوع من الموضوعات، ثم شكّ في بقاء ذلك المتيقن، فإنّ وظيفة المكلف
هنا هو الالتزام ببقاء الحالة السابقة من الناحية العملية، كما هو لسان الأدلّة
الشرعية الصادرة من الشارع المقدس.

مثاله: إذا كان المكلف على يقين من طهارته الوضوئية، ثم شكّ في
صدور حدث وناقض لطهارته، ففي مثل هذه الحالة يحكم الشارع على
المكلف بأن يلتزم الحالة السابقة من الناحية العملية، وهي الطهارة وترتيب
الآثار المطلوبة عليها، كالدخول في الصلاة ومسّ القرآن الكريم، أي أنّ
المكلف يفترض أنّ الحالة السابقة باقية، ويرتّب عليها جميع الآثار التابعة
للطهارة، ولا يعتني بحالة الشك اللاحقة.

والمراد من الالتزام العملي بالحالة السابقة هو ترتيب الآثار كما لو كانت
الحالة السابقة باقية، وعدم الاعتناء بالشك من الناحية العملية، وإن كان
الشكّ من الناحية الوجدانية والنفسية باقياً، ولكن الشارع حكم على المكلف
من الناحية العملية بالالتزام بالحالة السابقة وترتيب الآثار.

بعبارة أخرى: إنّ المكلف إذا كان على يقين سابق من وضوئه، ثم شكّ
في انتقاضه، فإن قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشك» معناه التزام الحالة
السابقة من الناحية العملية وعدم الاعتناء بالشكّ اللاحق، وليس المراد منه

أنه أنت الآن على يقين من الوضوء وجداناً؛ لأنّ المكلف من الناحية الوجدانية شك في بقاء وضوئه أو انتقاضه.

أدلة الاستصحاب

اختلف الأصوليون في بيان مدرك ومستند الاستصحاب أهو الدليل الشرعي، أم الدليل العقلي، أم السيرة العقلائية؟
بناء على الاختصار الذي سلكه المصنّف (قدس سره) في هذه الحلقة، قال:
والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق (عليه السلام) في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشك»^(١) عملاً، أي من الناحية العملية إذا كنت على يقين سابق وشككت في ارتفاع تلك الحالة السابقة، فلا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

وبهذا يتّضح فرق الاستصحاب عن أصالة البراءة، فإن أصالة البراءة إنما تجري في الشك البدوي، لأن الشك البدوي ليس له حالة سابقة، بخلاف الاستصحاب فإن الشك اللاحق في الاستصحاب يكون مسبوقاً بيقين سابق.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «كما إذا كانت الطهارة باقية» أي: يُلغى الشك من الناحية العملية ولا يُعتنى به، وإن كان الشك من الناحية الوجدانية والنفسية باقياً.

(١) تهذيب الأحكام: ج ١، ص ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

الحالة السابقة المتيقنة

عرفنا أن وجود حالة سابقة متيقنة شرط أساسي لجريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكماً عاماً، نعلم يجعل الشارع له، وثبوته في العالم التشريعي، ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدى امتداده في عالمه التشريعي، فتكون الشبهة حكمية، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجس له، ويسمى بالاستصحاب الحكمي.

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكويني، نعلم بوجوده سابقاً، ولا ندري باستمراره، وهو موضوع للحكم الشرعي، فتكون الشبهة موضوعية، ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم.

ومثاله: استصحاب عدالة الإمام الذي يُشك في طرو فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي يُشك في طرو المطهر عليه. ويسمى بالاستصحاب الموضوعي لأنه استصحاب موضوع لحكم شرعي، وهو جواز الائتنام في الأول، وعدم جواز الصلاة في الثاني.

ويوجد في عالم الأصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، ويخصه بالشبهة الموضوعية، ولا شك في أن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هو المتيقن من دليله، لأن صحيحة زارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمن شبهة موضوعية، وهي الشك في طرو النوم الناقض، ولكن هذا لا يمنع عن التمسك بإطلاق كلام الإمام في قوله «ولا ينقض اليقين بالشك» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات، فعلى مدعي الاختصاص أن يبرز قرينة على تقييد هذا الإطلاق.

الشرح

بعد الفراغ من تعريف الاستصحاب وبيان الدليل عليه، يقع الكلام في الأركان التي يتقوم بها الاستصحاب:

الركن الأول: اليقين السابق، أي أن تكون الحالة السابقة متيقّنة.

الركن الثاني: الشك بالبقاء، أي أن يكون هناك شكّ في بقاء الحالة السابقة.

الركن الثالث: وحدة الموضوع، أي أن يكون الموضوع الذي انصبّ عليه اليقين والشك واحداً^(١).

الركن الأول: الحالة السابقة المتيقّنة

إن الحالة السابقة قد تكون حكماً شرعياً، وقد تكون موضوعاً لحكم شرعي، فأما الحالة السابقة المتيقّنة في الحكم الشرعي: كما لو كان المكلف على يقين من طهارة الماء، ثم شكّ في نجاسته بعد إصابة المتنجّس له، فهنا يستصحب بقاء طهارته. ومن الواضح أن الشك هنا في أصل الجعل، أي أن الشارع أجعل الطهارة للماء الملاقي للمتنجس، أم حكم بنجاسته، فيستصحب بقاء طهارته؟

وكذلك لو كتنا على يقين سابق من وجوب الفعل الكذائي، ثم حصل شكّ في ارتفاع ذلك الوجوب، فهنا نستصحب بقاء وجوب الفعل الذي كتنا على يقين منه في السابق؟

(١) هناك ركن رابع، وهو: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحّح للتعبّد بها، وتفصيله موكول إلى دراسات أعلى.

وأما الحالة السابقة المتيقنة في موضوع الحكم الشرعي، فكما لو كانت الحالة السابقة هي موضوع لحكم شرعي، فيشكّ المكلف في ارتفاع الموضوع الذي كان على يقين منه. فلو كُتبا على يقين من عدالة إمام الجماعة - من الواضح أن عدالة إمام الجماعة تشكّل موضوعاً لحكم شرعي، وهو جواز الائتتمام به في الصلاة- ثم شككنا في حدوث ما يزيلها، فهنا نستصحب بقاء الحالة السابقة وهي عدالة إمام الجماعة.

إذن يجري الاستصحاب في جميع الشبهات، الأعمّ من الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، والاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية يسمى بـ«الاستصحاب الحكمي» لأننا نستصحب بقاء الحكم السابق، والاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية يسمى بـ«الاستصحاب الموضوعي» لأننا نستصحب بقاء الموضوع السابق.

شمولية صحيحة زرارة للشبهة الحكمية والموضوعية

وجد في علم الأصول اتجاه يذهب إلى أن الاستصحاب إنما يجري في الشبهات الموضوعية فقط، ولا يجري في الشبهة الحكمية، وهو إذا ما كانت الحالة السابقة حكماً من الأحكام الشرعية.

ودليلهم على منع جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو: أن صحيحة زرارة (دليل الاستصحاب) وردت في الشبهة الموضوعية، وعليه فلا يمكن التمسك بها لإثبات جواز الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فإن زرارة يعلم أنه كان على يقين من وضوئه، ويعلم أن النوم إذا تحقّق واقعاً فهو ناقض للوضوء، ولكنه شكّ في تحقّق النوم منه، فهو يعلم بناقضية النوم للطهارة الوضوئية، ولكن يشكّ في تحقّق الموضوع.

والجواب: إن دليل الاستصحاب (صحيحة زرارة) وإن كان مورده هو الشبهة الموضوعية، إلا أن «المورد لا يخصّ الوارد» ولا توجد أي قرينة

على تقييد وحصر جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، بل يمكن التمسك بإطلاق الدليل ليشمل الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية معاً، وعلى مدعي التقييد بيان قرينة يقيّد بها الإطلاق.

أضواء على النص

✽ قوله (قدس سره): «لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات» سواء كانت الحالة المتيقنة السابقة حكماً من الأحكام أو موضوعاً من الموضوعات يترتب عليه حكم شرعيّ.

الشك في البقاء

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب.
ويقسم الأصوليون الشك في البقاء إلى قسمين؛ تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشك في بقائها، لأن الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً، وإنما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي أدى إلى ارتفاعها. ومثال ذلك: طهارة الماء، فإن طهارة الماء تستمر بطبيعتها، وتمتد إذا لم يتدخل عامل خارجي، وإنما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف، وهو إصابة المتنجس للماء. وكذلك نجاسة الثوب، فإن الثوب إذا تنجس، تبقى نجاسته وتمتد، ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغسل، ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في الرفع».

قد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معين، ونشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخل عامل خارجي في الموقف. ومثاله: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شك الصائم في بقاء النهار، فإن النهار ينتهي بطبيعته، ولا يمكن أن يمتد زمانياً، فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي، وإنما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في المقتضي»، لأن الشك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

و يوجد في علم الأصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة من نوع الشك في المقتضي، ويخصه بحالات الشك في الرفع. والصحيح عدم الاختصاص؛ تمسكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

الشرح

الركن الثاني: الشك في البقاء

يعدّ هذا الركن شرطاً أساسياً آخر لجريان الاستصحاب، وقد قسم الأصوليون الشك في البقاء تبعاً لطبيعة الحالة السابقة المتيقّنة التي نشك في بقائها إلى قسمين:

القسم الأول: هو أن تكون الحالة السابقة في نفسها قابلة للامتداد زمانياً، إلا إذا وجد مانع يرفع وجودها، فهي مستمرة وباقية ما لم تصادف مانعاً ورافعاً لوجودها، بعبارة أخرى: إن الحالة السابقة من حيث المقتضي، لها القابلية أن تمتدّ زماناً، إلا إذا وجد مانع وعامل خارجي يمنع عن تأثير المقتضي، من قبيل طهارة الماء؛ فاليقين بطهارة الماء باقٍ على حاله مادام الماء غير ملاقٍ للنجاسة، أي أن المقتضي للطهارة يكون باقياً على حاله، إلا إذا وجد هناك رافع يرفع هذا المقتضي، ومانع خارجي يمنع عن التأثير، وهو إصابة النجاسة له.

وكذلك نجاسة الثوب فإنّ الثوب إذا تنجّس، تبقى نجاسته وتمتد، ما لم يوجد هناك عامل خارجي وهو الغسل، فيرفع النجاسة ويجعل الثوب طاهراً. ويسمى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في الرافع» بمعنى: أن المقتضي في نفسه تامّ ولكن الشك في ارتفاعه، فكأنه شكّ في وجود رافع ومانع خارجي يمنع المقتضي عن التأثير، فالشك ليس في وجود المقتضي وعدمه، وإنما الشك في وجود العامل الخارجي المانع عن تأثير المقتضي.

القسم الثاني: هو أن تكون الحالة السابقة في نفسها غير قابلة للامتداد الزمني، وإنما لها امتداد زمني إلى حدّ معيّن، ثم تنتهي بنفسها بلا احتياج إلى وجود مانع وعامل خارجي يمنع عن تأثير ذلك المقتضي، من قبيل نهار شهر رمضان، فإن نهار شهر رمضان له امتداد معيّن ينتهي بتحقق الغروب، فإذا تحقّق الغروب ينتهي النهار، فالمقتضي لنهار شهر رمضان ينتهي بنفسه عند تحقّق الغروب، لا أنّه ينتهي بسبب عامل خارجي يمنع عن تأثير المقتضي في مقتضاه^(١).

وبعبارة أخرى: إن الشك في بقاء نهار رمضان (الحالة السابقة المتيقّنة) إنما هو لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته، لأن النهار له أمد محدّد بنفسه، لا ندخل عامل خارجي. ويسمّى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ «الشك في المقتضي».

الشك في الرفع والمقتضي وكلمات الأصوليين

اتّضح أن الحالة السابقة المتيقّنة تارة يكون الشك في بقائها من قبيل الشك في الرفع، وأخرى يكون الشك في بقائها من قبيل الشك في المقتضي، ومن هنا ذهب بعض الأصوليين إلى القول بجريان الاستصحاب في القسم الأول فقط (الشك في الرفع) دون الثاني (الشك في المقتضي). ولكنّ المصنف (قدس سره) أفاد بأنّ دليل الاستصحاب عام ومطلق يشمل الشك في المقتضي والشك في الرفع، وعليه فيجري الاستصحاب في كلا القسمين سواء كان الشك في الرفع أو في المقتضي، وعلى مدّعي الاختصاص والتقييد أن يبرز قرينة لتقييد إطلاق الدليل.

(١) بيان الوجه في تقسيم الحالة السابقة إلى هذين القسمين، والفرق بين القسمين موكول إلى دراسات أعلى.

وحدة الموضوع في الاستصحاب

ويتفق الأصوليون على أن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويعنون بذلك أن يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كنا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقن متغايرين. مثلاً: إذا كنا على يقين بنجاسة الماء، ثم صار بخاراً، وشكنا في نجاسة هذا البخار، لم يجر هذا الاستصحاب؛ لأن ما كنا على يقين بنجاسته هو الماء، وما نشك فعلاً في نجاسته هو البخار، والبخار غير الماء، فلم يكن مصب اليقين والشك واحداً.

الشرح

الركن الثالث: وحدة الموضوع في الاستصحاب

ويعبر عن هذا الركن بـ «وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة» بمعنى لا بدية تعلق الشك بما تعلق به اليقين السابق، ولا معنى لجريان الاستصحاب إذا اختلف متعلق اليقين والشك؛ إذ كيف يعقل ترتيب الآثار على الحالة السابقة إذا كان متعلقهما متعددًا ومختلفًا.

ومثاله: إذا كان المكلف على يقين بنجاسة الماء، ثم أصبح بخاراً، وأصاب البخار يد المكلف، فمن الواضح أن متعلق اليقين هو الماء المتيقن النجاسة، ومتعلق الشك هو البخار، وعليه فلا يمكن جريان الاستصحاب، لأن الموضوع المتيقن غير الموضوع المشكوك.

وبنهاية الركن الثالث ينتهي الكلام في الاستصحاب، وبهذا ينتهي أيضاً البحث في النوع الثاني من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأدلة المحرزة.
٢. التعارض بين الأصول.
٣. التعارض بين النوعين.

عرفنا فيما سبق أن الأدلة على قسمين: وهما الأدلة المحرزة، والأصول العملية، ومن هنا يقع البحث تارة في التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة، وأخرى في التعارض بين أصليين عمليين، وثالثة في التعارض بين دليل محرز وأصل عملي، فالكلام في ثلاث نقاط نذكرها فيما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى .

١. التعارض بين الأدلة المحرزة

والتعارض بين دليلين محرزين، معناه التناهي بين مدلوليهما، وهو على أقسام، منها أن يحصل في نطاق الدليل الشرعي اللفظي بين كلامين صادريين من المعصوم، ومنها أن يحصل بين دليل شرعي لفظي ودليل عقلي، ومنها أن يحصل بين دليلين عقليين.

حالة التعارض بين دليلين لفظيين

في حالة التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد نستعرض فيما يلي عدداً منها:

١. من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كل منهما بصورة قطعية عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر، لأن التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدي إلى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.

٢. قد يكون أحد الكلامين الصادريين من المعصوم نصاً صريحاً وقطعياً، ويدل الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام.

ومثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتس في

الماء حال صومه» ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم»،
فالكلام الأول دال بصراحة على إباحة الارتماس للصائم، والكلام الثاني
يشتمل على صيغة نهى، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة، لأن الحرمة هي
أقرب المعاني إلى صيغة النهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ
التعارض بين صراحة النص الأول في الإباحة، وظهور النص الثاني في
الحرمة، لأن الإباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الأخذ
بالكلام الصريح القطعي، لأنه يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، فنفسر
الكلام الآخر على ضوئه، ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة لكي ينسجم
مع النص الصريح القطعي الدالّ على الإباحة.

وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامة، وهي الأخذ
بدليل الإباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدل على الحرمة أو الوجوب
بصيغة نهى أو أمر، لأن الصيغة ليست صريحة، ودليل الإباحة والرخصة
صريح غالباً.

٣. قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً،
وأخصّ دائرة من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر.

ومثاله أن يقال في نصّ: «الرّبا حرام» ويقال في نصّ آخر: «الرّبا بين
الوالد وولده مباح» فالحرمة التي يدلّ عليها النص الأول موضوعها عام،
لأنها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوي مع أي شخص، والإباحة في النص
الثاني موضوعها خاص، لأنها تسمح بالرّبا بين الوالد وولده خاصة، وفي
هذه الحالة تقدّم النص الثاني على الأول، لأنه يعتبر بوصفه أخصّ
موضوعاً من الأول قرينة عليه، بدليل أن المتكلم لو أوصل كلامه الثاني
بكلامه الأول فقال: «الرّبا في التعامل مع أي شخص حرام، ولا بأس به بين
الوالد وولده» لأبطل الخاصّ مفعول العام وظهوره في العموم.

وقد عرفنا سابقاً أن القرينة تقدم على ذي القرينة، سواء كانت متصلة أو منفصلة.

ويسمى تقديم الخاص على العام «تخصيصاً» للعام، إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم، و«تقييداً» له، إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد. ويسمى الخاص في الحالة الأولى «مخصصاً» وفي الحالة الثانية «مقيداً».

وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامة، وهي الأخذ بالمخصص والمقيّد وتقديمهما على العام والمطلق. إلا أن العام والمطلق يظلُّ حجة في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد؛ إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلا بمقدار ما تقوم الحجة على الأقوى على الخلاف، لا أكثر.

٤. وقد يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معينة بنفي ذلك الموضوع. ومثاله أن يقال في كلام «... يجب الحج على المستطيع»، ويقال في كلام آخر: «المدين ليس مستطيعاً». فالكلام الأول يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع، والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين، فيؤخذ بالثاني، ويسمى «حاكماً» ويسمى الدليل الأول «محكوماً».

وتسمى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بقواعد الجمع العرفي.

٥. إذا لم يوجد في النصين المتعارضين كلام صريح قطعي، ولا ما يصلح أن يكون قرينة على تفسير الآخر ومخصصاً له أو مقيداً أو حاكماً عليه، فلا يجوز العمل بأي واحد من الدليلين المتعارضين، لأنهما على مستوى واحد، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

الشرح

بعد الانتهاء من بحوث علم الأصول وأقسام الأدلة التي تشكل العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي، يمكن فرض وقوع التعارض بين بعض هذه الأدلة. ومن هنا ندخل في تعارض الأدلة وهو ما يسمى عندهم بـ «الحاتمة».

تعريف التعارض

نعني بالتعارض حصول التنافي بين مدلولي الدليلين، والمراد بالمدلول الجعل لا المجعول، أي الثبوت بالمعنى الأول لا المعنى الثاني، فيقع التعارض بين المدلولين في مرحلة الجعل، بحيث يكون جعل أحدهما منافياً لجعل الآخر، وذلك بأن يدل دليل على وجوب الحج، ويدل دليل آخر على حرمة الحج. ومن الواضح أن الفعل الواحد وهو «الحج» لا يعقل أن يوجد عليه جعلان وتشريعان من قبل المولى، أحدهما منافع للآخر ومضاد له، لأن الأحكام الشرعية متنافية ومتضادة فيما بينها، ولا يمكن أن تجتمع على فعل واحد.

وعليه فلا يمكن أن يكون فعل واحد، صادراً من الشارع، قد جعل له الحرمة والوجوب.

أقسام التعارض

يمكن تصوير أقسام ثلاثة للتعارض بين الأدلة:
القسم الأول: التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة، كالتعارض بين دليل شرعي لفظي وبين دليل عقلي.

القسم الثاني: التعارض بين أصليين عمليين، كالتعارض بين الاستصحاب وبين البراءة.

القسم الثالث: التعارض بين دليل محرز وبين أصل عملي.

التعارض بين الأدلة المحرزة

تقدّم أن الدليل المحرز ينقسم إلى دليل شرعي ودليل عقلي، والدليل الشرعي ينقسم إلى دليل شرعي لفظي ودليل شرعي غير لفظي، وهذا معناه إمكانية تعدّد أقسام التعارض في القسم الأول، وعليه فتكون الأقسام ثلاثة: الأول: التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين، بأن يصدر من المعصوم دليل شرعي لفظي دالّ على وجوب فعل ما، ودليل شرعي لفظي دالّ على حرمة نفس الفعل.

الثاني: التعارض بين دليل شرعي لفظي وبين دليل عقليّ.

الثالث: التعارض بين دليل عقليين^(١).

حالة التعارض بين دليلين لفظيين:

قبل التعرض إلى القواعد عند التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين، والتي سنستعرض بعضها تباعاً، نشير إجمالاً إلى الفرق بين اصطلاحات ثلاثة:

إن اللفظ الصادر من الشارع إما أن يكون نصّاً وصريحاً في المعنى، وإما أن يكون ظاهراً فيه، وإما أن يكون مجملاً، وعليه:

فإذا نظرنا إلى هذه الأقسام الثلاثة فيسمى «دلالة»، وإذا نظرنا إلى المجمل فيسمى «مدلولاً» وإذا نظرنا إلى اللفظ فيسمى «دليلاً».

(١) أفرد المصنّف (قدس سره) البحث في القسم الأول وهو التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين، ودمج بين القسم الثاني والثالث، تحت عنوان «حالات التعارض الأخرى».

وأما القواعد في حالة التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين فهي:

القاعدة الأولى: استحالة التعارض بين النصين الصريحين

إذا ورد دليل قطعي السند عن المعصوم، وكانت دلالاته نصاً في المطلوب، بحيث لا يتحمّل اللفظ أيّ معنى آخر، وإنما له معنى واحد، ثم ورد عن المعصوم - سواء كان من معصوم واحد أو من معصوم آخر - دليل قطعي السند والدلالة ونصّ في المطلوب، على خلاف الدليل الأول، فهنا يقع التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين قطعيين من حيث السند والدلالة. ولكن مثل هذا التعارض مستحيل؛ إذ لا يعقل أن يرد من المعصوم دليلان بهذا النحو، لأنه يؤدي إلى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.

القاعدة الثانية: التعارض بين النص والظاهر

يمكن تعقّل وقوع التعارض بين النص والظاهر، كأن يكون الدليل الشرعي اللفظي الصادر من المعصوم نصاً صريحاً في جواز فعل ما، ثم يقوم دليل شرعي لفظي صادر من المعصوم إلا أنه من حيث الدلالة له ظهور يخالف الدليل الأول، فيكون مفاد أحد الدليلين نصاً في المطلوب، ويكون مفاد الدليل الآخر ظاهراً في المطلوب.

ويصار عند حصول التعارض بين الظاهر والنص إلى الجمع بينهما، وذلك بالتصرف بأحد الدليلين.

ومثاله: ورود دليل قطعي من الشارع يقول: «يجوز للصائم أن يرتس في الماء حال صومه» وورد دليل آخر قطعي السند، مفاده: «لا ترتس في الماء وأنت صائم» فالدليل الأول نص في المطلوب، والدليل الثاني ظاهر في المطلوب، ولا يمكن الأخذ بهذين الدليلين معاً، وعليه فلا بد من التصرف في الدليل الثاني بالنحو الذي ينسجم مع مفاد الدليل الأول؛ إذ إن مفاد الدليل

الأول هو جواز الارتماس للصائم في الماء حال صومه، وهو نص صريح في ذلك، وأما الدليل الثاني فدلالته ظاهرة في الحرمة؛ لما تقدم من أن دلالة صيغة النهي على الحرمة إنما هي بالظهور.

وفي ضوء هذا، نحمل الدليل الثاني على الكراهة؛ وذلك لما تقدم بيانه في بحوث سابقة من أن صيغة النهي وإن كان معناها الحقيقي هو الحرمة، إلا أنها تستعمل في الكراهة أيضاً، فيكون المراد من «لا ترمس» الكراهة؛ بقرينة الدليل الأول الصريح في جواز الارتماس، جمعاً بين الدليلين.

القاعدة الثالثة: تقديم المقيد على المطلق، والمخصص على العام

وفحوى القاعدة أن يرد نصان - النص هنا بمعنى الدليل لا في قبال الظاهر - في حكم واحد ولكن أحدهما أضيق دائرة من موضوع الحكم الآخر، فهنا يقدم الأضيق دائرة على الأوسع دائرة، لأن الأضيق بمثابة القرينة بالنسبة إلى الأوسع، فتقدم القرينة على ذي القرينة.

ومثاله: أن يقال في نص: «الربا حرام» ويقال في نص آخر: «الربا بين الوالد وولده مباح»، فالربا في النص الأول محرّم بقول مطلق، بمقتضى مقدمات الحكمة، فهو محرّم أعمّ من أن يكون بين الوالد وولده وغيرهما، فيكون النص الأول من حيث المصاديق أوسع دائرة من النص الثاني، ولكن مصاديق النص الثاني أضيق من النص الأول، فيقدم الثاني على الأول بالأخصية والتقييد.

والدليل على أن الثاني - بوصفه أخصّ موضوعاً - يعتبر قرينة على الأول، هو أن المتكلم لو جمع بين الكلامين لاستفدنا منهما أن الربا ليس حراماً مطلقاً، بل لا بأس به بين الوالد وولده، فإن الخاص هنا أبطل مفعول العام وظهوره في العموم.

وقد تقدم في البحوث السابقة أن القرينة - سواء كانت متصلة أو

منفصلة - تكون مقيدة لذي القرينة ومخصصة له. وإن كان ثمة فرق بينهما وهو: أن القرينة المتصلة تكون هادمة لأصل الظهور، والقرينة المنفصلة تكون هادمة لحجية الظهور، كما تقدّم بيانه.

اصطلاح المخصص والمقيد

إن العموم والإطلاق كلاهما يفيد الشمول والاستيعاب، ولكن العموم يفيد الشمول والاستيعاب بنحو إيجابي، والإطلاق يفيد الشمول والاستيعاب بنحو سلبي، فإذا كان الشمول والاستيعاب ثابتاً بأداة من أدوات العموم (أي بطريق إيجابي) فيسمى «مخصصاً»، وأما إذا كان الشمول والاستيعاب ثابتاً بالإطلاق (أي بالطريق السلبي)، فيسمى «مقيداً».

وقد يستعمل في بعض الأحيان في لسان القوم اصطلاح «المقيد» في ما يرتبط بالعام، ويستعمل اصطلاح «المخصص» في ما يرتبط بالإطلاق، ولا مشاحة في الاصطلاح.

حجية العام والمطلق

وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامة، وهي: الأخذ بالمخصص والمقيد وتقديمهما على العام والمطلق، لأن المقيد والمخصص بمثابة القرينة، وكل قرينة تقدّم على ذي القرينة، إلا أن العام والمطلق يظلّ حجة في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد، فلو قال المولى: «أكرم كل عالم إلا الفسّاق»، نعلم بخروج «الفسّاق» عن مراد المولى، ولكن هل يكون الباقي تحت العام حجة أو ليس بحجة؟

أنكر بعض الأصوليين ذلك، وقالوا: إذا قيّد العام، فإن المتبقي تحت العام لا يكون حجة، وعليه ففي المثال السابق يسقط وجوب إكرام الجميع. ولكن العمل بين المحققين المتأخرين من الأصوليين هو أن المقيد

والمخصّص لا يرفع حجّية العامّ والمطلق في الباقي، نعم ترفع اليد عن العام والمطلق بمقدار ما تقوم القرينة على إخراجها، ويبقى الباقي على حاله من الحجّية.

القاعدة الرابعة: الحكومة

قد يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع، كوجوب الحج على المستطيع، ويكون الكلام الآخر نافياً للموضوع عن بعض الأفراد لا أنه ناف للحكم، من قبيل: «لا يجب الحج على المدين» فالدليل الثاني (= الكلام الثاني) تصرّف في موضوع الدليل الأول الذي هو المستطيع، لا في المحمول الذي هو الحكم الشرعي (= وجوب الحج).

بعبارة أخرى: إن الدليل الثاني لا يقول إن الحج ليس بواجب على المدين، حتى يقع التنافي والتعارض، وإنما ينفي أن يكون المدين فرداً من أفراد المستطيع، فيخرج المدين من تحت الموضوع، فهو ينفي تحقّق الموضوع بالنسبة إلى المدين، وإذا انتفى الموضوع انتفى الحكم أيضاً، لما تقدّم من أن الحكم بمعنى المجعول مترتب على الموضوع، فإذا لم يتحقّق الموضوع لا يكون المجعول فعلياً. ويسمّى الدليل الذي يتصرف في موضوع الدليل الآخر «حاكماً» والدليل الآخر «محكوماً».

وتسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر، في هذه القاعدة وفي القاعدتين السابقتين، بقواعد الجمع العرفي.

القاعدة الخامسة: التعارض المستقر

إذا لم يوجد في الدليلين المتعارضين كلام صريح قطعي، كما في القاعدة الثانية، ولا يوجد ما يصلح لأن يكون قرينة تفسّر الآخر على نحو التخصيص أو التقييد أو الحكومة، كما في القاعدة الثالثة والرابعة، فعندئذ لا

يجوز العمل بهذين الدليلين المتعارضين معاً، لأنهما متنافيان، ولا بأحدهما دون الآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح.

وهذا معنى قولهم: «إن الدليلين المتعارضين إذا لم يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفياً، يتساقطان بعد تعارضهما».

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «يكشف كلّ منهما بصورة قطعية» أي أنهما من حيث الدلالة نصّ في المطلوب، وكاشفان «عن نوع من الحكم» كأن يكشف أحدهما عن الوجوب، والآخر عن الحرمة.

* قوله (قدس سره): «نصّاً صريحاً وقطعياً» أي أنه من حيث الدلالة نصّ، ومن حيث السند قطعيّ «ويبدل الآخر بظهوره» أي أنه من حيث الدلالة ظاهر، لا أنه نص صريح.

* قوله (قدس سره): «لأنه يؤدّي» أي الكلام الصريح القطعي.

* قوله (قدس سره): «ومثاله أن يقال في نصّ: (الربا حرام)، ويقال في نص آخر: (الربا بين الوالد وولده مباح) فالحرمة التي يدلّ عليها النصّ الأول». المراد من النصّ هنا الدليل، وليس ما يقع في قبال الظهور.

* قوله (قدس سره): «إنّ القرينة تقدّم على ذي القرينة سواء كانت متّصلة» فتكون هادمة لأصل الظهور، أي أنّها لا تفسح مجالاً لانعقاد الظهور «أو منفصلة» فتكون هادمة لحجية الظهور.

* قوله (قدس سره): «ثابتاً بأداة من أدوات العموم» أي بالطريق الايجابي.

* قوله (قدس سره): «ثابتاً بالإطلاق» أي بالطريق السلبي، وبمقدّمات

الحكمة.

حالات التعارض الأخرى

- وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر، أو دليلين من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضاً، نشير إليها ضمن النقاط التالية:
١. الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لأن دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصاً صريحاً من المعصوم (عليه السلام) أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم (عليه السلام) وتخطئته، وهو مستحيل.
 - ولهذا يقول علماء الشريعة: إن من المستحيل أن يوجد أي تعارض بين نصوص الشريعة الصريحة وأدلة العقل القطعية.
 - وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية، ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنها جميعاً تتفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.
 ٢. إذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً، قدّمنا الدليل اللفظي لأنه حجة، وأما الدليل غير اللفظي فهو ليس حجة ما دام لا يؤدي إلى القطع.
 ٣. إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً، قدّم العقلي على اللفظي، لأن العقلي يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، وأما الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنما يدل بالظهور، والظهور إنما يكون حجة بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأن الدليل اللفظي لم يُرد المعصوم (عليه السلام) منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور.
 ٤. إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض، وإنما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.

الشرح

تقدم في ما سبق أنه يمكن تصوير أقسام ثلاثة للتعارض بين الأدلة، وقد عرضنا الحالة الأولى من القسم الأول، وهي التعارض بين الدليلين اللفظيين، وبقي الكلام في الحالة الثانية، وهي التعارض بين الدليل الشرعي اللفظي والدليل العقلي، وكذلك الحالة الثالثة، وهي التعارض بين الدليلين العقليين. والمصنف (قدس سره) قد جمع بين الحالتين الثانية والثالثة تحت عنوان «حالات التعارض الأخرى».

ونشير هنا إلى ثلاث قواعد مختصة بالحالة الثانية، وقاعدة مختصة بالحالة الثالثة:

القاعدة الأولى: يستحيل وقوع التعارض بين دليل لفظي قطعيّ السند والدلالة، وبين دليل عقلي؛ لتأديته لتخطئة المعصوم، وهو مستحيل؛ إذ الشريعة والعقل لا يمكن أن يناهيا أحدهما الآخر، بل كلّ ما جاء به الشرع، يصدّقه العقل. وكل ما يدركه العقل الواقعي إدراكاً قطعياً، يصدّقه الشارع. ومن هنا قالوا: يستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة ليست مجرد ادّعاء، أو أن الشارع تفرّد بذكرها، بل البرهان والاستقراء التام في نصوص الشريعة كشف عن عدم وجود أيّ تعارض أو تنافٍ حقيقي بين أحكام الشريعة وبين أدلة العقل القطعية .

القاعدة الثانية: إذا وجد تعارض بين دليل لفظي شرعي ودليل آخر غير لفظي وغير قطعي - سواء كان دليلاً شرعياً غير لفظي كتقرير المعصوم، أو كان دليلاً عقلياً غير قطعي - فيقدّم الدليل الشرعي اللفظي، لأنه حجّة على الدليل

الآخر، والدليل غير اللفظي ليس بحجة مادام غير مؤدٍ إلى القطع.
القاعدة الثالثة: لو عارض دليل لفظي غير صريح في دلالاته (أي لم يكن نصاً في المطلوب، وإنما كان ظاهراً في المعنى) دليلاً عقلياً قطعياً، يقدم الدليل العقلي القطعي على الدليل اللفظي الظاهر في المطلوب، لأننا فرضنا أن الدليل العقلي قطعي، وإذا كان كذلك فهو يؤدي لا محالة إلى العلم بالحكم الشرعي.
وأما الدليل اللفظي غير الصريح إنما يكون ظهوره حجة إذا لم نعلم بطلانه بدليل قطعي، والمفروض أننا علمنا بطلانه بمعارضة الدليل العقلي القطعي.
وعليه يتمسك بحجية الظهور فيما إذا لم نعلم - بدليل قطعي - بطلان ذلك الظهور، وأما إذا وجد دليل عقلي قطعي يدل على بطلان الظهور، فلا يكون الظهور حجة.
وهذه القواعد الثلاث - كما تقدم - مختصة بالحالة الثانية، وهي التعارض بين الدليل الشرعي اللفظي والدليل العقلي.
القاعدة الرابعة: تختص هذه القاعدة بالحالة الثالثة، وهي التعارض بين الدليلين العقليين، ومفاد هذه القاعدة هو: استحالة وقوع التعارض بين الدليلين العقليين، لاستحالة التناقض في الأحكام العقلية، وأما إذا كان أحد الدليلين العقليين قطعياً، والآخر ليس بقطعي، قُدِّم القطعي على غير القطعي.
هذا تمام الكلام في ما يرتبط بالقسم الأول من أقسام التعارض، وهو حالات التعارض بين الأدلة المحرزة.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر» أي بين دليل لفظي شرعي ودليل عقلي، وهذا هو النوع الثاني «أو دليلين من غير الأدلة اللفظية» أي بين دليلين عقليين، وهذا هو النوع الثالث.
* قوله (قدس سره): «اللفظي القطعي» أي قطعي من حيث السند، ونص صريح من حيث الدلالة «لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي».

٢. التعارض بين الأصول

وأما التعارض بين الأصول فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب، ومثالها أنا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس، ونشك في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة، ففي هذه الحالة تتوفر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أولاً والشك في بقائه ثانياً، وبحكم الاستصحاب يتعين الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة، لأنها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجمالي، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط، ويرفع عنا الوجوب عملياً، فبأيّ الأصلين نأخذ؟ والجواب أنا نأخذ بالاستصحاب ونقدمه على أصل البراءة، وهذا متفق عليه بين الأصوليين.

والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة، لأن دليل أصل البراءة هو النص النبوي القائل «رفع ما لا يعلمون» وموضوعه كل ما لا يعلم، ودليل الاستصحاب هو النص القائل «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» وبالتدقيق في النصين نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغي الشك ويفترض كأن اليقين باقٍ على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.

ففي مثال وجوب الصوم، لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً، لأن الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة، لأنه ينفي موضوع البراءة.

الشرح

بعد الانتهاء من القسم الأول من أقسام التعارض بمجالاته الثلاث، ننتقل إلى القسم الثاني من أقسام التعارض وهو التعارض بين الأصول العملية. إن الحالة الظاهرة والبارزة لوقوع التعارض بين الأصول العملية هو وقوعه بين الاستصحاب والبراءة، ومعنى وقوع التعارض بينهما هو أن أصالة الاستصحاب تقتضي اشتغال الذمة في واقعة ما، وأصالة البراءة تقتضي التوسعة وبراءة الذمة في نفس تلك الواقعة، فأيهما يقدم؟

ومثاله: لو علمنا بوجوب الصوم من طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس، ثم شكنا في وجوب الإمساك إلى ذهاب الحمرة المغربية التي هي بعد غروب الشمس، فمقتضى الاستصحاب: بعد تمامية أركانه من يقين سابق بوجوب الصوم في النهار، وشك لاحق بارتفاع الوجوب بعد غروب الشمس، هو استصحاب الحالة السابقة وهو وجوب الإمساك حتى ذهاب الحمرة المغربية، هذا بناء على ما تقدم من أن الشك في المقتضى يكون مجرى لأصالة الاستصحاب.

وأما مقتضى أصالة البراءة: فهو حصول شك بدوي غير مقرون بالعلم إجمالي في وجوب الإمساك حتى الغروب وقبل ذهاب الحمرة، وحينئذ يتمسك بأصالة البراءة عن التكليف الزائد.

وعلى هذا يقع التعارض بين مؤدّي الاستصحاب وهو وجوب الإمساك إلى ذهاب الحمرة، وبين مؤدّي أصالة البراءة النافية للتكليف الزائد.

لا خلاف بين الأصوليين في تقديم الاستصحاب على البراءة

الشرعية، بل اتفقت كلمتهم على ذلك، ولكن الكلام في منشأ التقديم، وقد ذكر المصنّف (قدس سره) الرأي السائد لمنشأ التقديم وهو حكومة الاستصحاب على البراءة^(١).

حكومة الاستصحاب على البراءة

اتضح مما سبق معنى الحكومة، وهي أن الدليل الحاكم يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم، وفي المقام نريد أن نعرف كيفية حكومة الاستصحاب على دليل أصالة البراءة.

إن مفاد دليل أصالة البراءة هو: «رفع ما لا يعلمون» أي أن الشارع أمرنا بإجراء هذا الأصل في كل مورد لا نعلم حكمه، سواء كان عدم علمنا عن جهل أو شك، ولا تجري البراءة في مورد العلم، وإن مفاد دليل الاستصحاب هو: «لا تنتقض اليقين بالشك» أي استصحاب الحالة السابقة ولا تعتن بالشك اللاحق، فيفرض أن المكلف الشاك على يقين من الناحية العملية، فإذا صار المكلف الشاك بواسطة الاستصحاب عالماً، فلا شك أنه يرفع موضوع دليل أصالة البراءة الشرعية، لأن موضوع جريان البراءة هو «ما لا يعلم» والمفروض أن المستصحب عالم ولو بتوسط التعبد الشرعي، وبحكم الشارع بالالتزام بالحالة السابقة التي هي اليقين.

وبعبارة أخرى: إن أصل الاستصحاب يقول للمكلف: أنت عالم، وإن كان علمك بواسطة التعبد الشرعي، وأصل البراءة يقول للمكلف: عليك أيها المكلف إجراء البراءة في مورد عدم العلم.

النتيجة: إن دليل الاستصحاب يجعل المكلف عالماً، فيرفع موضوع دليل البراءة. وهذا معنى «أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة»، وذلك برفعه موضوع دليل البراءة.

(١) سيأتي في دراسات أعلى أن المصنّف (قدس سره) لا يرتضي هذا التبرير.

٣. التعارض بين النوعين

ونصل الآن إلى فرضية التعارض بين دليل محرز وأصل عملي، كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أن الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصور عقلاً بينه وبين الأصل، لأن الدليل القطعي على الوجوب مثلاً يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، ومع العلم بالحكم الشرعي لا مجال للاستناد إلى أي قاعدة عملية، لأن القواعد العملية إنما تجري في ظرف الشك؛ إذ قد عرفنا سابقاً أن أصل البراءة موضوعه كل ما لا يعلم، والاستصحاب موضوعه أن نشك في بقاء ما كنا على يقين منه، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبق موضوع هذه الأصول والقواعد العملية.

وإنما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً، كما إذا دل خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة - وخبر الثقة، كما مر بنا، دليل ظني حكم الشارع بوجوب إتباعه واتخاذة دليلاً - وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسع ويرخص.

ومثاله: خبر الثقة الدال على حرمة الارتماس على الصائم، فإن هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعي قد قام عليه الدليل الظني، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم، نجد أن دليل البراءة (رفع ما لا يعلمون) يشملها، فهل يحدد الفقيه في هذه الحالة موقفه على أساس الدليل الظني المعتبر، أو على أساس الأصل العملي؟

ويسمى الأصوليون الدليل الظني بالأمانة، ويطلقون على هذه الحالة اسم التعارض بين الأمانات والأصول.

ولا شكّ في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّة الظنية المعتبرة على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية، لأن الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي، فكما أن الدليل القطعي ينفي موضوع الأصل، ولا يُبقي مجالاً لأيّ قاعدة عملية، فكذلك الدليل الظني الذي أسند إليه الشارع نفس الدور، وأمرنا باتخاذ دليلاً، ولهذا يقال عادة: إن الأمانة حاكمة على الأصول العملية.

الشرح

يمثل هذا العنوان (التعارض بين النوعين) القسم الثالث من أقسام التعارض بين الأدلة، وهو وقوع التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العملية. والحالة البارزة لتصوير التعارض في هذا القسم هو وقوع التعارض بين خبر الثقة ودليل البراءة؛ أو بين خبر الثقة ودليل الاستصحاب، وهو ما يسمى عند الأصوليون بـ «التعارض بين الأمارات والأصول»، كما سيوضح. وقبل الدخول إلى بحث «التعارض بين الأمارات والأصول» لا بأس بالإشارة إلى ذكر فرضين للتعارض بين الدليل المحرز والأصل العلمي، أحدهما متصور دون الآخر.

الفرض الأول: وهو فرض غير متصور، بأن يكون الدليل المحرز قطعياً، ويعارضه أصل عملي، وهنا لا معنى لوقوع معارضة الأصل العملي للدليل المحرز القطعي؛ وذلك لما ذكرناه من أن الأصل العملي إنما يجري في حالة الشك والجهل، ومع وجود الدليل القطعي على الحكم الشرعي لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي، فلا معنى لجريان أصالة البراءة مع وجود الدليل المحرز القطعي؛ إذ جريانها يكون في الشبهات البدوية، وكذلك لا معنى لجريان الاستصحاب مع وجود الدليل المحرز القطعي؛ إذ جريانه يكون في اليقين السابق والشك اللاحق.

وفي ضوء هذا، إذا كان الدليل المحرز قطعياً، فلا معنى لوقوع التعارض بينه وبين أي أصل عملي، لانتفاء موضوع الأصل العملي وهو الشك. **الفرض الثاني:** وهو فرض متصور، بأن يكون الدليل المحرز ظنياً، ولكن قام دليل قطعي على اعتباره، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة،

وكان أصل البراءة يوسّع ويرحّص، فعندئذ لو حصل تعارض بين خبر الثقة وبين أصل البراءة فأيهما يقدم؟

ومثاله: إن دلالة خبر الثقة على حرمة ارتماس الصائم في الماء خبر ظني، وقد قام الدليل القطعي على اعتباره، ويمكن للفقيه الإفتاء بجرمة الارتماس وفق الدليل الظني المعتبر، ولكن عند لحاظ حرمة الارتماس على الصائم بوصفها شكاً بدوياً، وتكليفاً غير معلوم، نجدتها تقع موضوعاً لدليل البراءة: «رفع ما لا يعلمون»، فيمكن للفقيه الإفتاء بالجواز وفق الأصل العملي الذي هو البراءة.

فهنا على الفقيه تحديد موقفه من حرمة الارتماس على الصائم إما وفق الدليل الظني المعتبر، فيفتي بجرمة الارتماس، وإما وفق الأصل العملي الذي هو البراءة. ويسمي الأصوليون الدليل الظني بـ«الأمانة»، ويطلقون على هذه الحالة «التعارض بين الأمارات والأصول».

تقديم الأمارات على الأصول

لا شكّ في هذه الحالة لدى الأصوليين في تقديم خبر الثقة على البراءة، لأنه بعد قيام الدليل القطعي على حجّية خبر الثقة الظني يؤدي نفس الدور الذي يقوم به الدليل القطعي، وكما أن الدليل القطعي لا يترك مجالاً لموضوع الأصل الذي هو الشك والجهل، فكذلك الدليل الظني يرفع موضوع الأصل، فلا تصل النوبة إليه لكي يتمسك به، وهذا هو معنى الحكومة، ومن هنا يقال عادة: إن الأمانة حاكمة على الأصل العملي.

أضواء على النص

* قوله (قدس سره): «القواعد العملية إنما تجري في ظرف الشك» أي بعد القطع بالحكم الشرعي لا مجال لإجراء الأصول العملية.

فهرس الكتاب

- ٧ مقدمة المقرّر
٨ ضرورة الاطلاع على مقدمة المصنف
١١ مقدمة المصنف
٣٤ مقدمة الحلقة الأولى

التمهيد

التعريف بعلم الأصول

- ٣٧ كلمة تمهيدية
٣٩ مسؤولية المكلف وضرورة الاجتهاد
٤١ تحديد الموقف العملي
٤٢ أقسام الأدلة
٤٤ تعريف علم الأصول
٤٧ العناصر المشتركة
٥١ وظيفة علم الأصول

موضوع علم الأصول

- ٥٦ علم الأصول منطق الفقه
٥٩ أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط
٦٢ الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق
٦٦ التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي
٧٠ إشكال وجواب
٧١ بروز متأخر لعلم الأصول

٣٥٨	شرح الحلقة الأولى
٧٢	جواز عملية الاستنباط
٨١	تطور معنى الاجتهاد
٨١	الأول: الاجتهاد لغة
٨٢	الثاني: الاجتهاد اصطلاحاً
٨٢	أ. على مستوى الفقه السني
٨٣	ب. على مستوى فقه مدرسة أهل البيت
٨٤	تفسير موقف المعارضين للاجتهاد
	الحكم الشرعي وتقسيمه
٨٦	تعريف الحكم الشرعي
٨٧	تعريف آخر
٨٩	تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي
٩٢	أقسام الحكم التكليفي
	مجوئ علم الأصول
٩٧	تنويع البحث
٩٩	المنهج في تقسيم الأبحاث الأصولية
١٠٠	أسباب العدول عن المناهج المتعارفة
١٠٣	العنصر المشترك بين النوعين
١٠٦	أهمية حجية القطع
١٠٧	معنى حجية القطع
١٠٧	المفردة الأولى: القطع
١٠٨	المفردة الثانية: الحجية
١١٠	إشكال وجواب

النوع الأول
الأدلة المحرزة

١١٣	مبادئ عامة
١١٧	تقسيم البحث
١١٨	القسم الأول: الدليل الشرعي
١١٨	القسم الثاني: الدليل العقلي
١١٩	أضواء على النص

- ١ -

الدليل الشرعي

١٢٣	١. الدلالة
١٢٣	تمهيد
١٢٩	حقيقة الدلالة
١٢٩	العلاقة بين الألفاظ والمعاني
١٢٩	الاتجاه الأول: السببية الذاتية
١٣٠	الاتجاه الثاني: الوضع والاعتبار
١٣١	مختار المصنف (قدس سره)
١٣٢	تصوير العلاقة اللغوية وفق الاتجاه الوضعي
١٣٣	ثمره الاتجاه الوضعي
١٣٦	ما هو الاستعمال؟
١٣٨	كيفية تحقق الاستعمال
١٣٩	إشكالان وجوابان
١٤١	الحقيقة والمجاز
١٤٣	التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي

٣٦٠	شرح الحلقة الأولى
١٤٤	قد ينقلب المجاز حقيقة
١٤٥	تفسير كيفية الانقلاب
١٤٧	تصنيف اللغة إلى معان اسمية وحرفية
١٥٠	إشكال وجوابه:
١٥٠	مدلول الحرف
١٥١	قاعدة الاسم والحرف عند الأصوليين
١٥٢	الفعل
١٥٣	هيئة الفعل معنى حرفي
١٥٣	أضواء على النص
١٥٥	هيئة الجملة
١٥٧	الجملة التامة والجملة الناقصة
١٦٠	الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة
١٦١	النتيجة:
١٦٢	المدلول اللغوي والمدلول التصديقي
١٦٥	الدلالة التصورية
١٦٦	الدلالة التصديقية
١٦٦	مصادر الدلالة:
١٦٨	الجملة الخبرية والجملة الإنشائية
١٧٠	الفرق بين الجملة الخبرية والجملة الإنشائية
١٧٠	الأول: بيان المصنف (قدس سره):
١٧١	الثاني: بيان صاحب الكفاية:
١٧١	مناقشة صاحب الكفاية:
١٧٣	الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول

فهرس الكتاب	٣٦١
أمثلة لبعض العناصر اللغوية المشتركة	١٧٥
١. صيغة الأمر والنهي	١٧٥
٢. أداة الشرط	١٧٦
٣. الجمع المعرف باللام	١٧٦
١. صيغة الأمر	١٧٧
معنى دلالة صيغة الأمر على الوجوب	١٧٩
الاستعمال الحقيقي والمجازي لصيغة الأمر	١٨١
٢. صيغة النهي	١٨٣
٣. الإطلاق	١٨٧
مصدر الإطلاق	١٨٨
٤. أدوات العموم	١٩٠
الفرق بين العموم والإطلاق	١٩٢
صيغة الجمع المعرف باللام:	١٩٣
٥. أداة الشرط	١٩٤
قاعدة عامة في إفادة المفهوم	١٩٦
الجملة الشرطية	١٩٧
دلالة أداة الشرط	١٩٨
جملة الغاية	١٩٩
سؤال وجواب	١٩٩
٢. حجية الظهور	٢٠٢
الأصل في تعيين مراد المتكلم	٢٠٤
أنحاء الظهور	٢٠٥
معنى حجية الظهور	٢٠٦

٣٦٢	شرح الحلقة الأولى
٢٠٦	الدليل على حجية الظهور
٢٠٨	تطبيقات حجية الظهور على الأدلة اللفظية
٢١٢	ما هو السياق؟
٢١٥	القرينة المتصلة والمنفصلة
٢١٦	أقسام القرينة
٢١٧	الفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة
٢١٩	٣. إثبات صدور
٢٢٢	الطريق الأول: التواتر
٢٢٣	الطريق الثاني: الإجماع والشهرة
٢٢٥	الطريق الثالث: سيرة المتشرعة
٢٢٦	الطريق الرابع: خبر الواحد
٢٢٧	أدلة حجية خبر الواحد
٢٢٧	الدليل الأول: آية النبأ
٢٢٨	الدليل الثاني: سيرة المتشرعة والعقلاء
٢٣٠	ب. الدليل الشرعي غير اللفظي
٢٣٢	فعل المعصوم
٢٣٣	تقرير المعصوم
٢٣٤	الفرق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء
٢٣٤	سيرة العقلاء دليل حجية الظهور

-٢-

الدليل العقلي

٢٣٩	دراسة العلاقات العقلية
٢٤١	تقسيم البحث

٣٦٣ فهرس الكتاب
٢٤٣ العلاقة القائمة بين الأحكام الشرعية
٢٤٤ الخلاصة
٢٤٤ تقسيم البحث
٢٤٦ العلاقات القائمة بين نفس الأحكام
٢٤٦ علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة
٢٤٩ القسم الأول: العلاقات القائمة بين نفس الأحكام
٢٤٩ النموذج الأول: العلاقة القائمة بين الأحكام التكليفية
٢٤٩ علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة
٢٥٠ اجتماع الأمر والنهي
٢٥١ أقوال الأصوليين في مسألة اجتماع الأمر والنهي
٢٥٣ هل تستلزم الحرمة البطلان
٢٥٥ النموذج الثاني: العلاقة القائمة بين الأحكام الوضعية
٢٥٥ النهي في المعاملات
٢٥٦ النهي في العبادات:
٢٥٧ العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه
٢٥٧ الجعل والفعلية
٢٥٩ القسم الثاني: العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه
٢٥٩ الجعل والفعلية
٢٦١ موضوع الحكم
٢٦٤ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
٢٦٦ العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه
٢٦٧ القسم الثالث: العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه
٢٦٨ الفرق بين متعلق الوجوب وموضوعه

٣٦٤	شرح الحلقة الأولى
٢٧٠	العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات
٢٧٣	القسم الرابع: العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات
٢٧٣	أقسام المقدمات
٢٧٤	الفرق بين مقدمات الموضوع ومقدمات المتعلق
٢٧٤	مثال للتفريق:
٢٧٥	مقدمة الواجب شرعية أم عقلية؟
٢٧٦	مختار المصنف
٢٧٨	العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد
٢٨٠	القسم الخامس: العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد
٢٨١	علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية
٢٨٢	إشكال وجواب:

النوع الثاني الأصول العمليّة

٢٨٧	تمهيد
٢٨٩	١. القاعدة العملية الأساسية
٢٩٣	مسلكان:
٢٩٥	دليل المشهور ومناقشته
٢٩٧	٢. القاعدة العملية الثانوية
٣٠٠	سبب الانقلاب
٣٠٠	أدلة البراءة الشرعية
٣٠٠	الدليل القرآني:
٣٠٠	الدليل الروائي:
٣٠١	شمولية أصالة البراءة للشبهة الحكمية والموضوعية:

٣٦٥ فهرس الكتاب
٣٠٣ ٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي
٣٠٣ تمهيد
٣٠٦ تصوير العلم الإجمالي في الشبهة الموضوعية
٣٠٨ منجزية العلم الإجمالي
٣١١ الحيشية الأولى: العلم بالجامع
٣١٢ الحيشية الثانية: الشك بعدد أطراف العلم الإجمالي
٣١٣ جريان أصالة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي
٣١٣ الفرق بين الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي
٣١٣ خلاصة البحث
٣١٥ انحلال العلم الإجمالي
٣١٨ موارد التردد
٣٢٠ أقسام الأقل والأكثر
٣٢١ تحرير مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين والأقوال فيها
٣٢٢ مختار المصنّف (قدس سره)
٣٢٣ ٤. الاستصحاب
٣٢٥ أدلة الاستصحاب
٣٢٦ الحالة السابقة المتيقنة
٣٢٧ الركن الأول: الحالة السابقة المتيقنة
٣٢٨ شمولية صحيحة زرارة للشبهة الحكمية والموضوعية
٣٣٠ الشك في البقاء
٣٣١ الركن الثاني: الشك في البقاء
٣٣٢ الشك في الراجع والمقتضي وكلمات الأصوليين
٣٣٣ وحدة الموضوع في الاستصحاب

٣٦٦	شرح الحلقة الأولى
٣٣٤	الركن الثالث: وحدة الموضوع في الاستصحاب
	تعارض الأدلة
٣٣٧	١. التعارض بين الأدلة المحرزة
٣٤٠	تعريف التعارض
٣٤٠	أقسام التعارض
٣٤١	التعارض بين الأدلة المحرزة
٣٤١	حالة التعارض بين دليلين لفظيين:
٣٤٢	القاعدة الأولى: استحالة التعارض بين النصين الصريحين
٣٤٢	القاعدة الثانية: التعارض بين النص والظاهر
٣٤٣	القاعدة الثالثة: تقديم المقيد على المطلق، والمخصص على العام
٣٤٤	اصطلاح المخصص والمقيد
٣٤٤	حجية العام والمطلق
٣٤٥	القاعدة الرابعة: الحكومة
٣٤٥	القاعدة الخامسة: التعارض المستقر
٣٤٧	حالات التعارض الأخرى
٣٥٠	٢. التعارض بين الأصول
٣٥٢	حكومة الاستصحاب على البراءة
٣٥٣	٣. التعارض بين النوعين
٣٥٦	تقديم الأمارات على الأصول
٣٥٧	فهرس الكتاب

صدر لسماحة آية الله المحقق

السيد كمال الحيدري

١. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٢. أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسرين.
٣. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
- ٤-٥. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (١-٢).
٦. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.
- ٧-٨. المعاد؛ رؤية قرآنية. بقلم: الشيخ خليل رزق. (١-٢).
- ٩-١٠. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (١-٢).
١١. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار.
١٢. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
١٣. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظرية ومسالكه العملية. بقلم: الشيخ خليل رزق.
١٤. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
١٥. يوسف الصديق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.
١٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.

- ١٧-٢٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر)، بقلم:
علاء السالم. (١-٤).
٢١. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.
٢٢. الظن؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.
٢٣. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية. بقلم: الشيخ
خليل رزق.
٢٤. المثل الإلهية.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله
الأسعد.
٢٥. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
٢٦. (في ظلال العقيدة والأخلاق) ويشتمل على الرسائل التالية:
* مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
* التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.
* مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد
جواد الزبيدي.
* مقدّمة في علم الأخلاق.
٢٧. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
٢٨. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبد الله الأسعد.

٢٩. التفقه في الدين . بقلم: الشيخ طلال الحسن .
٣٠. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة . بقلم: الشيخ طلال الحسن .
- ٣١-٣٢. شرح نهاية الحكمة .. الإلهيات بالمعنى الأخصّ . بقلم: الشيخ علي حمود العبادي . (١-٢) .
٣٣. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة .
- ٣٤-٣٥. شرح بداية الحكمة . بقلم: الشيخ خليل رزق (١-٢) .
٣٦. التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية .
٣٧. عصمة الأنبياء في القرآن . بقلم: محمود نعمة الجياشي .
٣٨. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي . بقلم: الشيخ خليل رزق .
٣٩. المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن .
٤٠. المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن .
٤١. بحوث عقائدية (١-٣) .
٤٢. بحوث عقائدية (٤-٦) .
٤٣. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينية . بقلم: الدكتور علي العليّ .
٤٤. الإعجاز بين النظرية والتطبيق . بقلم: محمود الجياشي .
٤٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي) .
- ٤٦-٤٧. دروس في الحكمة المتعالية (١-٢) .
٤٨. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين . بقلم: الشيخ علي حمود العبادي .
- ٤٩-٥٠. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج . إعداد الدكتور حميد مجيد هدّو .
٥١. الولاية التكوينية، حقيقتها ومظاهرها . بقلم علي حمود العبادي .

٥٢. مدخل إلى الإمامة.
- ٥٣-٥٤. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيات بالمعنى الأعم).
بقلم: الشيخ قيصر التميمي. (١-٢).
٥٥. العقل والعقل والمعقول «شرح نهاية الحكمة». بقلم الشيخ ميثاق
طالب.
٥٦. شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة المعاد. بقلم عبد الله الأسعد.
- ٥٧-٥٨. شرح الحلقة الثالثة، للشهيد السعيد آية الله العظمى السيد
محمد باقر الصدر، تقريراً لدروس آية الله العلامة السيد كمال
الحيدري، بقلم الشيخ حيدر يعقوبي. (١-٢).
- ٥٩-٦٣. شرح كتاب المنطق للعلامة الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره،
بقلم الشيخ نجاح النويني. (١-٥).

وتم - بتوفيق الله تعالى - طبع العناوين (١-٥١) من هذه الكتب في دورة
من (٥١) مجلداً، في «دار القارئ» ببيروت، سنة ٢٠١٠م / ١٤٣١هـ. تحت
عنوان: (مجموعة آية الله العلامة الحيدري).