

دُرُوسُ الصَّوَلِيَّةِ

شرح كتاب الحلقَة الأولى للسيد الصِّدِّيق

دُرُوسُ السَّيِّدِ الشَّيْخِ

عَلِيٍّ الْعَبْدِيِّ

محرَّر

عبد المعز في

دُرُوسُ الصَّوَلِيَّةِ

شَرْحُ كِتَابِ الْخَلْقَةِ الْأُولَى لِلْسَيِّدِ الصِّدِّيقِ قُدْسٍ

دُرُوسُ الْأَسْتَاذِ الشَّيْخِ

عَلِيِّ الْعَبِيدِي

مَحْرَرُ

عَبْدُ مَعْرِفِي



سرشناسه: عبود، علي عبدالله
عنوان و نام پديدآور: دروس اصولية: شرح كتاب الحلقة الاولى شهيد صدر/تأليف
علي عبدالله العبود
مشخصات نشر: قم: الماس، ١٤٣٤ ق. = ١٣٩٢.
مشخصات ظاهري: ٥٠٧ ص..
شابك: ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٥٣-٨٦-٩
وضعيت فهرست نويسي: فييا.
يادداشت: كتابخانه: ص. [٤٩٠] - ٤٩١، همچنين به صورت زيرنويس
موضوع: اصول، فقه
رده بندي كنگره: BP ٢١٩/٤/٤٢ /٧
رده بندي ديوي: ٢٩٧/١٦٣

هوية الكتاب

الكتاب: دروس اصولية، شرح كتاب الحلقة الأولى للشهيد الصدر

المؤلف: الشيخ علي عبدالله العبود

بقلم: عبدالله سعد محمد معرفي

الناشر: الماس

المطبعة: فردوس

الاخراج الفني: كمبيوتر المجتبى ^{عائشة}

الطبعة: الاولى ١٣٩٢ هـ ش - ١٤٣٤ هـ ق.

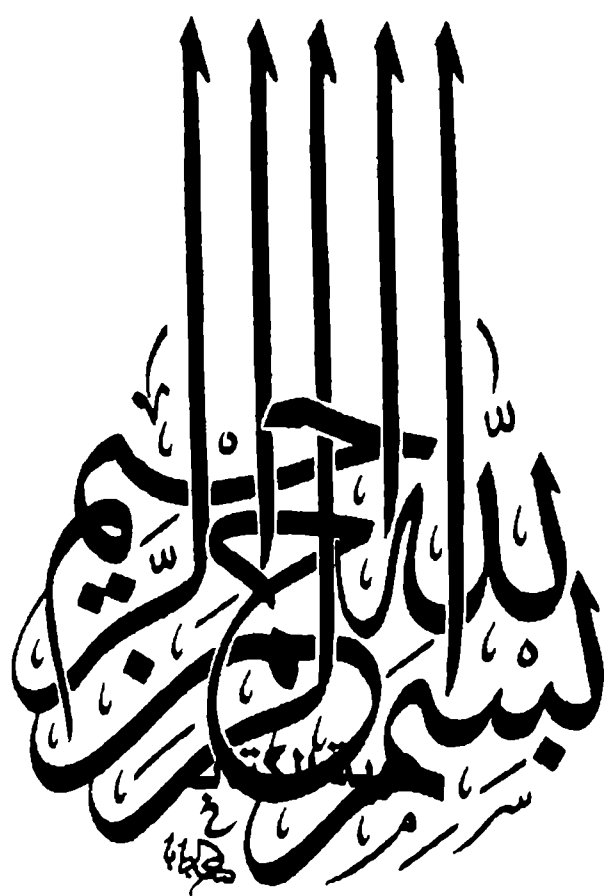
العدد: ١٠٠٠ نسخة

ردمك الكتاب: ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٥٣-٨٦-٩

نور

للدراستات الاسلامية

Noor_d@gawab.com



إهداء

إلى التي عجز عن معرفتها الأولون والآخرون
إلى التي يخدمها الأنبياء والمرسلون والملائكة المقربون
إلى الصديقة الكبرى، فاطمة الزهراء (فداها الوجود بأسره)
أقدم هذا القليل

كلمة التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم صل على محمد وآل محمد

وعجل فرجهم، والعن أعداءهم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين،
محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين، ولعنة الله الأبدية على أعدائهم من
الأولين والآخرين إلى قيام يوم الدين.

من أهم المشاكل التي تواجه طلاب العلوم الدينية قلة الشروح للمتون
الدراسية من جهة، وانعدامها من جهة أخرى، وضعفها أو اختصارها في
بعض الأحيان، وهذه المشكلة تُشعر الطالب بالفتور العلمي وقلة العزيمة
فيضيع جهده وطاقته ووقته في قراءة ما لا يشفي غليله أو دراسة الكتاب
الواحد أكثر من مرة على أكثر من أستاذ حتى يقف على الفائدة والفهم
المطلوب، ومثل هذا الأسلوب غير محبوب ولا مطلوب.

وهذه مجموعة دروس ألقاها سماحة الأستاذ الشيخ علي العبود
الأحسائي (حفظه الله) في قم المقدسة شرحاً على الحلقة الأولى من حلقات
(دروس في علم الأصول) تصدّى الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمته الله)

لكتابة هذه الدروس في ثلاث حلقات؛ ليأخذ بيد الطالب تدريجاً ويسير به نحو الكمال الأصولي - بحسب نظره هو على الأقل - وليصبح مستعداً بعد ذلك للدخول في معترك أبحاث الخارج .

وقد وجدنا في شرح أستاذنا الفاضل الشيخ علي العبود - أعزه الله - فناً في البيان، وروعة في ترتيب المطلب الأصولي وإيصاله، بل سدّ بشرحه وإفاداته بعض الثغور التي تواجه الطالب المبتدئ وأضاف ترتيباً رائعاً للدرس ستقف عليه - أخي القارئ - بوضوح، فقمنا بتحرير هذه الدروس - بعد إجازة شيخنا الاستاذ^(١) - وأخرجناها بهذه الحلة التي بين يديك، كما قمنا بوضع متن الحلقة قبل الشرح؛ حتى تسهل عملية المراجعة على الطالب .

وختاماً، أرفع ثواب هذا العمل، إلى بقية الله وخليفته، سيدي ومولاي الإمام الحجة المنتظر - فداه من سواه - راجياً منه أن يشملنا بعناياته، وأن يشفع لنا في غفران الذنوب، وأن لا نخرج من هذه الدنيا حتى يرضى عنا... آمين .

والحمد لله رب العالمين

عبد الله سعد محمد معرفي

ليلة الجمعة ٢٨ ربيع الأول ١٤٣٣هـ

١- الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وعجل فرجهم ... وبعد فقد لاحظت ما كتبه أخونا العزيز عبد الله معرفي حفظه الله، فوجدته وافياً بالمقصود، ومحققاً للهدف المنشود، وفقه الله لما فيه الخير والصلاح، وألهمه لباس التقوى والبصيرة والثبات على الصراط المستقيم.

تمهيد الشارح

المبادئ التصورية لعلم الأصول

نتطرق في البدء إلى أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إطلالة موجزة حول خصائص الكتاب

الخاصية الأولى: أن هذه الموسوعة الأصولية التي دوّنها الشهيد الصدر

لغرض التدريس قائمة على أساسٍ علمي يتّصف بالأمور التالية:

الأول: التناسب: حيث كل حلقة من هذه الموسوعة الأصولية تناسب

مرحلة دراسية منسجمة مع السلم الصعودي للطالب.

فالمبتدئ يصب اهتمامه في معرفة الجو العام لهذا العلم كأن يتعرف

على مصطلحاته وشيء من قواعده وصور تطبيقها، ثم ينتقل إلى المراحل

الأخرى مراعيًا قضية تناسب تلك المراحل مع المادة الأصولية، على أن هذه

الخصوصية قد لا توجد في بعض المتون الأصولية الدراسية، إذ أن الطالب

المبتدئ يُقحَم في بداية تحصيله بمجموعة نظريات وأقوال ومناقشات قد لا

تناسب مستواه، بل الصحيح أن يُحصل العلم بما يناسب مستواه حتى يثبت

نفسه وينمي مداركه؛ لينتقل للنظريات ومناقشاتها.

الثاني: التدرّيج: فهي تمثل سلسلة مترابطة، و لا يصح الابتداء بالآخرى قبل الوسطى، كما لا يصح الابتداء بأي منهما قبل الأولى، لأنها تتماشى على نحو تدريجي لينتقل الطالب من حلقة ضيقة إلى الحلقة الأوسع.

الثالث: الترتيب: فقد بذل الشهيد الصدر رحمته الله جهده بتدوين المطالب الأصولية بشكل متسلسل ومرتب، فلم يعرض قضية أصولية يتوقف فهمها على مطلب لم يبيّنه في أبحاث تسبق هذه القضية، كما هو حال بعض المتون الدراسية التي توقع الطالب في مشكلة فهم صدر الكتاب بآخره.

الرابعة: التصنيف: ومرادنا قيام هذه الموسوعة على أساس تصنيفي علمي، حيث ابتدأها الشهيد الصدر رحمته الله بعرض المبادئ التصورية لعلم الأصول، فبيّن تعريفه وموضوعه وغايته، ثم انتقل بعد ذلك إلى دراسة الحكم الشرعي تعريفاً وتقسيماً، ثم صنّف الأدلة التي يستعملها الفقيه في مقام الاستنباط إلى أدلة محرزة وغير محرزة، ثم إلى شرعية وغير شرعية، والشرعية إلى لفظية وغير لفظية، ثم ختم بمباحث التعارض بين الأدلة وكيفية معالجة هذا التعارض، وستأتي الإشارة إلى هذا الأساس الدقيق التي قامت عليه الحلقات في الأبحاث القادمة عند التعرض لهذه المباحث الشريفة.

الخاصية الثانية: أن هذا الكتاب حاول أن يستوعب أهم القضايا والمسائل الأصولية.

الخاصية الثالثة: التركيز على الموضوعات التي لها صلة قريبة بعملية استنباط الحكم الشرعي، إذ ليست كل القضايا الأصولية تُساهم في ذلك

مساهمةً قريبةً فيمكن الاستغناء عنها، لذا جاء الشهيد الصدر رحمته الله وألغى هذه القضايا، وسلط الضوء على القضايا الأصولية التي ترتبط بعملية استنباط الحكم الشرعي.

الخاصية الرابعة: أن هذه الموسوعة بحلقاتها الثلاث، حاولت أن تستعرض أهم المدارس الأصولية التي أبدعت في النتاج الأصولي، فالمدارس الأصولية - المتأخرة - خمس وهي: مدرسة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله، مدرسة المحقق الآخوند صاحب الكفاية رحمته الله، ثم بعد ذلك قفز علم الأصول قفزة نوعية في مدارس الأعلام الثلاثة (المحقق النائيني، والمحقق الإصفهاني، والمحقق العراقي)، فحاول الشهيد الصدر رحمته الله بقدر الإمكان أن يعطي إطلالة على هذه المدارس، وأن يعطي لمحة عن تفكيرها وفق رؤية دقيقة، حتى يقف الطالب على وجه المقارنة بينها جميعاً. كما أنه قام بإيراد بعض الملاحظات على تلك النظريات، وهذا أمرٌ في غاية الأهمية، فكثير من المتون التي دونت في هذا المجال يقتصر فيها المصنف على رؤيته فقط، دون إعطاء لمحة عن المدارس الأخرى، ومثل هذا لا يفيد الطالب كثيراً، إذ لابد من رؤية فوقية للطالب الذي يريد أن يتعرف على علم الأصول، ليطل على جميع مدارسه مغتنماً مستفيداً منها.

الخاصية الخامسة: تجنب التعقيد اللفظي للعبارة، وعمل حالة من التوازن بين العبارة والمطلب، بعكس بعض المتون التي تفنت بالعبارة ولو على حساب المطلب، أو اكتفت المطالب بجملته من التعقيدات اللفظية.

الخاصية السادسة: ولعلها أهم الخصائص: أن هذه الموسوعة الدراسية

الأصولية كتبت على يد الشهيد الصدر رحمته الله في أواخر حياته، أي في عمق وأواخر نضجه الأصولي، فبعدما وقف على المدارس الأصولية وقارن بينها وقدّمها تحقيقاً ودراسةً وفحصاً جاءت هذه الموسوعة كنتاج نهائي، فمثلت النتاج الذي تولّد عن العمق الأصولي .

ولك أن تختصرها قائلاً: أن هذه الموسوعة تمثل تجربة رجل واع ودقيق بالنسبة إلى علم الأصول، والدليل على ذلك؛ أن الحلقات دوّنت سنة ١٣٩٧هـ واستشهد السيد رحمته الله سنة ١٤٠٠هـ، أي أنه رحمته الله فرغ منها قبل استشهاده بثلاث سنوات.

الخاصية السابعة: أن هذا المتن الدراسي حاول أن يُفرز مجموعة من الموضوعات الأصولية كبحث وعنوان مستقل، كما هو الحال في مبحث الحكم الشرعي وتقسيمه، ولو فتشت الكتب الأصولية الدراسية فلن تجد ذلك مستقلاً، بل ستجده متناثراً بين مباحثهم الشريفة.

الأمر الثاني: مبررات العدول عن المتون الدراسية السابقة

وقد عرضها في بداية الكتاب، ونختزلها في ثلاثة مبررات:

المبرر الأول: عدم مواكبة تلك الكتب للقفزة النوعية التي طرأت على علم الأصول، فتلك الكتب قد وقفت - على أقل تقدير - على علم الأصول الذي كان قبل الشيخ الأنصاري رحمته الله .

بينما المتتبع لعلم الأصول، يدرك تماماً أن مدرسة الشيخ الأعظم رحمته الله الأصولية، ثم المدارس الأصولية التي تلتها كمدرسة صاحب الكفاية هي

مدارس مبدعة في نظرياتها جديدة في طرحها لعلم الأصول، ناهيك عن عصر الأعلام الثلاثة رحمهم الله وما أحدثوه من قفزة نوعية في النظريات الأصولية، ولنا أن نسوق دليلاً كميّاً للتدليل على صحة كلامنا: وذلك بأنك إذا أردت أن تدون كل موضوعات علم الأصول - القديمة - ، فإنك ستخرج بمجلدين يستعرضان جميع المسائل الأصولية، بينما إذا أردت أن تجمع مسائل علم الأصول - الجديدة - فإنك ستكتب ما لا يقل عن سبعة مجلدات، مما يدل على التطور الذي لحق علم الأصول.

المبرر الثاني: وهو مبرر منهجي في غاية الأهمية أن الكتب الأصولية القديمة لم توضع من قبل أصحابها لغرض التدريس، بل وضعوها على أساس تقديم آرائهم الأصولية، أو أنهم كتبوها لأندادهم آنذاك ممن يضاهونهم في العلم، فحاول أصحابها أن يقدموا الرأي الأصولي بدقة وقوة وفن صناعي وصياغي، والحاصل: أنهم وضعوها لتقديم نهاية ما وصل إليه فكرهم الأصولي بعد البحث والمناقشة والتمحيص.

وعلى العكس تماماً، كانت نظرة السيد الصدر رحمته الله مغايرة لما قام به أولئك الأعلام (قدس الله أرواحهم) ، فكان أساس تصنيفه لهذه الموسوعة: هي دراسة وتدريس علم الأصول، حيث كان مراعيّاً للدقة في العرض والتدرج في عرض المطلب وحسن التسلسل .

المبرر الثالث: التفاوت في أهمية بعض القضايا الأصولية، فبعض القضايا كان يُنظر لها بأنها قضايا استطرادية لا تهم عملية الاستنباط، بينما في العصر الحديث أصبحت من أمهات القضايا الأصولية ومن أولويات

عملية الاستنباط، والكلام هو الكلام في ادعاء الاتفاق على صحة بعض القضايا الأصولية وكونها مسلمة، والحال أنها ليست كذلك بل هي بحاجة لإقامة البرهان عليها.^(١)

الأمر الثالث: إطلالة على مجموعة من التنبيهات

التنبيه الأول: أن النظريات والمناقشات التي عرضها السيد الصدر رحمته الله في هذه الموسوعة الأصولية الدراسية، لا تمثل رأيه الأخير والنتيجة النهائية لبحثه الأصولي وقد أكد رحمته الله على هذا المعنى، فأحال إلى مراجعة أبحاثه العالية - أي ما قرر من بحثه الخارج الذي ألقاه في النجف الأشرف آنذاك - للاطلاع على رأيه النهائي، وأهم تلك الأبحاث: كتاب "مباحث الدليل اللفظي" بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، وكتاب "مباحث الأصول" بقلم السيد كاظم الحائري.

التنبيه الثاني: الفوارق بين الحلقات الثلاث:

الحلقة الأولى: تمثل مستوى التصور لعلم الأصول، وقاموس مصطلحاته.

الحلقة الثانية: تمثل مرحلة تحرير النزاع في المباحث الأصولية.

الحلقة الثالثة: تمثل مرحلة عرض النظريات بعمق ومناقشتها وتقييمها.

التنبيه الثالث: من المناسب لطلاب الحلقة الأولى أن يراجعوا ما يساهم

في ترسيخ المطلب الأصولي الذي يدرسونه، وأهم تلك المراجع: كتاب

١- وحيث لا يناسب ذكر بعض الشواهد في المقام، سيتضح للطالب بعض منها في طيات الأبحاث

الحلقة الأولى نفسه، فلا بد للطلاب أن يُطالعه قبل الدرس وبعده، وكذلك كتاب المعالم الجديدة، الذي كتبه الشهيد الصدر^(١)، وكذلك تحرير المعالم للشيخ ميرزا علي المشكيني قدس سره، وأخيراً معاجم أصولية مبسطة لا بأس أن تُجعل إلى جانب دراسة الحلقة الأولى.

ونختم بالإشارة إلى أن علم الأصول من العلوم التي تستمر مع طالب العلم باستمراره في الحوزة العلمية فهي ملازمة لتحصيله الاستنباطي .

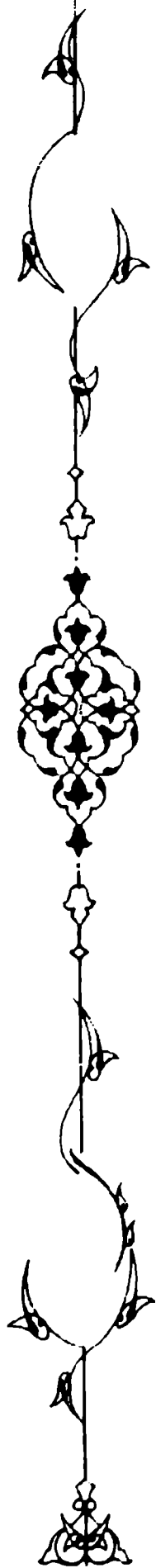
١ - صنفه السيد الشهيد رحمه الله لهواة علم الأصول من غير طلاب الحوزة، عرض فيه بعض المسائل المهمة دون الخوض في عمق المناقشات الأصولية، ذكر في مقدمته للحلقات أنه يُناسب طلاب الحلقة الأولى أن يطالعوا كتاب المعالم الجديدة، فهناك مباحث أجملها في الحلقة وفصلها في المعالم .



الفصل الأول:

التمهيد

- * التعريف بعلم الأصول
- * جواز عملية الاستنباط
- * الحكم الشرعي وتقسيماته



﴿المتن﴾

كلمة تمهيدية

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

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحة وضوحاً بديهاً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكل أحد، ولما احتاج إلى بحث علمي ودراسة واسعة، ولكن عوامل عديدة منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع أدت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض . وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه .

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

﴿ الشرح ﴾

تمهيد وبيان المبادئ التصورية لعلم الأصول

شرع السيّد عليه السلام في بداية كتابه، بكلمة تمهيدية تشتمل على مقدّمات مهمة، انطلق منها إلى معرفة ماهية علمي الفقه والأصول ووجه الحاجة إليهما، ويمكن أن نستعرض هذا التمهيد من خلال ست مقدّمات :

المقدمة الأولى: أن الوجدان آمن بما يعرف في نظرية المعرفة بـ"أصالة الواقعية"، وأصالة الواقعية تنحل إلى قضيتين: الأولى: العلم بوجود الواقع، وقدرة العقل على معرفته، ومدركها هو الوجدان.

والذي يترتب على هذا الإيمان الوجداني بالحقائق الخارجية، هو ترتيب الأثر عليها والتفاعل معها، وأقرب مثال لذلك: علم الإنسان بوجود حقيقة السبع في الخارج، فيترتب عليه هروبه منه خوفاً على نفسه.

المقدمة الثانية: القدرة والعقل بضميمة الوحي، قادت الإنسان للتصديق برؤية كونية إلهية، تتلخص في الإيمان بأصول الدين من التوحيد والنبوة والإمامة والعدل والمعاد.

المقدمة الثالثة: إذا آمن الإنسان بالمُرسل والمُرسل والرسالة، صدّق بعد ذلك بوجود تكاليف إلزامية تتوجه إليه، والدليل على ذلك: استحالة وجود

شريعة من دون تكاليف، إذ لا يُعقل أن تكون هنالك رسالة فارغ محتواها من وجود التكاليف، فالشريعة تأخذ حيثية الوجود، ولا يعقل تحقق عنوان الوجود دون تحقق المورد عليه؛ حيث يقال: وردت الإبل على الماء. فيتلخص عندنا: أن قوام الشريعة وحقيقتها اشتمالها على الأوامر والنواهي المتوجهة للمكلف.

المقدمة الرابعة: بعد اجتياز الإنسان مرحلة التصديق بوجود التكاليف، يُدرك العقل ضرورة معرفة التكاليف التي تشتمل عليها الشريعة، ووجوب تحصيلها، فإن العدلية آمنت بأن الأحكام تابعة لملاكات [في متعلقاتها]^(١) فما من محرم أو نهي تقرّه الشريعة إلا لوجود مفسدة مترتبة على الإتيان بالمنهي عنه، فملاك الحرمة المفسدة والمبغوضية عند الشارع، وما من أمر يوجب الشارع كالصلاة وصيام شهر رمضان والنهي عن المنكر، إلا لوجود مصلحة تقتضي ذلك الأمر، فملاك الوجوب المصلحة.

المقدمة الخامسة: يمكن أن نستعرض ثلاثة أدلة على وجوب التعرف على التكاليف الشرعية:

الدليل الأول: أنه من باب دفع الضرر، وبيانه في مقدمتين:

الأولى: عدم امتثال التكاليف وعدم تحصيلها يوجب الوقوع في الضرر

١- الملاكات الاقتضائية: هي المصالح والمفاسد الواقعية لفعل من الأفعال، فإن اشتمل هذا الفعل على مصلحة واقعية كان واجباً، وإن اشتمل على مفسدة واقعية كان محرماً. ووجه التعبير عنها بالاقتضاء: أن فيها ما يقتضي ويدعو لإيجاد المصلحة أو ترك المفسدة.

المتيقن^(١)، باعتبار أن القرآن في آيات كثيرة نص بأن مخالفة أوامر الله ورسوله موجبة للعقاب الأخروي .

الثانية: تقرر في علم الكلام أن دفع الضرر المحتمل واجبٌ بحكم العقل، وعليه يكون دفع الضرر المتيقن واجباً أيضاً بحكم العقل من باب أولى، ولا يكون دفع هذا الضرر إلا بمعرفة تلك الأحكام ثم امتثالها، إذ الامتثال فرع المعرفة.

إذن بملاك دفع الضرر المتيقن يدرك العقل ضرورة وجوب تحصيل الأحكام ثم امتثالها.

الدليل الثاني: لزوم شكر المنعم، وتقريره متوقف على ثلاث مقدمات: الأولى: أن الله تعالى هو المنعم الحقيقي، إذ لا منعم ولا متفضل على البشر والوجود إلا الله تعالى وهذه الحقيقة أقرها العقل .

الثانية: عدم شكر المنعم قبيح بحكم العقل، فإذا كان الله تبارك وتعالى هو المنعم الحقيقي على الإنسان بالوجود ومقوماته وغيرها من آلائه سبحانه، وجب على الإنسان شكره، وهذا الشكر يكون بامتثال أوامره

١ - ووجه التعبير عنه بالضرر المتيقن: أن بحثنا في الأحكام الشرعية متفرغٌ عن الإيمان بوجود الله والإقرار بتوحيده، والإيمان بنبوة خاتم الأنبياء، ويلزم من ذلك التصديق اليقيني بما أخبرنا به من وقوع العقاب الأليم لمن لم يمثل التكليف، والحال أن امتثال التكليف فرع تحصيلها والعلم بها، فالضرر حينئذٍ يقينيٌّ. بعكس الضرر الذي بُحثَ عنه في علم الكلام، فهناك يعبر عنه بالضرر المحتمل؛ لأن الإنسان بعد لم يؤمن بوجود الواجب تعالى ولا بنبوة أنبيائه، لذلك كان الضرر محتملاً.

واجتناب نواهيه.

الثالثة: أن الامتثال والاجتناب فرع معرفة المُمْتَثِل له والمُجْتَنَّب عنه، إذ لا يمكن تحققهما إلا بالمعرفة، فإن لم يتحققا فإن الشكر غير متحقق، وقد بينا أن العقل يدرك قبح ذلك، فوجب عليه معرفة التكاليف الشرعية للامتثال.

والمُلَخَّص من هذين الدليلين: أن عدم التعرف على هذه الأحكام إما أن يوجب وقوع الإنسان في الضرر المتيقن، أو عدم شكر المنعم، وكلاهما قبيح بحكم العقل.

الدليل الثالث: وهو حق الطاعة، وهو الذي يؤكد الشهيد الصدر رحمته الله في كتابه: وحاصله في أربع مقدّمات:

الأولى: الله تبارك وتعالى هو الخالق والمالك والمدير ولا مؤثر في الوجود إلا هو، وجميع الأشياء ترجع إليه حدوثاً وبقاءً.

الثانية: كل من له الخالقية والمالكية والتدبير الحقيقي، يكون متصفاً بالمولوية الذاتية الحقيقية.

وتعني: أنها ليست بجعل جاعل، واعتبار معتبر، كما في المولوية العرفية المجعولة من جهة العقلاء.

الثالثة: حكم العقل القطعي بوجوب طاعة المولى الحقيقي.

الرابعة: وجوب طاعته فرع معرفة أوامره ونواهيه.

وبناءً على ذلك: يقرر الشهيد الصدر رحمته الله أن لله تعالى حقاً على الإنسان

وهو وجوب الطاعة، وهذا ليس من منطلق دفع الضرر المتيقن أو وجوب شكر المنعم، بل من منطلق المولوية والمالكية والخالقية والمديرية الحقيقية، وليس هذا المولى إلا الله تبارك وتعالى.

فملاك دليل حق الطاعة يختلف عن الدليلين الأولين، إذ أن الدليل الأول ملاكه أن العقل يدرك وجوب دفع الضرر المتيقن، والدليل الثاني ملاكه ضرورة شكر المنعم وقبح ترك الشكر، وأما الدليل الثالث فينطلق من أن الله تبارك وتعالى حق الطاعة على الإنسان بمقتضى المولوية الحقيقية لله الواجدة للصفات الذاتية المتقدمة.

وعلى حد تعبير السيد الصدر رحمته الله: كما أن إرادة الله تعالى التكوينية نافذة في الكون، فكذلك إرادته التشريعية نافذة على المخلوقين على حد سواء. وهذه النظرية يؤكد عليها السيد رحمته الله في موارد متعددة ولها ثمار سنينها، وهذا المبحث أحد ثمارها، وهي خير دليل على وجوب تحصيل التكاليف الشرعية.

دليل رابع للمحقق الأصفهاني رحمته الله:

وللمحقق الأصفهاني رحمته الله تقريب رابع وهو في مدخله يشابه دليل الشهيد الصدر ولكن الملاك يختلف، حاصله في ثلاث مقدّمات:

الأولى: عدم تحصيل أوامر المولى وعدم اجتناب نواهيه، خروج عن زي العبودية والرقية، لأن حقيقة العبودية هي امتثال أوامر الله ونواهيه، ومتى ما خرج الإنسان عن ذلك فقد خرج عن كونه عبداً لله تعالى.

الثانية: الخروج عن زي العبودية ظلم، لأن الظلم سلب ذي الحق حقه، فإذا كان الله له حق الطاعة على عباده، فعدم طاعة الله سلب حق من حقوقه تبارك وتعالى، وفي هذه الحالة يكون الإنسان ظالماً لنفسه.

الثالثة: الظلم قبيح، ورفع القبح بالطاعة، وتحقيق الطاعة بالامثال، والامثال فرع العلم بالأوامر والنواهي، فوجب العلم بالأوامر والنواهي لرفع القبح وهو الظلم.

المقدمة السادسة: بعد أن أدرك العقل ضرورة تحصيل الأحكام، يقع الكلام في هل أن العلم بالأحكام بديهي لا يحتاج لجهد وتحصيل؟ أم أنه نظري يفتقر إلى إمعان نظر وتحصيل؟

والصحيح هو الاحتمال الثاني، إذ أن معرفة الأحكام ليس أمراً ميسوراً لكل أحد، بل يكتنفه الغموض، فيحتاج إلى جهد وكسب وتحصيل، وذلك لمجموعة من العوامل.

العوامل التي أدت إلى عدم بدهية الأحكام والتكاليف:

نقتصر على ثلاثة عوامل:

العامل الأول: بعدنا الزمني عن عصر التشريع.

لا إشكال أن هناك فاصلاً بيننا وبين عصر التشريع، سواء كان عصر النبي ﷺ، أم عصر الإمام المعصوم عليه السلام، وهذا الفاصل الزمني أدى إلى عدم الوضوح واليسر في معرفة الأحكام والتكاليف.

كما لا يفوتنا أن نشير إلى دقة تعبير السيد الصدر رَحِمَهُ اللهُ بِالْبَعْدِ الزَّمَنِيِّ عَنْ

"عصر التشريع"، حيث لم يستبدل عصر التشريع بـ "عصر النص"، ووجه الدقة: أن النص موجودٌ بيننا وهو متمثل بالقرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، نعم الذي بُعد عنا هو عصر التشريع باعتبار عامل غيبة الإمام المنتظر عجل الله فرجه.

العامل الثاني: وجود الدس والتزوير في النصوص الشرعية.

ولعل هذه المشكلة مما أجمعت عليها جميع الفرق والمذاهب الإسلامية، فالكل أقرَّ بحقيقة وجود أيادٍ حرّفت أقوال النبي صلى الله عليه وآله، وأقلام مأجورة للوضع والدس والتزوير، ولذا ورد عندنا - كما روى الكشي - عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس...»^(١).

وهذا أمر من الواضوح بمكان، حيث لا نحتاج فيه إلى إطالة، ولكن ينبغي الالتفات إلى أمر مهم دفعاً لوقوع الخلط:

الأمر الأول: الرواية الضعيفة.

الأمر الثاني: الرواية المكذوبة الموضوع.

والفرق بينهما: أن الرواية الضعيفة لا تقطع بصدقها لأنها ضعيفة، ولا تقطع بكذبها، كما لا تقطع بعدم صدورها فتبقى رواية مشكوك الصدور، أما الرواية الموضوع، فإننا نقطع بعدم صدورها.

كما أنه يمكن للفقهاء أن يستفيد من الرواية الضعيفة في تشكيل التواتر

وتجميع القيم الاحتمالية الباعثة على الاطمئنان كما سيأتي ذلك مفصلا في مبحث التواتر.

العامل الثالث: عنصر التقية.

فإن أهل البيت عليهم السلام عاشوا في فترة مضايقة واضطهاد وملاحقة وقتل وحبس وسجن، ولوحق أتباعهم من قبل السلطات والحكومات آنذاك، فحافظ الإمام على أصحابه وشيعته فوجد عامل التقية، وروايات التقية لها حكمها الخاص في عملية الاستنباط، ستأتي في ما يُعرف بـ «مباحث التعادل والتراجيح».

﴿المتن﴾

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 وتعذر تعيينه .

والأدلة التي تستعمل في الأسلوب الأول نسميها بالأدلة أو الأدلة المحرزة إذ يحرز بها الحكم الشرعي والأدلة التي تستعمل في الأسلوب الثاني تسمى بالأدلة العملية أو الأصول العملية . وفي كلا الأسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي أي يحدد الموقف العملي تجاهه بالدليل . وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحدة وقواعد عامة تدخل فيها على تعددها وتنوعها، وقد تطلبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه فكان علم الأصول .

﴿الشرح﴾

تعريف علم الفقه

إن من الأحكام ما هو بديهي لا يحتاج إلى إقامة دليل أو سعي وتحصيل، ومن الأحكام ما هو نظري ينبغي للمكلف أن يسعى ويحصل معرفتها ثم أمثالها، والعلم الذي يتكفل بهذه الوظيفة هو علم الفقه، فجاءت أهميته من باب تكفله بتعيين الأحكام الشرعية وتحديد الموقف العملي تجاه الوقائع في حياة الإنسان.

وحتى تتضح الصورة أكثر، فإننا سنبحث في ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: تعريف علم الفقه، لغةً واصطلاحاً.

الفقه لغةً: الفهم والفتنة، ففهمت الشيء أي فهمته.

وأما في الاصطلاح؛ فيوجد تعريفان:

التعريف الأول وهو تعريف مشهور العلماء: هو العلم بالأحكام الشرعية

الفرعية عن أدلتها التفصيلية^(١).

١ - ذكره جملة من الأعلام فلاحظ: إيضاح الفوائد ج ٢ ص ٢٦٤، الذكري ج ١ ص ٤٠، نضد القواعد ص ٥، معالم الدين ص ٢٦، الأقطاب الفقهية ص ٣٤، الجامع لجوامع العلوم ص ٣، قوانين الأصول ص ٥، الفصول الغروية ص ٢، مصباح الأصول ج ٢ ص ٢٤٧، إفاضة العوائد ج ١ ص ١١، وغيرهم.

إيضاح القيود الواردة في التعريف:

قولهم : (العلم بالأحكام الشرعية) ، يُخرج العلم بأصول الدين، وذلك لأن أصول الدين ليست أحكاماً شرعية، إنما هي أصول اعتقادية. وقد يقال: إن قيد (الفرعية) إنما ذكر احترازاً عن الأحكام الشرعية الأصولية كالاستصحاب والبراءة، وأما مُرادهم من (الأدلة التفصيلية) ، مصادر التشريع كالقرآن والسنة الصحيحة والعقل والإجماع .

التعريف الثاني: هو علم عملية استنباط الحكم الشرعي.

والفرق بين التعريفين:

يَتَضَح بيان نكتة منطقية، حاصلها: أن الشيء تارة يُعرّف بنتيجته، وأخرى يعرّف بالمقدمات المؤدية إلى النتيجة، ولناخذ تعريف الدور مثلاً يقرّب المطلب للأذهان:

فإن الدور تارة يعرّف بنتيجته فنقول: الدور هو توقف الشيء على نفسه. وأخرى يعرّف بالمقدمات التي تؤدي إلى هذه النتيجة كأن نقول: هو أن يتوقف وجود الشيء على ما يتوقف عليه وجوده.

إذا اتضح ذلك قلنا في المقام: إن لعلم الفقه لحاظين:

الأول: يُلحظ بلحاظ ما يستنبطه الفقيه بعد عملية الاستنباط كالحكم بوجوب الصلاة، الذي جاء نتيجةً لإقامة مجموعة من الأدلة، وهو ما ينظر إليه التعريف الأول.

الثاني: يلحظ نفس عملية إقامة الدليل على الحكم التي تؤدي إلى العلم

بالحكم، فهنا نلاحظ المقدمات الموصلة للنتيجة الشرعية وهذا ما ينظر إليه التعريف الثاني.

ويقال في علم المنطق: النظر إلى المقدمات أولى من النظر إلى النتيجة، باعتبار أن النتيجة مستبطنة في المقدمات، فالعلم بالمقدمات يستلزم العلم بالنتيجة، والعلم بالنتيجة لا يعني - ضرورة - العلم بمقدماتها .

الجانب الثاني: موضوع علم الفقه.

هو البحث عن أحوال المكلف من حيث الوجوب والصحة والفساد، ونحو ذلك من الأحكام الفقهية.

الجانب الثالث: وجه الحاجة لعلم الفقه.

تحديد الموقف العملي وبيان وظيفة المكلف في مختلف مجالات الحياة.

وقد ذكر السيد الصدر رحمته الله أن تحديد الموقف العملي في علم الفقه يتم بطريقتين:

الطريق الأول: الدليل المحرز.

الطريق الثاني: الأصل العملي^(١) ولايضاحهما يقع الكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: الفرق بين الدليل المحرز، والأصل العملي.

قد يواجه الفقيه مسألة من المسائل، كحكم الصلاة، فالصلاة موقف

١ - ويُعتبر عن الأول في كلمات المحققين بالدليل الاجتهادي، وعن الثاني بالدليل الفقاهتي .

عملي وقضية واقعية يُريد الفقيه أن يعرف حكمها، فيستعين بمجموعة من المقدمات كي يصل إلى تحديد الموقف العملي تجاه هذه القضية، فيستدل بالآية القرآنية: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ويرتب مقدمات للوصول إلى النتيجة الفقهية فيقول:

(١) أقيموا صيغة أمر.

(٢) صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب .

(٣) الظهور حجة.

النتيجة: فتجب الصلاة.

وبهذه الكيفية الاستدلالية حدد الفقيه الموقف العملي تجاه هذه القضية. وإذا لاحظنا هذا الدليل -أي الآية الكريمة-، نرى أنه أحرز الحكم الشرعي للصلاة وهو الوجوب، أو قل: أن هذا الحكم الشرعي أحرز من خلال هذا الدليل، وعلى هذا الأساس نسميه بالدليل المُحرز، لإحرازه الحكم الشرعي .

ومرة أخرى تواجه الفقيه مسألةً يجهل حكمها كحكم التدخين، ولا يجد آيةً أو روايةً يُحرز من خلالها الحكم، فيستحكم الشك عنده في الحكم، فيقرر مجموعة من القواعد والأصول يحدد بها الوظيفة العملية فقط، فيستدلُّ بأصل البراءة وهو (كل شيء لم يرد فيه تحليل ولا تحريم فأنْت مُؤمَّنٌ تجاهه)، وقد جاءت هذه القاعدة من [الحديث] النبوي

الشريف: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون» [فيحكم بجواز التدخين]^(١).
على أن الفقيه لا يلجأ [للأصول العملية] إلا إذا لم يعثر على دليل يحرز به الحكم، فالفرق إذن: أن الدليل المحرز يكشف ويحدد ويعين - ماشئت فعبر - الحكم الشرعي، بينما الأصل العملي لا يحرز الحكم الشرعي بل يبقى مجهولاً بحيث لو سُئل الفقيه: ما هو حكم التدخين فعلاً وواقعاً؟ لأجاب بعدم معرفة ذلك لعدم الدليل المحرز، ولكن عنده قاعدة تجوز هذا الفعل يحدد من خلالها موقفه العملي، فيقول: مباح، وإن لم يحرز حكمه الشرعي؛ لفقدان الدليل المحرز.

وهنا لابد من إلفات الأذهان إلى مطلب مهم:
وهو لابدئية انطلاق الفقيه من دليل لتحديد الموقف العملي، وذلك لحرمة الإفتاء من غير علم ودليل، فكما أن الفقيه - في المثال الأول - أفتى بوجوب الصلاة استناداً إلى دليل وهو الآية الشريفة، فكذلك أفتى بجواز شرب الدخان - في المثال الثاني - استناداً إلى دليل أيضاً وهو أصل البراءة، غاية ما في الأمر أن الدليل في المثال الأول يسمى محرزاً، وفي المثال الثاني يسمى أصلاً عملياً، دوره تحديد الوظيفة تجاه الحكم المشكوك.

النقطة الثانية: العلاقة بين الأسلوبين.

يقرر الأعلام بأن العلاقة بين الأسلوبين علاقة طولية، فلا يلجأ الفقيه للأسلوب الثاني - أي الأصل العملي - إلا إذا تعذر استعمال الأسلوب الأول

١ - وسائل الشيعة ج ١٥ ص ٣٦٩ باب (جملة مما عفي عنه).

وهو الدليل المحرز، وبعبارة أخرى: أن الفقيه ابتداءً إذا أراد أن يمارس عملية الاستنباط فعليه أن يفحص عن الدليل المحرز للحكم الشرعي أولاً، فإذا فحص ولم يعثر عليه، فإنه يلجأ إلى الأصل العملي.

وبعبارة أصولية: اللجوء إلى الأصل العملي يكون عند استحكام الشك بعدم العثور على الدليل المحرز، وهذا معنى القاعدة الأصولية القائلة : (إن موضوع جريان الأصول العملية هو الشك).

فتبين أن الفقيه يحدد الموقف العملي نتيجة امتلاكه مجموعة من الأدوات العلمية، وهذه الأدوات يوفّرها علم الأصول .

﴿المتن﴾

تعريف علم الأصول

[وعلى هذا الأساس] نرى أن يُعرّف 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 . ولنذكر - لاجل 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 فقيها واجه هذه الأسئلة :

- ١ - هل يحرم على الصائم أن يرتس في الماء؟
 - ٢ - هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدي خمسه؟
 - ٣ - هل تبطل الصلاة بالفقهه في أثنائها ؟
- فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فإنه سوف يجيب على السؤال الأول مثلا 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 يرتس 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 إتهام الثقة بالخطأ أو الكذب واعتبره حجة، والنتيجة هي أن الارتماس حرام . ويجب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي لأن رواية علي 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 خمسا على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة وخبر الثقة حجه، والنتيجة هي أن الخمس في تركة الأب غير واجب . ويجب الفقيه على السؤال الثالث بالاجاب بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام 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 الاحكام 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 منها وتركيبها اللفظي الخاص الذي يجب أن يدرس بدقة ويحدد معناه، ولكن توجد في مقابل هذا التنوع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عمله 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 إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث، وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر وهو حجية خبر الثقة . 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 بدلا 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 تدرس العناصر المشتركة وفي علم الفقه تدرس العناصر الخاصة في كل مسألة . وهكذا يترك 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 الأصولي البحث عن حجية الظهور وحجية الخبر وهكذا .

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

﴿الشرح﴾

تعريف علم الأصول

بعد أن بين السيد الصدر رحمته الله بشكل مجمل أن علم الأصول هو الذي يوفر الأدوات لتحديد الموقف العملي، شرع في بيان تعريف علم الأصول، والحديث في هذا الجانب يقع في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف علم الأصول.

قد يكون الوجه في تقديم تعريف علم الفقه على علم الأصول: أن علم الأصول يُعرف بـ «أصول الفقه» ومن الواضح أن التسمية المذكورة تشتمل على إضافة، والمضاف إليه (الفقه) سابق في المعرفة على المضاف (الأصول).

أما تعريف الأصوليين لعلم الأصول، فالأصل لغة: ما يبنى عليه الشيء، فيقال: عمود الخيمة أصل لها، وأما اصطلاحاً فهناك تعريفان:

التعريف الأول: تعريف المشهور: وهو العلم بالقواعد الممهدة (بالفتح) في عملية استنباط الحكم الشرعي.

التعريف الثاني: وهو مختار الشهيد الصدر قدس سره: هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي.

وهو يستبطن ثلاث مفردات:

الأولى: العنصر المشترك.

الثانية: الاستنباط.

الثالثة: الحكم الشرعي.

وتوضيحه من خلال بيانين:

البيان الأول: البيان الإجمالي.

(الحكم الشرعي) وعرّفه السيد الصدر رحمته الله بأنه: (التشريع الصادر من

الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان) وسنقف على تفصيله في بحث مستقل.

(الاستنباط) وهو إقامة الدليل على الحكم الشرعي؛ فاستدلال الفقيه على

وجوب الصلاة بقوله «أقيموا الصلاة» هو ما يسمى بعملية الاستنباط.

(العنصر المشترك) وتتوقف معرفته على بيان المائز بين نوعين من

العناصر: الأولى: خاصة، والثانية: مشتركة.

الفرق بين العنصر المشترك والخاص:

العنصر الخاص: هو الذي يستعمله الفقيه أثناء تحديد الموقف العملي

على نحو لا يتجاوز المورد الذي استُخدم فيه، وبعبارة ثانية: ليس له

صلاحية الدخول في أبواب فقهية مختلفة، وبعبارة ثالثة: هو العنصر الذي

يختص بمورده الفقهي.

مثاله: الآية الشريفة: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾^(١) ، فإذا أراد الفقيه أن يفهم موقف المكلف من الوالدين على ضوء هذه الآية، فعليه أن يفهم أولاً معنى كلمة (الإحسان) ، إلا أن هذه الكلمة لا تدخل في جميع أبواب الفقه، بل هي عنصر خاص لاختصاصها بمورد معين.

مثال آخر: قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٢) ، فإذا أراد الفقيه أن يحدد موضوع التيمم وحكمه، فينبغي عليه أن يحدد المراد من كلمة (الصعيد) ، فهل أن المراد منها مُطلق وجه الأرض أم خصوص التراب؟ وهذه الكلمة - أي الصعيد - لا تشترك في سائر الأبواب الفقهية، بل هي خاصة بمورد التيمم، وقس على ذلك بقية العناصر المشابهة؛ كلفظ (الغنيمة).

أما العنصر المشترك: فهو العنصر الذي لا يختص بباب فقهي دون باب آخر، أو قل: هو العنصر الذي له صلاحية الدخول في أبواب عديدة من علم الفقه.

مثاله: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فهذا العنصر يساهم في استنباط الحكم الشرعي بمختلف الأبواب الفقهية، فنجدته يشترك في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وقوله: ﴿اتَّمُوا الصِّيَامَ﴾، وقوله: ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ﴾، وقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وتلاحظ أن هذه مجموعة أحكام في أبواب فقهية

١ - سورة النساء: ٣٦.

٢ - سورة المائدة: ٦.

مختلفة، فدخل هذا العنصر في باب الصلاة والصوم والزكاة والعقود، ولم يختص بمورد معين .

ضابطة القاعدة الأصولية:

وهي مجموع أمرين:

الأمر الأول: عموم القاعدة.

الأمر الثاني: مدخليتها في استنباط الحكم الشرعي.

وبهذا نعلم بأن العنصر إن لم يعم معظم الأبواب الفقهية فلا يكون مشتركاً، نظير قول المعصوم عليه السلام (لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم) فإن هذا الدليل يختص بمورد خاص وهو حكم ارتماس الصائم أو المحرم في الماء.

وأخذ قيد (العنصر العام) في عملية الاستنباط، للاحتراز عن القواعد الفقهية التي يكون موردھا التطبيق كما سيأتي بيانه.

إشكال:

ويُشكل على الضابطة الأصولية التي ذكرها (قده) بقاعدة (نفي الحرج)، فيقال:

إن قاعدة (نفي الحرج) هي قاعدة عامة تحدد الموقف العملي، ومفادها: كل أمر يستلزم حرجاً على المكلف فهو منفي عنه.

فإذا كان الوضوء حرجياً يسقط وتنتقل الوظيفة إلى التيمم، ومثله الصلاة عن قيام إن كانت حرجاً على المكلف، فإنه ينتقل إلى الصلاة الجلوسية

وهكذا في سائر الأبواب.

ولا إشكال أن قاعدة نفي الحرج لا تختص بباب فقهي معيّن، بل تعم معظم الأبواب الفقهية، ويلزم من ذلك كونها قاعدة أصولية؛ لعموميتها، وهذا خلف كونها قاعدة فقهية.

وجواب الإشكال:

أن هناك فرقاً جوهرياً بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، وهو: أن القاعدة الأصولية تدخل في مقام الاستنباط، أي أن الحكم الشرعي يُستنبط منها، بينما القاعدة الفقهية تدخل في مقام التطبيق، ويتضح الفرق بين التطبيق والاستنباط من خلال ملاحظة نتيجة كل قاعدة:

إن كانت النتيجة التي يصل إليها الفقيه من مصاديق القاعدة، فهذا يسمى تطبيقاً وتكون القاعدة فقهيةً.

وإن كانت النتيجة التي يصل إليها الفقيه مغايرةً للقاعدة، فهذا يسمى استنباطاً وتكون القاعدة أصولية. وتوضح ذلك بمثالين:

المثال الأول: قاعدة أصالة الطهارة، ومفادها: الأصل في كل شيء أنه طاهر حتى تعلم بنجاسته، ومورد تطبيقها في الثوب مشكوك الطهارة، فيكون مورداً لجريان أصالة الطهارة وتكون النتيجة: الثوب المشكوك محكومٌ بالطهارة؛ ونلاحظ أن هذه النتيجة مصداق من مصاديق القاعدة، وبعبارة أدق: نسبة النتيجة الفقهية للقاعدة الفقهية نسبة المصداق للمفهوم.

المثال الثاني: قاعدة حجية خبر الثقة، فإذا أراد الفقيه أن يعرف حكم ارتعاس الصائم في الماء، فيستند إلى رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام

الصادق عليه السلام : (لا يرمس المحرم في الماء ولا الصائم) ، فيصل إلى نتيجة فقهية وهي: حرمة الارتماس للصائم .

ومن الواضح كون هذه النتيجة الفقهية (حرمة ارتماس الصائم) مغايرة للقاعدة الأصولية وهي حجية خبر الثقة، فليست النتيجة مصداقاً للقاعدة بل النسبة بينهما نسبة المغاير للمغاير^(١) .

وبعد أن اتضح هذا البيان، نطبقه في المقام فنقول: إن قاعدة (نفي الحرج) قاعدة فقهية، وذلك لأن نتيجتها مصداقٌ من مصاديقها، فإذا كان الصوم حرجياً فهو منفيٌّ، فنلاحظ أن القاعدة لا تدخل في عملية الاستنباط - وهو القيد الثاني الذي ذكرناه - بل تجري في مقام التطبيق، فتخرج بذلك عن حريم القواعد الأصولية.

الوظائف التي يقوم بها علم الأصول:

يمكن أن نبين ذلك من خلال أربعة أمور:

الأمر الأول: أن علم الأصول يحدد العناصر المشتركة، فأول ما يدرسه علم الأصول هو تحديد العنصر المشترك، أو قل: تحديد اشتراك العنصر.

الأمر الثاني: تحديد دليلة العنصر المشترك، أي لابد أن يُثبت أن هذا العنصر المشترك صالحٌ للاستدلال على الحكم الشرعي.

١ - فمصادق قاعدة (حجية خبر الثقة) هو نفس رواية يعقوب بن شعيب، أو رواية زرارة، أو رواية محمد بن مسلم، ومن الواضح أن النتيجة المذكورة ليست أحد هذه المصاديق، ومن هنا عبّر بأن النسبة بينهما نسبة التغاير .

وبناءً عليه: يصنف علم الأصول العناصر المشتركة إلى صنفين: عناصر مشتركة تصلح لأن تكون دليلاً على الحكم الشرعي، وأخرى مشتركة لا تصلح لأن تكون دليلاً على الحكم الشرعي.

مثال: ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجية الظهور، وحجية خبر الثقة، وحجية القطع، فهذه عناصر مشتركة صالحة لأن تكون دليلاً على الحكم الشرعي.

وأما القياس والاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة، فهي وإن كانت عناصر مشتركة ولكن ثبت بالدليل القطعي عدم حجيتها فلا تصلح للاستدلال بها على الحكم الشرعي.

الأمر الثالث: دراسة حدود ودائرة العناصر المشتركة من حيث السعة والضيق.

مثال: (الاستصحاب)، فإن علم الأصول تناول هذا الأصل، وأثبت حجته، فهو صالح للاستدلال به على الحكم الشرعي، ولكن ما هو مورد جريان الاستصحاب؟ هل يجري في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟ أم يختص بالشبهة الموضوعية دون الحكمية؟

مثال آخر: حجية خبر الثقة، وهذا عنصر مشترك يتناوله علم الأصول ويثبت حجته، ولكن هل يجري حجية خبر الثقة على نحو الموجبة الكلية؟ أم جريانه في دائرة الأحكام الشرعية دون الموضوعات الخارجية؟

مثال ثالث: حجية الظهور، ما هو مدار شمولها؟ هل تشمل الظهور التصوري والتصديقي معاً؟ أم تختص بالظهور التصديقي فقط؟

وهذا ما يبحث عنه علم الأصول، فهو لا يقتصر على تحديد اشتراك
العنصر ودليليته، بل يحدد أيضاً سعة استفادة الفقيه من هذا العنصر المشترك
من حيث درجة الاستعمال.

الأمر الرابع: بيان العلاقة بين العناصر المشتركة.

مثال: بيان العلاقة بين الأدلة المحرزة والأصول العملية، حيث تقرر أنها
علاقة طولية، فلا يمكن للفقيه تحديد الوظيفة العملية للمكلف عن طريق
الأصل العملي إلا عند فقدان الدليل المحرز، أو العلاقة بين الأصول العملية
نفسها^(١).

١ - العلاقة بين الأصول العملية كالعلاقة بين أصل الاستصحاب وأصل البراءة - مثلاً - فيقرر علم
الأصول بأن أصل الاستصحاب مقدم على البراءة، وسيأتي تفصيل هذا في الفصول القادمة .

﴿المتن﴾

موضوع علم الأصول

لكل علم - عادة - موضوع أساسي ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين، فالفيزياء مثلاً موضوعها الطبيعة وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامة، والنحو موضوعه الكلمة لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها رفعها ونصبها .

فما هو موضوع علم الأصول الذي تدور حوله بحوثه ؟
ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدمناه لعلم الأصول استطعنا أن نعرف أن علم الأصول يدرس في الحقيقة الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليليتها، وبهذا صح القول بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط .

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 الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليماً، مثلاً يعلمنا علم المنطق كيف يجب أن

ننهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً، كيف نستدل على أن سقراط فان؟ وكيف نستدل على أن نار الموقد الموضوع أمامي محرقة؟ وكيف نستدل على أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين؟ وكيف نستدل على أن الخط الممتد بدون نهاية مستحيل؟ كل هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامة للاستدلال كالقياس والاستقراء، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقاً.

وعلم الأصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية غير أنه 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 يصح أن يطلق على علم الأصول اسم منطق علم الفقه لأنه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشري بصورة عامة.

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهمية علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط لأنه ما دام يقدم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ويضع لها نظامها العام فهو عصب الحياة فيها، وبدون علم

الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاما متناثرا من النصوص والأدلة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط، كإنسان يواجه أدوات النجارة ويعطى منشارا وفأسا وما إليها من أدوات دون أن يملك أفكارا 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 مثلا كذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط إذ 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﴾

موضوع علم الأصول

قبل الشروع في موضوع علم الأصول، لا بأس بتقديم مقدّمة:
تقرر في علم المنطق، أن الشروع في أي علم من العلوم متوقف على بيان تعريفه وغايته وموضوعه، وأما الوجه في التوقف على بيان التعريف: فلو لم يقف الطالب على تعريف العلم ولو إجمالاً لكان طالباً للمجهول المطلق، وطلب المجهول المطلق محالٌ، فالمقدّم وهو عدم الوقوف على التعريف ولو إجمالاً محال أيضاً.

والوجه في التوقف على بيان الغاية: أن الطالب لو لم يعلم الغاية والفائدة المترتبة على العلم، لم يكن طلبه بشوق وجد، ولو عرف الغاية لطلب العلم بجدية وشوق.

والوجه في التوقف على بيان الموضوع: فلو لم يقف الطالب على موضوع العلم، لما تمايزت العلوم، فإن العلوم متميزة بموضوعاتها، فعلم النحو يختلف عن بقية العلوم لأن موضوعه الكلمة، وعلم الطب يختلف عن بقية العلوم لأن موضوعه البدن، وعلى ذلك فقس، فتمايز العلوم بسبب تمايز الموضوعات.

بينما هناك إتجاه آخر يذهب إلى أن تمايز العلوم إنما يكون بالأغراض والغايات المترتبة على العلم، فلما كانت الغاية من علم المنطق مثلاً هي صون الفكر عن الخطأ، والغاية من علم النحو صون اللسان عن الخطأ، حصل التمايز بينهما، وهكذا التمايز بين سائر العلوم، فقد جاء نتيجة الأغراض والغايات، وهذا الإتجاه يذهب إليه الآخوند صاحب الكفاية قلبي. إذا اتضح ذلك نقول، الكلام في موضوع علم الأصول يقع في مقامين:

المقام الأول: المقام الكبروي

فنبحث في المراد من موضوع العلم، فنقول: تقرر في المنطق - كما ذكر الشيخ المظفر رحمته - أن موضوع العلم عبارة عن : (العوارض الذاتية). وبيان آخر: (هو الجامع بين موضوعات مسائله) ، أو قُل: (مركز محور مسائل العلم).

مثال: كل علم من العلوم يشتمل على مجموعة مسائل، وخصوصيتها: أنها تمثل قضية حملية تشتمل على موضوع ومحمول ونسبة، مثال ذلك: علم النحو، فإنه عبارة عن مجموعة مسائل، وهي: الفاعل مرفوع، المفعول به منصوب، المضاف إليه مجرور، وهي قضايا حملية تشتمل على موضوعات وهي : [الفاعل، المفعول به، المضاف إليه]، ومحمولات وهي: [المرفوع، المنصوب، المجرور]، والجامع الذي يجمع موضوعات علم النحو هو الكلمة وعليه يكون موضوع علم النحو هو البحث عن أحوال الكلمة.

المقام الثاني: المقام الصغروي

ونبحث فيه عن موضوع علم الأصول خاصة، ويتضح بتطبيق الكبرى المتقدمة، وهي كون موضوع العلم هو الجامع بين موضوعات المسائل، وعلم الأصول عبارة عن مجموعة من المسائل، منها: خبر الثقة حجة، الظهور حجة، وظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور صيغة النهي في الحرمة، وحجية هذين الظهورين، وحجية الأصول العملية.

فالجامع بينها هو: العنصر الاستنباطي المشترك؛ وهذه المسائل عبارة عن قواعد عامة تساهم في استنباط الحكم الشرعي، أو قل: هي عناصر عامة يستنبط منها الحكم الشرعي؛ فيكون مركز البحث الأصولي هو العنصر المشترك في مقام الدليلية والاستنباط.

الغاية المترتبة من دراسة علم الأصول

قد اتضحت من الأبحاث السابقة وهي: مساهمة علم الأصول للوصول إلى الموقف العملي وتحديده، وهذه الغاية استطاع السيد رحمته الله أن يكشف عنها من خلال عنوانين:

الأول: علم الأصول هو منطق الفقه، الثاني: علم الأصول في عملية الاستنباط.

أما العنوان الأول: فهو يريد أن يعقد شبهاً بين المنطق والأصول، من خلال ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أنهما علما آلان، أي أنهما لا يُدرسان لذاتيهما؛ بل لأمر آخر، فالمنطق آلة لبقية العلوم، والأصول آلة لعلم الفقه.

الوجه الثاني: أنهما علما أدواتيان، أي: أن علم المنطق أداة، وكذلك علم الأصول.

ولكن الفرق: أن علم المنطق أداة للتفكير السليم، بينما علم الأصول أداة للتفكير الاستنباطي فإذا أراد الفقيه أن يكون استنباطه صحيحاً فعليه الاستفادة من الأدوات الأصولية.

الوجه الثالث: أن علم المنطق وعلم الأصول يخلقان حصانة للممارس، لكن علم المنطق يخلق حصانة للذهن من الوقوع في الخطأ، بينما علم الأصول: يصون الفقيه المستنبط من الوقوع في الخطأ، ومن هنا قلنا: أن علم الأصول هو منطق الفقه.

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط

وتتضح من خلال الوجه الثالث من وجوه الشبه بين علمي المنطق والأصول، حيث يقال:

إن فعلية الحصانة الداخلية إنما تكون بإتقان القواعد، وصحة تطبيقها؛ كما في علم النحو، حيث مجرد معرفة المسائل النحوية لا توجب الحصانة من الوقوع في الخطأ ما لم تتحقق ملكة تطبيق القواعد على مصاديقها. وكذلك الأمر بالنسبة لعلم الأصول، فنقول: على المستنبط أولاً أن يتقن النظرية الأصولية، وثانياً أن يكون ماهراً في تطبيق النظرية الأصولية.

وأما الحصانة الخارجية، فإنها تخلق القدرة على رؤية مقدار الأساس العلمي الذي يعتمد عليه استنباط الآخرين، إذ من الواضح أن الأهم هو الوقوف

على كيفية الاستدلال، دون الاختصار على النتيجة الفقهية، وغمض النظر عن مقدماتها.

وأخيراً: أكدنا في الأبحاث السابقة، أن الاستنباط كما يتوقف على العناصر المشتركة فإنه يتوقف أيضاً على العناصر الخاصة؛ فالفقيه إذا أراد أن يستنبط وجوب الخمس مثلاً، فإنه كما يحتاج إلى حجية الظهور وظهور صيغة الأمر في الوجوب - وهما عنصران مشتركان - فهو أيضاً يحتاج إلى نفس الرواية ومدلول صيغها - وهما عنصران خاصان - ، فتنبه لذلك.

﴿المتن﴾

الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق

ونخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصور خاطئ حين أوضحنا أن المستنبط يدرس في علم الأصول العناصر المشتركة ويحددها ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصة ليكمل بذلك عملية الاستنباط، إذ قد يتصور البعض أنا إذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا مثلاً حجية الخبر وحجية الظهور وما إليهما من العناصر الأصولية فلا يبقى علينا بعد ذلك أي جهد علمي، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلا 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 التصور خاطئ إلى درجة كبيرة لأن المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحددها في علم الأصول لا يكفي 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 من في علم الأصول بحجية الظهور العرفي فهل يكفي أن يضع إصبعه على رواية علي بن مهزيار التي حددت 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 .

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 يفسر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية على صعيد النظريات من ناحية وبين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى، لأن توسع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوة إلى الإمام لأنه يشير أمامها

مشاكل ويضطررها إلى وضع النظريات العامة لحولها، كما أن دقة البحث في النظريات الأصولية تنعكس على صعيد التطبيق إذ كلما كانت النظريات أوفر وأدق تطلبت طريقة تطبيقها دقة وعمقا أكبر . وهذا التفاعل بين الذهنتين الأصولية والفقهية يؤكد تاريخ العلمين على طول الخط، وتكشف عنه بوضوح دراسة المراحل التي مر 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 مستقلا عن علم الفقه في البداية ومن خلال نمو علم الفقه واتساع أفق التفكير الفقهي أخذت الخيوط العامة، والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشف وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذانا بمولد علم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاها أصوليا، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف وأخذ يتسع ويثرى تدريجاً من خلال نمو الفكر الأصولي من ناحية وتبعاً لتوسع 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 بعد الفقيه عن عصر النص تعدد 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 ويملا بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تاريخية بمعنى أنها تشتد وتتأكد كلما ابتعد الفقيه تاريخيا عن عصر النص وتراكت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها . وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السني وازدهاره في نطاق تكفيرنا الفقهي الإمامي، فإن التاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبيا في نطاق الفقه السني قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي، وذلك لأن المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي ﷺ فحين اجتاز الفكر الفقهي السني القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات . وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذ يعيشون عصر النص الشرعي لان 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 ان انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتحت ذهنيتهم الأصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة . وهذا لا يعني طبعاً أن بذور التفكير الأصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين ع عليهم السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملته من

العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجَّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمة عليهم السلام وتلقوا جواباً منهم، فإن تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولي عندهم . ويعزز ذلك أن بعض أصحاب الأئمة ألفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي روي أنه ألف رسالة في الألفاظ .

﴿الشرح﴾

الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق

يريد السيد الصدر رحمته الله أن يدفع توهماً خاطئاً حاصله: أن مجرد معرفة القواعد والأدوات الأصولية تكفي للتأهيل إلى ممارسة عملية الاستنباط الفقهي، والواقع أن الأمر ليس كذلك، وتوضيحه بمجموعة أمثلة:

المثال الأول: باب الخمس، فإن الإمام بمجموعة قواعد أصولية كحجية الظواهر القرآنية، وظهور صيغة الأمر في الوجوب، وتطبيقها على قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ لا يصير الطالب مستنبطاً، لأن عملية الاستنباط لا تتوقف على العناصر المشتركة فقط؛ بل لابد من دراسة العناصر الخاصة أيضاً إذ بدونهما تكون عملية الاستنباط محكومة بالخطأ، ومن تلك العناصر الخاصة في الآية الكريمة:

الأول: تحديد المدلول الصحيح لكلمة (الغنيمة)، فهل يُراد منها مطلق الفائدة أم خصوص غنائم الحرب؟

الثاني: تحديد مدلول اللام في لفظ الجلالة (الله) هل هي لام الملكية أم لا؟ حتى يعرف الفقيه هل أن الخمس على نحو الملك أم على نحو الجهة؟

الثالث: البحث عن القرائن الداخلية في الآية الكريمة، أو القرائن

الخارجية، الصارفة للمعنى الذي يفهمه الفقيه إلى معنى آخر، فهل هذه القرائن موجودة أم لا؟

المثال الثاني: التردد بين الأقل والأكثر في الدين، كأن يعلم المكلف إجمالاً أن عليه ديناً، ولكن يتردد في كمّه هل هو مئة درهم أو عشرة دراهم؟ فيقع الكلام في هذه المسألة: هل أنها من موارد العلم الإجمالي فنطبق أصالة الاحتياط ومقتضاها دفع المائة؟

أم أن هذا المورد مجرى لأصالة البراءة؟ فيعلم قطعاً بالعشرة ويشك بالزائد، فيدفع العشرة، والزائد المشكوك يكون مجرى لأصالة البراءة .

المثال الثالث: التردد في عدد أجزاء الصلاة، فالمكلف يعلم إجمالاً بوجوب الصلاة، ولكن حصل التردد عنده في كونها عبارة عن عشرة أجزاء أم تسعة أجزاء مع عدم السورة؟ فهل هذا المورد من موارد أصالة البراءة أم أصالة الاحتياط؟

المثال الرابع: دوران الأمر بين كون الشك على نحو الشبهة الحكمية أو الشبهة الموضوعية، فعليه أن يشخص هذه الشبهة، هل هي حكمية أم موضوعية؟

والنتيجة من هذه الأمثلة: كما أن معرفة القواعد الأصولية أمرٌ مهم، فإن التطبيق أيضاً يساويها في الأهمية، وليس شرطاً أن يكون العارف بالقواعد قادراً على التطبيق، وهذا تماماً ما قرره المنطق، فإن الشرط في عصمة الذهن من الوقوع في الخطأ هو مراعاة تطبيق القواعد، وليس كل من درس المنطق صار منطقياً وصان فكره عن الخطأ.

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي

يشير السيد الصدر رحمته الله إلى وجود علاقة بين علمي الفقه والأصول، وهي علاقة الفعل والانفعال، فعلم الفقه ينفعل عن علم الأصول، وعلم الأصول ينفعل عن علم الفقه، وبعبارة أوضح: أن كلا العلمين يتأثر بالآخر، وإذا تطوّر أحدهما تطوّر الآخر، وذلك لوجود علاقة تفاعل بينهما.

والوجه في ذلك: أن دور علم الفقه هو تحديد الموقف العملي للمكلف على أساس عملية الاستنباط، ولكن هذا الموقف لا يبقى على بساطته وحاله في جميع الأزمنة والأمكنة، بل إنه يزداد تعقيداً عند ظهور مواقف مستحدثة أخرى لم تكن محل ابتلاء للمكلف، وقد تقدّم: أن علم الأصول لا يفارق عملية الاستنباط بل هو أساسها، فيأتي علم الأصول - في هذه المواقف المعقدة والمستحدثة - ليبين القاعدة الأصولية التي ينبغي أن تطبق في هذا المورد.

ولتوضيح هذا التفاعل نذكر مثلاً في مسألة (وجوب الوقوف في عرفات)

يقرر الأصوليون: أن فعلية الحكم الشرعي - أي تعلقه بذمة المكلف - تتحقق بتحقق قيوده، ففعلية وجوب صلاة الظهر مثلاً إنما تتحقق بتحقق قيد الوجوب وهو تحقق الزوال، وأما قبل الزوال فليس الوجوب فعلياً، وهكذا وجوب الوقوف في عرفات، فإن فعلية هذا الحكم إنما تتحقق بتحقق القيد وهو تحقق الزوال في اليوم التاسع من ذي الحجة، وأما قبل تحقق الزوال في هذا اليوم لا يكون الوجوب فعلياً.

وعلى ذلك: فقبل تحقق الزوال من اليوم التاسع من ذي الحجة، لا يكون المكلف مخاطباً بتهيئة مقدمات الوجوب، لأنه ليس فعلياً؛ لانتفاء تحقق قيوده المساهمة في فعلية الحكم، وبعبارة أخرى: مادام الوجوب ليس فعلياً فمقدماته ليست فعلية ولا يجب تحصيلها، ومن ضمن تلك المقدمات " السفر "، إلا أن هذا السفر ليس مطلوباً - كما بينا - قبل الزوال من اليوم التاسع من ذي الحجة، فأصل الوجوب لم يتوجه إلى المكلف فضلاً عن مقدماته .

والنتيجة: أن السفر إنما يجب على المكلف متى ما تحققت فعلية وجوب الوقوف، وهي تبدأ من زوال الشمس في اليوم التاسع من ذي الحجة .

وبناءً عليه: يمكن القول: في حالة عدم فعلية وجوب الحج قبل زوال يوم التاسع لا يكون المكلف مسؤولاً عن السفر إلى عرفة إلا عند الزوال، والسفر عند الزوال موجب لفوات الحج عليه، في فرض بعد المسافة.

ومثل هذه المشكلة تسمى في علم الأصول بـ " مشكلة المقدمات المفوتة "، فالسفر - في المثال السابق - وإن كان مقدمةً للحج ولكن يلزم من تركه تفويت الواجب في حينه.

والمشكلة المذكورة ساهمت في إحداث قفزة في علم الأصول، الغرض منها معالجة تلك الإشكالية .

علم الأصول يذكر معالجات للمشكلة التي تقدّم طرحها:

منها: التفريق بين الوجوب والواجب، فإن الواجب هو الذي لم يتحقق بعد، وأما أصل الوجوب فهو متوجهٌ للمكلف كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ باعتبار أنّ الوجوب مطلقٌ وغير مقيد بالزوال من يوم التاسع، وحينئذٍ صح تعلق وجوب الحج عليه بمجرد تحصيل الاستطاعة.

ومنها: حل المشكلة عن طريق مبحث الشرط المتأخر، وهذا بحث نوكله إلى محله.

ولكن المهم هو إثبات مطلوبنا وهو أن المسائل المستحدثة والمشاكل الفقهية تساعد في تطوير علم الأصول، والعكس أيضاً فكلما تطورت القواعد الأصولية كلما كان الفقيه في مقام عملية الاستنباط الفقهي مدققاً ومتأملاً أكثر.

المراحل التي مر بها البحث الفقهي

وقد مر بعدة مراحل أبرزها: أن المتون الفقهية سابقاً لا تتعدى إطار النص الروائي، فنجد أن بعض العبارات الفقهية هي نص روايات، بعد ذلك تطور علم الفقه إلى صياغة متن جديد؛ لتطور المسائل .

نشوء علم الأصول

يوجد اتجاهان عند الأعلام:

الاتجاه الأول: ويمكن تقريره في نقطتين:

الأولى: أسبقية علم الأصول لدى العامة، فهم أول من ألف وكتب في

علم الأصول، وأول كتاب لهم في ذلك هو كتاب "الرسالة" للشافعي .

الثانية: عدم استقلالية علم الأصول، أي: أن علم الأصول وُلد في أحضان

علم الفقه، فمدرسة الإمامية لم تكن بحاجة ماسة إلى علم الأصول حتى

زمن الغيبة، باعتبار معاصرتهم لزمن النص الذي لم ينقطع بوفاة النبي

الأعظم ﷺ - بعكس المخالفين - بل وجود الإمام المعصوم عليه السلام كان

امتداداً لوجود النبي الأعظم ﷺ ، وعليه فلم تكن بحاجة إلى علم الأصول

لسهولة الوصول للحكم الشرعي.

نعم بدأ علم الأصول يشق طريقه نحو التوسع والابتكار ابتداءً من عصر

الغيبة - ثم قفز قفزة نوعية لا مثيل لها وموسوعاتنا الأصولية وأبحاثنا

ونظرياتنا خير شاهد على ذلك - وأما قبل ذلك فكانت الحاجة قليلة جداً

لوجود المعصوم الذي يعطينا الحكم الشرعي، وأما المدارس الأخرى التي

لم تؤمن بالإمام المفترض الطاعة بعد رسول الله ﷺ فقد احتاجت إلى

قواعد تحدد الموقف العملي من التكاليف التي يواجهونها، فجاءوا

بنظريات متعددة كالاستحسان وسد الذرائع والمصالح المرسلة وعمدتها

القياس.

الاتجاه الثاني: وتقريره في نقطتين:

الأولى: استقلالية علم الأصول عن علم الفقه، أي: أنه ولد مستقلاً عن علم الفقه وليس في أحضانه.

الثانية: أسبقية علم الأصول لدى أصحابنا الإمامية (رضوان الله عليهم)، فعلم الأصول بدأ منذ عهد الإمام الصادق عليه السلام وكان لأصحابنا الأسبقية بتدوينه، والذي يدل على أسبقيتهم واهتمامهم بعلم الأصول:

١- رسالة في مباحث (الألفاظ) دوّنها الشيخ الجليل هشام بن الحكم - أحد تلامذة الإمامين الصادق والكاظم (عليهما السلام) - في عهد الإمام الصادق عليه السلام.

٢- ما كتبه الشيخان الجليلان محمد بن أبي عمير و يونس بن عبد الرحمن في علاج الحديثين المتعارضين.

٣- كتابا (الخصوص والعموم)، و(إبطال القياس)، للشيخ الجليل أبي سهل النوبختي اسماعيل بن علي وكان من أصحاب الإمام العسكري عليه السلام.

٤- كتاب (خبر الواحد والعمل به)، للشيخ الجليل الحسن بن موسى النوبختي، ثم بدأ علم الأصول يقفز شيئاً فشيئاً على يد أعلام الطائفة حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم.

والحاصل: أن أول رسالة في علم الأصول كتبها الشافعي المتوفى في القرن الثالث (بعد وفاة الإمام الصادق عليه السلام) بينما هشام بن الحكم كتبها في حياة الإمام الصادق عليه السلام.

﴿المتن﴾

جواز عملية الاستنباط

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

والحقيقة أن 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؟ يجيء الجواب على البداهة بالإيجاب، لأن عملية الاستنباط كما تقدم عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديدا 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 تحديدا استدلالياً .

ولكن لسوء الحظ اتفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو عن غموض وتشويش، فأصبحت مثارا 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 مرت بمصطلحات عديدة في تاريخها أدت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي، وأدى ذلك إلى شجب علم الأصول كله لأنه إنما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا الغي 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 أثارت 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 يرجع في فكره الشخصي من تشريع، وقد يعبر عنه بالرأي أيضا . والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلا من أدلة الفقيه ومصدرا من مصادره، فكما أن الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنة ويستدل بهما معا كذلك يستند في حالات عدم توفر النص إلى الاجتهاد الشخصي ويستدل به، وقد نادت 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 الماثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدم الاجتهاد وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدرا من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضا والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة الاجتهاد غالبا للتعبير عن ذلك المبدأ وفقا للمصطلح الذي جاء في الروايات، فقد صنف عبد الله ابن عبد الرحمن الزبيري كتاباً أسماه "الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس" . وصنف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني كتابا في الموضوع باسم كتاب "الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول"، وصنف في عصر الغيبة الصغرى أو قريبا منه إسماعيل بن علي ابن إسحاق بن أبي سهل النوبختي كتابا في

الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نص على ذلك كله النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء .

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

وفي أواخر القرن الرابع يجئ الشيخ المفيد فيسير على نفس الخط ويهجم على الاجتهاد، وهو يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الآنف الذكر ويكتب كتاباً في ذلك باسم "النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي" .

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ويقول: إن الاجتهاد باطل، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد .

وكتب في كتابه الفقهي "الانتصار" معرضاً بابن الجنيد قائلاً: (إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد

وخطؤه ظاهر).

وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتابه "الانتصار":
(إنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به).

واستمر هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضا فالشيخ الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب العدة قائلا: إما القياس والاجتهاد فعندنا إنهما ليسا بدليلين، بل محظور في الشريعة استعمالها.

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيتين من كتابه السرائر عددا من المرجحات لإحدى البيتين على الأخرى ثم يعقب ذلك قائلا: ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا.

وهكذا تدل هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة الاجتهاد كانت تعبيرا عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدم إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لونا مقبلا وطابعا من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الإمامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والإيمان بطلانه.

ولكن كلمة الاجتهاد تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهاء ولا يوجد لدينا الآن نص شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخا من كتاب "المعارج" للمحقق الحلي المتوفى 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 أدلة الشرع 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 .

فإن قيل: يلزم - على هذا - أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد . قلنا: الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث أن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كنا 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 يتخرج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمى فقهاء الإمامية مجتهدين. ولكن المحقق الحلبي لم يتخرج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوره أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفتوى يصدر عنه ودليلاً يستدل به كما يصدر عن آية أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه . والفرق بين المعنيين جوهري للغاية، إذ كان على الفقيه - على أساس المصطلح الأول للاجتهاد - أن يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاص في حالة عدم توفر النص، فإذا قيل له:

ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدل بالاجتهاد وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاص .

وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقهاء أن يبرر أي حكم من الأحكام بالاجتهاد لان الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدرا 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 مر هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور أيضا، فقد حده المحقق الحلبي 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. ولعل 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 أيضا، لان الأصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيرا من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجية الظهور العرفي. 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 .

﴿الشرح﴾

مصطلح الاجتهاد وتطوره

جواز عملية الاستنباط

لما كانت أهمية علم الأصول من باب كونه أداة من أدوات استنباط الحكم الشرعي، وجب علينا أن نبحث في نفس عملية الاستنباط من حيث جوازها من عدمه، وذلك لأن أهمية علم الأصول إنما تتحقق إذا كان الاستنباط جائزاً، وإذا تقرر عدم الجواز، انتفت الحاجة إليه.

والبحث في المقام يكون في اتجاهين:

الاتجاه الأول: يتوهم منه رفض عملية الاستنباط، وعدم جوازها، وبالتالي فلسنا بحاجة إلى علم الأصول.

الاتجاه الثاني: وينص على: جواز عملية الاستنباط، وعدم المانع من ممارسة الفقيه لها، والذي يترتب عليه: القول بالحاجة إلى علم الأصول .

منشأ الاختلاف بين الاتجاهين

وهذه مسألة مهمة جداً، فإن موضوع حكم الجواز هو الاستنباط، وموضوع حكم عدم الجواز هو الاستنباط أيضاً، وفي الواقع أن سبب الاختلاف الذي وقع بين الاتجاهين هو عدم تحرير محل النزاع، وهذا

الذي أدى إلى قبول عملية الاستنباط تارةً ومنعها تارةً أخرى، وسيُتضح من الأبحاث القادمة: أنّ موضوع الحكم بالجواز يختلف عن موضوع الحكم بالمنع، فالأول عبارة عن الاستنباط الناشئ عن الدليل الشرعي، والثاني عبارة عن الاستنباط المرادف للاجتهاد الشخصي الفاقد للشرعية.

ولا يخفى أن مفهوم الاستنباط جعل مرادفاً لمفهوم الاجتهاد، فإذا قيل إن الفقيه فلاناً يستنبط أي: إنه يجتهد، فعندما نبحث في جواز عملية الاستنباط من عدمها، فهذا يعني أننا نبحث في جواز الاجتهاد من عدمه .

أدلة المانعين:

ابتداءً نذكر جملة من المصنفات وكلمات الأعلام التي تصرّح بذلك:

١- ما صنّفه عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري بعنوان: الاستفادة في الطعون على الأوائل والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس^(١).

٢- ما صنّفه هلال بن إبراهيم بن أبي فتح المدني بعنوان: الرد على من رد آثار الرسول واعتمد نتائج العقول^(٢).

٣- قال الشيخ الصدوق: (أن 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 والاستخراج

١- رجال النجاشي: ص ٢٢٠، رقم ٥٧٥.

٢- رجال النجاشي: ص ٤٤٠، رقم ١١٨٦.

كان من دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك.

إلى أن يقول: فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحلّه، فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة^(١).

٤- ما كتبه الشيخ المفيد رحمته الله بعنوان (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي)^(٢).

٥- السيد المرتضى رحمته الله: (عندنا أن الاجتهاد باطل)^(٣).

٦- الشيخ الطوسي رحمته الله: (أما القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين بل محظور في الشريعة استعمالهما)^(٤).

٧- ابن ادریس الحلبي رحمته الله: (والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا)^(٥).

واستدلوا بوجوه، وعمدتها:

أولاً: التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

وتقريب الاستدلال بكبرى وصغرى: أما الكبرى: فالشارع المقدس من

١ - علل الشرائع: ج ١ ص ٦٣.

٢ - رجال النجاشي: ترجمة الشيخ المفيد، ص ٤٠٢.

٣ - الذريعة في أصول الفقه، ج ٢ ص ٦٣٦.

٤ - عدة الأصول، ج ١ ص ٣٩.

٥ - السرائر، ج ٢ ص ١٧٠.

خلال هذه الآية ينهى عن العمل بالظن، وأما الصغرى: فالاجتهاد ظن، ونتيجة ذلك: الاجتهاد منهي عنه .

ويردُ عليه: أنَّ الأصل في الظن عدم جواز العمل به، إلا ما قام الدليل الشرعي على جواز العمل به، وبعبارة أصولية: الأصل في الظن عدم الحجية إلا ما قام الدليل على حجيته.

نظيرُ العمل بخبر الثقة، وذلك لأن الثقة يمكن فيه الخطأ والسهو والغفلة، ولكنَّ الشارع عبَّداً وأمرنا أن نعمل على وفق خبره، حيث قامت الأدلة الشرعية المعتبرة على تصديق الثقات، وعليه: لا بد من تنقيح الصغرى، وهي أن الاجتهاد وإن كان ظنياً ولكن هل قام الدليل الشرعي على اعتباره أو لا؟ ثانياً: التمسك ببعض الروايات منها: قوله عليه السلام: «قال الله (عزَّ وجل): ما آمن بي من فسر برأيه كلامي»^(١) وتقريب الاستدلال بكبرى وصغرى:

أما الكبرى: عدم جواز التفسير بالرأي، وأما الصغرى: الاجتهادُ تفسيراً بالرأي ينتج: الاجتهاد غير جائز.

ويردُ عليه: أما الكبرى فمُسَلَّمٌ بها، ولكن لا نسَلِّمُ بانطباقها على الصغرى، إذ ليس الاجتهاد المذكور تفسيراً بالرأي؛ لأنَّه يعني: عملية الاستنباط، ومعناها: إقامة الدليل الشرعي - الذي اعتبره الشارع حجةً - على الحكم الشرعي، فليس الاجتهاد ممارسة ذوقية شخصية، أو استحسانية، بل قائم على دليل شرعي، ثبتت حجيته.

وبعبارة أخرى: موضوع عدم الجواز في الحديث المبارك هو الاعتماد على الرأي والذوق والاستحسان، بينما الاستنباط الذي نقول بجوازه هو القائم على الدليل المعتبر، وبعبارة جامعة مانعة: هو القائم على مصادر التشريع .

ومن هنا نعرف: أن الاجتهاد كان يفسر بمعنى التفكير الشخصي والتفسير بالرأي الذي هو في عرض مصادر التشريع. وهذا هو الذي جعل الأصحاب يقفون موقف الذم من عملية الاجتهاد، فالاجتهاد الواقع مورد الرفض يعني: ممارسة الاستنباط القائمة على الذوقية الشخصية الاستحسانية، وهذا مما لا ريب في منعه، لفقدان الدليل الشرعي على حجيته.

والخلاصة: أن عملية الاستنباط هي إقامة الدليل المعتبر شرعاً من مصادره المقررة شرعاً على تحديد الحكم الشرعي، ومن الواضح أن هذا ليس من مصاديق التفسير بالرأي.

أدلة المجيزين:

وقبل أن نشير للأدلة لابد من التنبيه إلى أن معنى الاجتهاد الذي ذهبوا إلى جوازه ليس المعنى المذموم الذي سبق ذكره، بل الاجتهاد هو: عملية الاستنباط القائمة على الدليل المعتبر من المصادر المعتبرة شرعاً.

ونكتفي بدليلين:

الدليل الأول: الدليل العقلي: ويتضح بمقدمتين:

المقدمة الأولى: إدراك العقل ضرورة تحصيل وامثال أوامر المولى ونواهيه بحكم تبعية الإنسان لله وللشريعة .

وقد بينا هذا مفصلاً في الأبحاث السابقة، وخلاصته: لما كانت هذه الشريعة تشتمل على تكاليف، فالعقل يدرك ضرورة تحصيلها، ولزوم امتثالها إما من منطلق شكر المنعم أو دفع الضرر المتيقن أو حق الطاعة .

المقدمة الثانية: عدم وضوح طريقة الامتثال يلزم منه نقض الغرض، ونقض الغرض قبيح بحكم العقل إذ أن الحكيم بما هو حكيم لا ينقض غرضه .

وبيان ذلك: أن الله تبارك وتعالى بعث أنبياءه ورسله لإبلاغ الناس بتكاليفهم، والغرض هو الامتثال، وإذا لم تتضح كيفية الامتثال ولم يُنصب طريقه، انتقض الغرض وهذا لغوٌ .

فالحاصل : أن العقل يدرك أمرين: الأول ضرورة الامتثال، والثاني ضرورة توضيح طريق الامتثال .

وهناك احتمالات متعددة لطريق الامتثال:

الاحتمال الأول: أن المكلف يمثل عن طريق السماع من مصدر التشريع نفسه، كأن يسمع من الإمام المعصوم عليه السلام أن هذا أمر الله وذاك نهيه، فيمثل أوامره ويجتنب عن نواهيه .

ومن الواضح أن هذا الطريق متعسر في عصر الغيبة، بل حتى في زمان الأئمة عليهم السلام؛ لبداية عدم اتصال كل الناس مباشرة بالإمام؛

لاختلاف البلدان وابتعادها، ناهيك عن المضايقات التي كانت تُمارس ضد الأئمة عليهم السلام والحبس في السجون والإقامات الجبرية عليهم والتضييق على شيعتهم (رحمهم الله) .

الاحتمال الثاني: أن يأتي المكلف بجميع الاحتمالات لامثال التكليف، ولا إشكال أن ذلك فيه عسر و حرج، لأن كل ما لم يقم عليه الدليل يدور أمره بين الحلية والحرمة، وهذا حال كثير من الأمور، فوظيفة المكلف إذن الإتيان بكل ما يحتمل حليته، واجتناب كل ما يحتمل حرمة، إلا أن مقتضى قاعدة نفي الحرج هو بطلان مثل هذا الأمر .

فالتطريق إما الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فقرر الفقهاء: أنه يجب على كل مكلف أن يكون في جميع عباداته ومعاملاته وسائر أفعاله وتروكه مجتهداً أو مقلداً أو محتاطاً.

أما الاجتهاد فهو تحصيل الحجة على الحكم، وهو جائز بالدليل العقلي، وأما التقليد فلا بد أن يستند للاجتهاد لأنه إتيان من يستند إلى حجة، وأما الاحتياط فالذي يبين موارده هو المجتهد.

فتحصل: أنه لا بد من الاجتهاد إذ لولاه للزم نقض الغرض.

الاحتمال الثاني: الدليل النقلي: فبعض الروايات يُستكشف منها جواز الاجتهاد بالمعنى الذي ذكرناه:

منها: رواية عن زرارة بن أعين رضي الله عنه قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام : ألا تخبرني من أين علمت وقلت، أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟، فأجاب عليه السلام بجواب مفصل عن آية الوضوء، إلى أن قال عليه السلام : فعرفنا

حين قال : ﴿بِرؤوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال : ﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما^(١). فالإمام يريد أن يفهم ويُلَقِّن زرارة كيفية استنباط حكم المسح ببعض الرؤوس منها: رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال : يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله (عز وجل) قال الله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه»^(٢). وقد بيّن له الإمام كيفية استنباط الحكم من قاعدة نفي الحرج .

ومنها: رواية زرارة : «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»^(٣) فالإمام عليه السلام يؤسس قاعدة كبروية في مسألة الشك المسبوق باليقين، وهي قاعدة الاستصحاب، ومفادها: أن اليقين لا يُنقض بشك بل يُنقض بيقين مثله.

فالمستفاد من هذه الروايات الشريفة - وغيرها - : جواز عملية الاستنباط بناءً على القواعد الشرعية، ومنها نلاحظ: أن ممارسة عملية الاجتهاد قد وجدت في عصر الأئمة عليهم السلام، وهذا يدفع الرأي القائل: بأن الشيعة

١ - وسائل الشيعة: ج ١ ص ٤١١-٤١٢.

٢ - وسائل الشيعة: ج ١ ص ٤٦٤.

٣ - وسائل الشيعة: ج ٣ ص ٤٨٣.

لم يعرفوا الاجتهاد إلا في عصر الغيبة.

المراحل التي مرّ بها مفهوم الاجتهاد

اتضح مما تقدّم: أن منشأ ذم بعض الأعلام للاجتهاد هو عدم تحديد معنى هذه الكلمة، فكان هؤلاء يفسرون الاجتهاد بالرأي الشخصي والاستحسان الذوقي والقياس المذموم، وهذه المعاني لم يقم الدليل على اعتبارها شرعاً، ويغفلون عن المعاني الأخرى.

لذلك قرّر السيد الشهيد الصدر رحمته الله: أن مفهوم الاجتهاد مرّ بثلاث

مراحل:

المرحلة الأولى: أخذ مفهوم الاجتهاد الطابع اللغوي له، فمن يبذل ذوقه ورأيه الشخصي واستحسانه يسمى مجتهداً، وهذا هو المذموم في كلمات أعلام الطائفة جميعاً.

المرحلة الثانية: تطوّر مفهوم الاجتهاد على يد المحقق الحلي رحمته الله^(١)، حيث ذهب إلى جواز الاجتهاد بمعنى: استناد عملية الاستنباط إلى

١ - قال المحقق في معارج الأصول ص ١٧٩ عند بحثه في حقيقة الاجتهاد: وهو في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً، لأنها تبتنى على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، وسواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. فإن 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 كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس.

دليل شرعي .

ولكن بين أنه يصح إطلاق الاجتهاد فيما إذا لم يستند الفقيه إلى ظواهر النصوص، وذلك لأن الاستظهار لا يسمى اجتهاداً، إذ أنه لا يحتاج إلى جهد، فكلمة (أقيموا) واضح ظهورها في الوجوب، وحينئذ كل عملية لا يبذل فيها جهد، تخرج عن معنى الإجهاد، كمباحث الظهورات .

المرحلة الثالثة: توسع مفهوم الاجتهاد ليشمل عملية الاستظهار أيضاً، وذلك لصعوبتها في كثير من النصوص، بل إن مبحث الظهور فيه تفصيلات متعددة، كتحديد المراد الجدي للكلمة، وتحديد القرائن التي تساهم في تحديد المراد الجدي، والبحث عن المعارض لهذا المعنى، بل البحث في حجية الظهور من الأبحاث الأساسية في هذا الجانب، فعملية الظهور ليست فاقدة للجهد وإمعان النظر .

وخلاصة ما تقدّم:

المانعون من الاجتهاد كانوا ينظرون إلى المعنى السائد في ذلك الوقت وهو المعنى اللغوي، على أن نفس هؤلاء الذين ذموا الاجتهاد - كالسيد المرتضى وشيخ الطائفة والشيخ المفيد وغيرهم - مارسوا عملية الاجتهاد بالمعنى الأخير لها، وهو إقامة الدليل على الحكم الشرعي، مما يكشف عن تعلق الذم بالاجتهاد بمعناه اللغوي دون المعنى الأخير.

والاجتهاد المرادف للاستحسان هو موضوع الروايات المانعة منه.

﴿المتن﴾

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، لان الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين كخطاب "صل" 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 ظل شروط معينة، أو تنظيم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكا للمال في ظل شروط معينة، فإن 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 متعلقا بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخلية في حياته .

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي:

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين : أحدهما : الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعا، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب، وإباحة إحياء الأرض، ووجوب العدل على الحاكم .

والآخر: الحكم الشرعي الذي لا يكون موجهها مباشرا للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كل حكم يشرع وضعه معنا يكون له تأثير غير

مباشر في سلوك الإنسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فإنها تشرع بصورة مباشرة علاقة معينة بين الرجل والمرأة وتؤثر بصورة غير مباشرة في السلوك وتوجهه لان المرأة بعد أن تصبح زوجة مثلاً تلزم بسلوك معين تجاه زوجها، ويسمى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية .

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكلفي، فالزوجية حكم شرعي وضعي 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 .

أقسام الحكم التكلفي:

ينقسم الحكم التكلفي - 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 دائما 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 من 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﴾

الحكم الشرعي وتقسيمه

و الحديث يقع في مقامين:

المقام الأول: تعريف الحكم الشرعي .

قبل الشروع في بيان تعريف الحكم الشرعي، لا بأس بتقديم مقدّمة تشتمل على أمرين:

الأمر الأول: أن هذا البحث بهذا العنوان يمكن أن يُعد من خصائص الحلقات الثلاث، حيث أن كثيراً من المتون الأصولية لم تفرد موضوعاً مستقلاً تحت عنوان الحكم الشرعي وأقسامه، نعم نجده موجوداً في طيّات عناوين مختلفة.

الأمر الثاني: دراسة أنواع المفاهيم، وأهمية ذلك بلحاظ عدم اقتصار ذلك على علم الأصول فحسب، بل هو أمر سيّال متحرّك يسري إلى علم المنطق و الفلسفة وقد يسري إلى علم الفقه أيضاً، وبياناه:

أن المفهوم على قسمين:

القسم الأول: أن يكون المفهوم له ما بإزاء مستقل في الخارج، وهو الذي نعبر عنه بـ "المفهوم الحقيقي" .

القسم الثاني: أن يكون المفهوم ليس له ما بإزاء مستقل في الخارج، وهذا ينقسم أيضاً إلى قسمين:

الأول: المفهوم الذي يكون له منشأ انتزاع، وهو المفهوم الانتزاعي.

الثاني: ليس له منشأ انتزاع. وهذا ينقسم إلى قسمين أيضاً:

(١) أن يترتب على اعتباره غرض عقلائي، وهو الذي نعبر عنه

بـ"المفهوم الاعتباري".

(٢) أن لا يترتب على اعتباره غرض عقلائي، وهو المعبر عنه بـ"المفهوم

الوهمي".

خصائص هذه الأقسام:

أما المفهوم (الحقيقي) فمثاله: مفهوم الإنسان، الذي له مصاديق

خارجية متعددة، ويمكن القول: كل المفاهيم التي تمثل وتحكي الوجود

الخارجي هي مفاهيم حقيقية، كالحيوان والنبات والجماد .

وأما المفهوم الذي ليس له مصداق في الخارج على قسمين:

الأول: ما يكون له منشأ انتزاع خارجي وهو المفهوم (الانتزاعي)

ومثاله: مفهوم السببية، إذ ليس له مصداق خارجي.

فإن قيل: ولكن النار سبب في الإحراق، ونحن نشاهد ذلك في الواقع

الخارجي.

قلنا: نحن نشاهد النار والإحراق، ولا نشاهد مصداقاً خارجياً

اسمه (السببية) .

ولعلك تسأل: كيف أدرك العقل مفهوم السببية، إذا لم يكن له تحقق في الخارج؟

فنجيب: أن العقل في الواقع قام بعمليتين:
العملية الأولى: عملية إدراك هذين المفهومين الحقيقيين، وهما النار والإحراق، إذ كل منهما له تحقق خارجي .
العملية الثانية: عملية المقايسة، وهي أن العقل قاس هذين المفهومين ببعضهما، فلاحظ توقف أحدهما على الآخر، فالإحراق خارجاً متوقف على النار خارجاً.

ومن خلال تلك المقايسة يُدرك العقل شيئاً يسميه بـ (السببية) ويعبر عنه بسببية النار للإحراق، وعليه: مفهوم السببية بما هو كذلك لا وجود مستقل له في الخارج، إلا أنه انتزع من وجودين متحققين خارجاً، هما: النار والإحراق، ولذا صح القول: إن له منشأ انتزاع خارجي.
القسم لثاني: الذي ليس له منشأ انتزاع خارجي، وقد بينا أنه على قسمين أيضاً:

(١) ما يترتب على اعتباره وجعله غرض عقلائي.

مثاله: مفهوم الحرمة، فليس لهذا المفهوم وجود مستقل في الخارج، وقد جاءت هذه الحرمة نتيجة جعل واعتبار ووضع من قبل الشارع؛ لتنظيم حياة الإنسان، كحرمة التعدي على الغير، فمنشؤها غرض عقلائي يتجلى في تنظيم حياة الإنسان، ونعبر عنها: بالمفاهيم الاعتبارية والجعلية.

(٢) ما لا يترتب على اعتباره وجعله غرض عقلائي.

وهي أمور اعتبارية تصدر عن الإنسان دون لحاظ الغرض العقلائي المترتب عليها، وهي المعبر عنها بالأمور الوهمية؛ كاعتبار إنسان له عشرة رؤوس.

وهنا نشير إلى خصائص الأمور الاعتبارية، وهي ثلاث:

الخصوصية الأولى: أنها قابلة للرفع والوضع، فيدور وجودها إثباتاً وعدمًا على الرفع والوضع، إذ يمكن للمعتبر أن يجعل ويعتبر فلاناً رئيساً، ويرفع هذا الجعل والاعتبار بعد سنة فيلغي رئاسته، بينما المفاهيم الحقيقية والانتزاعية لا يمكن رفعها أو وضعها، فلا يمكن إلغاء إنسانية الإنسان مثلاً إذ أنها مفاهيم تكتسب واقعيتها من وجودها الخارجي، دون الاعتباري، وكذلك المفاهيم الانتزاعية التي تكتسب واقعيتها من منشأ انتزاعها الخارجي.

الخصوصية الثانية: أنها تنشأ من أغراض عقلائية أو شرعية، يصطلح عليها بـ «الملاكات».

الخصوصية الثالثة: إمكان الاختلاف والتخلف فيها؛ لأنها تابعة للأغراض المترشحة منها، ويدور أمرها مدار تلك الملاكات، فإذا وجدت المصلحة تحقق الإلزام، وإذا تخلفت تخلف عنها.

علاقة هذه المقدمة بمحل بحثنا:

بعد أن بيّنا المفهوم وأقسامه، نطبّق البحث السابق على المقام، باعتبار أن

الحكم الشرعي مفهوم من المفاهيم، فنقول:

إن الحكم الشرعي لا يندرج تحت المفاهيم الحقيقية إذ ليس له وجود مستقل في الخارج، كما لا يندرج تحت المفاهيم الوهمية بلا شك، لتنزه الشارع عن جعل أمر لا يترتب عليه غرض.^١

الأحكام الشرعية تندرج تحت مفهومي:

تارة: هي مفاهيم انتزاعية نظير: عنوان الملكية، والسببية؛ كسببية الزوال لدخول الوقت، وموانعة لباس ما لا يؤكل لحمه من الصلاة فيه، وشرطية الاستطاعة بالنسبة للحج، والزوجية، إذ من الواضح أنها أحكام شرعية انتزاعية.

وأخرى: هي مفاهيم اعتبارية، أي: يعتبرها المشرع والمقنن الحكيم، لغرض عقلائي، يكون منشأ اعتبارها، ويصطلح عليه بـ «ملاكات الأحكام» فالعدلية يؤمنون بأنه: يستحيل صدور حكم من الشارع من دون وجود ملاك، بمعنى: ما من وجوب يعتبره الشارع إلا ومنشؤه وجود المصلحة، إذ أن ملاك الوجوب هو ترتب المصلحة، وما من حرمة يعتبرها الشارع إلا ومنشؤها وجود مفسدة، إذ أن ملاك الحرمة هو ترتب المفسدة؛ فالحاصل: أنه ما من حكم إلا وهو وليد الملاكات .

وملاكات الأحكام أمورٌ حقيقية، كتحرير الخمر لإسكاره، فالإسكار أمرٌ

١- ثمة مبحث ذات صلة وهو: هل يجب أن يكون الغرض العقلاني مطابقاً لأغراض الشارع أو لا ؟ وستأتي الإشارة إليه في الحلقات القادمة.

حقيقي كما لا يخفى، ولهذا يُقال في علم الأصول: إن هذه الأحكام الشرعية وإن كانت اعتبارية ولكنها ناشئة عن أمر حقيقي، وبعبارة أصولية: قد تكون ملاكات الأحكام الاعتبارية أموراً حقيقية .

فالخلاصة: أن الأحكام الشرعية قد تدخل في نطاق "المفاهيم الاعتبارية" ولكنها تنشأ من أمر واقعي حقيقي، ويترتب على اعتبارها غرضٌ عقلائي، وقد تدخل في أفق "المفاهيم الانتزاعية" كما أوضحنا .

تعريف الحكم الشرعي

عرّف الحكم الشرعي بعدة تعريفات، ولكن المصنف اقتصر على اثنين:

التعريف الأول: وهو تعريف المشهور

فعرّفه بأنه: (الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين).

ويقع الكلام في أمرين:

الأول: إيضاح التعريف

وجاء في هذا التعريف قيدان:

القيد الأول: قيد الشرعية، فقالوا: هو خطابٌ شرعي، أي: أنه صادر من

المشرّع بشرط اتصاله بمقام تشريع الحكم، وجاء هذا القيد لإخراج سائر

الخطابات غير المتصلة بمقام التشريع، كالخطابات القرآنية أو النبوية

المتصلة ببيان حقائق الكون (كالليل والنهار والأمطار والرياح... الخ)، أو

الخطابات المتصلة ببيان حقائق الأمم السابقة (كحقيقة قوم عاد ولوط

وثمود... الخ) أو غيرها من الخطابات التي لا صلة لها بمقام التشريع .

القيد الثاني: التعلق بأفعال المكلف، أي أن هذا الخطاب يكون له صلة وربط بفعل المكلف، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ فهو يرتبط بالفعل (افعل) أو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ فهو يرتبط بالفعل على نحو الترك (لا تفعل).

مع ملاحظة أن قولهم: (أن الحكم الشرعي هو الخطاب الشرعي) يُراد به نفس الخطاب الشرعي، فالحكم بناءً على تعريفهم هو نفس قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ وليس ما يستنبط منه وهو وجوب الصلاة، وفي قوله: ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ هو نفس الخطاب الشرعي وليس الحكم المستنبط وهو حرمة الغيبة، فالحاصل: أن نفس الخطاب - عندهم - هو الحكم الشرعي.

الثاني: الإشكالات على التعريف

ذكر المصنف إشكالين:

الإشكال الأول: فيه خلط بين الدال والمدلول، والكاشف والمنكشف. إذ يلزم من ذلك أن تكون العلاقة بين الدال والمدلول علاقة العينية، وهذا لازم باطل، فطرق الباب (وهو الدال) لا يمكن أن يكون هو عين وجود الطارق (وهو المدلول)، فهما شيئان متباينان متغايران، كما أن الدخان (وهو الدال) لا يكون هو عين النار (وهي المدلول).

والكلام هو الكلام في محل بحثنا، فمصادق الحكم الشرعي في تعريفهم هو نفس قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ وهذا غير صحيح، بل

الآية دال، والحكم الشرعي (وهو وجوب الصلاة) مدلول، فالحكم إذن هو ما ينتج عن هذا الخطاب، وليس هو عين الخطاب.

الإشكال الثاني: أن التعريف ليس جامعاً، ووجه عدم الجامعة: أن قولهم (متعلق بأفعال المكلفين) لا يشمل الأحكام التي لا تتعلق بأفعال المكلفين، كالحكم بطهارة الثوب مثلاً، فهذا حكم شرعي بالطهارة، ولكنه متعلق بالثوب لا بفعل المكلف، كما لا يشمل الأحكام التي لا تتعلق بأفعال المكلفين مباشرة كالزوجية والملكية، فإن الزوجية تتعلق بالذات الإنسانية (علي وفاطمة)، والملكية بالعين أو المنفعة الخارجيتين.

التعريف الثاني: وهو ما اختاره المصنف رحمه الله :

بناءً على تلك الإشكالات التي تتوجه لتعريف المشهور، عدل إلى تعريف آخر للحكم الشرعي وهو: (التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان).

وهذا تعريف جامع، فقيد (تنظيم حياة الإنسان) يشمل الخطاب المتعلق بفعل المكلف مباشرة، وغير المرتبط بفعله مباشرة، مضافاً لكون هذا التعريف سالماً من الإشكاليين السابقين؛ لشموله لأفعال المكلفين، والتفريق بين ذات الخطاب بما هو دال، والحكم الشرعي بما هو مدلول.

ملاحظات على إشكالي الشهيد الصدر:

الملاحظة الأولى على الإشكال الأول: لا مانع من كون الحكم الشرعي هو نفس الخطاب الشرعي، فيقال: الحكم الشرعي هو الذي يُستنبط منه

الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ هو حكم شرعي بلحاظ أن الوجوب يستنبط منه، وهذا ما التزم به بعضهم فقال: الحكم الشرعي بناءً على الاصطلاح الفقهي هو مدلول الخطاب الشرعي وما ينتج عنه، بينما الحكم الشرعي بحسب الاصطلاح الأصولي فهو نفس الخطاب الشرعي.

المُلاحظة الثانية على الإشكال الثاني: أن مرادهم من قيد "أفعال المكلفين" هو الأعم من الأفعال المباشرة وغير المباشرة، لعدم أخذ (المباشرة) قيداً فيها.

المقام الثاني: أقسام الحكم الشرعي

قُسّم الحكم الشرعي إلى قسمين: حكم تكليفي، وحكم وضعي. والكلام يقع في عدة مطالب:

المطلب الأول: الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي.

للحكم التكليفي ثلاث خصائص تميّزه عن الحكم الوضعي:

الخصوصية الأولى: أن الحكم التكليفي يرتبط أولاً وبالذات بأفعال المكلفين بنحو مباشر، بخلاف الحكم الوضعي فإنه يرتبط بالفعل بنحو غير مباشر.

ولتوضيح هذه الخصوصية في الفرق بين الحكمين، نذكر ثلاثة أمثلة:

المثال الأول: وجوب الصلاة وحرمة الكذب، فإنهما حكمان شرعيان

تكليفيان، حيث إنهما يرتبطان بفعل المكلف مباشرة، فيقال: افعل الصلاة،

ولا تفعل الكذب.

المثال الثاني: الزوجية، حيث يكون تعلقها -بنحو المباشرة- بذات الزوجين، وتحققها بتحقق عقد النكاح، لكن بعد التحقق والحكم بالعلقة الزوجية بين الزوجين، يترتب عليها أفعال لها نحو ارتباط بفعل المكلف؛ كوجوب التمكين بالنسبة للزوجة، ووجوب النفقة بالنسبة للزوج.

المثال الثالث: الملكية، فهي حكم وضعي له ارتباطه المباشر بالأعيان الخارجية، كملكية الكتاب، لكن بعد تحققها يتوجه حكم له نحو ارتباط بفعل المكلف، كوجوب الخمس بعد المؤونة، وحرمة تصرف الغير من دون الرضا.

وبعبارة أخرى: إن الحكم التكليفي - كما تقدم في الخصوصية الأولى - يرتبط بفعل المكلف أولاً وبالذات، بينما الحكم الوضعي وإن ارتبط بفعل المكلف إلا أنه مرتبط به ثانياً وبالتبع، فبتبع ثبوت الزوجية: يحصل توجيه مباشر لفعل المكلف.

الخصوصية الثانية: أن الحكم التكليفي يستبطن وعداً أو وعيداً، بينما الحكم الوضعي لا يستبطن وعداً ولا وعيداً، وهذه الخصوصية ذكرها بعض أعلامنا المعاصرين (أدام الله وجودهم).

فامتثال الوجوب يستبطن وعداً بالثواب، ومخالفته تستبطن وعيداً بالعقاب، فصار الوجوب حكماً تكليفاً، وأما الملكية والزوجية وغيرها من الأحكام الوضعية - كالصحة والفساد - فإنها لا تستبطن وعداً ولا وعيداً.

وبهذه الخصوصية يندفع إشكال حاصله: أن الخصوصية الأولى لا تكفي

للتفريق بين الحكم التكليفي والوضعي، وتوضيح الإشكال بمثالين:
المثال الأول: الشرطية، فهي وإن كانت حكماً وضعياً، ولكنها قد تتعلق بفعل المكلف مباشرة، كشرطية استقبال القبلة في الصلاة، فإن الاستقبال فعل من أفعال المكلف، والشرطية تعلقت به.

المثال الثاني: جزئية الركوع في الصلاة، فإن الجزئية وإن كانت حكماً وضعياً، ولكنها قد تتعلق بفعل من الأفعال مباشرة كما في مثالنا، فإنها تعلقت بالركوع، والركوع فعل من أفعال المكلف.

الخصوصية الثالثة: أن الحكم التكليفي يستبطن المحركة والباعثة نحو امتثال فعل أو تركه، بينما الحكم الوضعي لا يستبطن ذلك^(١).

فالحاصل: أن الحكم التكليفي هو مجموع ثلاثة قيود: الأول ارتباطه المباشر بفعل المكلف، والثاني: استبطانه للوعد أو الوعيد، والثالث: أن يكون موجهاً لسلوكه .

الوجه في تسمية الحكم بالتكليفي:

سمي بـ "التكليفي" لأنه مأخوذ من الكلفة والمشقة، ووجه المشقة: أن الأحكام التكليفية تجعل ذمة المكلف مشغولة ولا تفرغ إلا عند الامتثال. ولعلك تنقض على التسمية بدخول الإباحة في الأحكام التكليفية، ومن المعلوم أن الإباحة لا تستبطن مشقة ولا كلفة، لأنها تخير للمكلف بين

١ - فالجواب لسان حاله التحريك وفيه بعثٌ نحو الشيء، وهكذا الاستحباب، وأما الحرمة والكراهة فيهما زجر، بينما الحكم الوضعي ليس فيه ذلك .

الفعل وعدمه.

والجواب عن هذا النقض: أن المصحح لدخول الإباحة هو التغليب، إذ أن أغلب الأحكام التكليفية فيها كلفة، فلا ضير بأن يسمى الكل باسم البعض، كما يطلق على الشمس والقمر اسم (القمرين) ولذا صحح بعض الأعلام تعريف الحكم التكليفي بأنه: كل حكم يأتي على نحو طلب الفعل أو تركه أو تخيره.

المطلب الثاني: العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي

قد أفصح السيّد الشهيد رحمته الله عن العلاقة بينهما فقال: (والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي، فالزوجة حكم شرعي وضعي 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 باذنه.

ولنا تمة على كلامه رحمته الله فنقول: لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي إما على نحو يكون فيه الحكم التكليفي محمولاً على الحكم الوضعي، أو على نحو يكون فيه الحكم التكليفي منشأ لانتزاع الحكم الوضعي، وبيان ذلك في المطلب الثالث.

المطلب الثالث: أشكال الحكم الوضعي

المشهور بين علمائنا أن للحكم الوضعي شكلين:

الشكل الأول: أن يكون الحكم الوضعي موضوعاً لحكم تكليفي، ويمكن تسميته بـ «الحكم الوضعي الموضوعي».

بمعنى: أن الحكم الوضعي يقع في رتبة الموضوع، والحكم التكليفي في رتبة المحمول، وتوضيح ذلك بمثال وجوب الحج.

فالوجوب في هذا المثال حكمٌ، وموضوعه: الاستطاعة، فإذا تحققت الاستطاعة تحققت فعلية الوجوب، وبعبارة أخرى: أن الاستطاعة موضوع يترتب عليه الحكم، فوجوب الحج محمولٌ، والاستطاعة موضوع، لذا يُقال: المستطيع يجب عليه الحج.

وفي مقامنا نقول: إذا تحققت الزوجية وجبت النفقة على الزوج. فوجوب النفقة حكمٌ تكليفي، موضوعه حكم وضعي وهو الزوجية، فنلاحظ إذن: أن الحكم الوضعي ههنا وقع موضوعاً للحكم التكليفي.

الشكل الثاني: أن يكون الحكم الوضعي محمولاً على الحكم التكليفي، ويمكن تسميته بـ «الحكم الوضعي المحمولي».

فيقع الحكم التكليفي موضوعاً، والحكم الوضعي محمولاً، ومثال ذلك: الشرطية، كشرطية الطهارة، فهي حكم وضعي، ولكننا استنبطنا هذا الحكم الوضعي من حكم تكليفي، وتوضيحه:

أن الشارع الأقدس عندما قال: (لا صلاة إلا بطهور) لم يكن مراده طبعي الصلاة، بل أراد الشارع حصة خاصة من الصلاة وهي الصلاة المقيدة بالطهارة فأمر بها، فينتزع العقل عنواناً وهو: شرطية الطهارة بالنسبة للصلاة.

فانتزع الحكم الوضعي (وهو شرطية الطهارة) من الحكم التكليفي (وهو

وجوب الصلاة مع الطهارة) ، فصار الحكم الوضعي عنواناً انتزاعياً، والعنوان الانتزاعي دائماً متأخر عن منشأ الانتزاع^(١).

وهذا معنى ما يُقال في علم الأصول: بأن الحكم التكليفي قد يكون منشأً لانتزاع حكم وضعي، وقد أوضحنا ذلك في مثال وجوب الصلاة مع الطهارة، إذ صار هذا الحكم التكليفي سبباً ومنشأً لانتزاع حكم وضعي وهو شرطية الطهارة للصلاة، وصار الحكم الوضعي متأخراً من باب تأخر العنوان الانتزاعي عن منشأ انتزاعه.

ولا يُتَوَهَّم وجود تهافت بين ما قاله الشهيد رحمته الله في بحث الحكم الشرعي في الحلقة الثانية من أن: (الأحكام الوضعية كثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفي كالزوجية)^(٢)، وما قاله في الحلقة الأولى: (إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي).

إذ أنه في الحلقة الأولى يشير إلى العلاقة بنحو الجانية وهي تأخذ شكلين إما على نحو الموضوع أو على نحو الانتزاع، بينما في الحلقة الثانية أشار إلى خصوص الشكل الأول، وهو الحكم الوضعي الموضوعي.

١ - كما تقدّم في السببية من أنها عنوان انتزعه العقل من العلاقة بين النار والحرارة لتوقف أحدهما على الآخر، ودائماً العنوان الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع.

٢ - دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص ١٤٦.

المطلب الرابع: أقسام الحكم التكليفي

قسم الأعلام الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: الوجوب، القسم الثاني: الحرمة، القسم الثالث: الاستحباب،

القسم الرابع: الكراهة، القسم الخامس: الإباحة.

ولكن وقع البحث بين الأعلام حول طبيعة الفرق بين الأحكام التكليفية،

فما هو ملاك الفرق بينها؟

ملاك الفرق بين الأحكام التكليفية

ذكرت عدة نظريات، نكتفي بنظريتين:

النظرية الأولى: وتنص على: أن مرجع الفرق بين الأحكام التكليفية

الخمسة إلى نوع الاعتبار الشرعي المجعول من جهة الشارع، فتارة يعتبر

الفعل على ذمة المكلف على نحو لا يجوز تركه، وهذا هو الوجوب،

وأخرى يعتبره على نحو لا يجوز فعله، وهذا هو الحرمة، وثالثة على نحو

يجوز فيه الترخيص إما في فعله وإما في تركه والأول هو المكروه، والثاني

هو الاستحباب.

وحاصل الفرق بين الأحكام التكليفية الخمسة كما يلي:

الحكم التكليفي	الاشتراك	الافتراق
الوجوب والاستحباب	البعث والتحريك	الوجوب: عدم الترخيص في الترك. الاستحباب: الترخيص في الترك
الحرمة والكراهة	إمساك وزجر	الحرمة: عدم الترخيص في الفعل. الكراهة: الترخيص في الفعل.
الوجوب والحرمة	الإلزام	الوجوب: تحريك (إرسال). الحرمة: زجر (إمساك).
الإستحباب والكراهة	الترخيص	الإستحباب: ترخيص في الترك. الكراهة: ترخيص في الفعل.

النظرية الثانية: أن ملاك الفرق هو ملاكات الأحكام

فيشترك الوجوب والاستحباب في أن كلاهما ينشأ عن المصلحة،

فالشارع إنما يوجب أمراً أو يجعله مستحباً نتيجة وجود المصلحة.

وتشترك الحرمة والكراهة في أنَّ كلاً منهما ينشأ عن المفسدة، فيحرم الشارع أمراً أو يجعله مكروهاً نتيجة وجود المفسدة.

ولكن الفرق: أن الوجوب يشتمل على مصلحة شديدة بينما الاستحباب يشتمل على مصلحة ضعيفة، وهكذا الحال في الحرمة والكراهة، فالحرمة تشتمل على مفسدة شديدة، بينما الكراهة تشتمل على مفسدة ضعيفة.

مُختار الشهيد الصدر رحمته الله:

ذهب إلى أن الملاك هو المحركة والباعثة بلحاظ ملاكات الأحكام، وتوضيحه: أن الوجوب هو المحركة مع عدم الترخيص في الترك بلحاظ أنه ينشأ من مصلحة شديدة، والاستحباب هو المحركة مع الترخيص في الترك بلحاظ أنه ينشأ عن مصلحة ضعيفة، وعلى ذلك فقس الحرمة والكراهة.

ومن الواضح: أنَّ تلك المصالح والمفاسد (الملاكات) تحكي أموراً واقعية وليست مجرد اعتبارات شرعية صرفة، وهذا يعني: أنَّ مرجع الفرق بين الأحكام التكليفية الخمسة إلى تلك الأمور الواقعية.

الفصل الثاني:

الأدلة

* تنوع البحث

* النوع الأول : الأدلة المحرزة

* النوع الثاني : الأصول العملية

﴿المتن﴾

تنويع البحث

حينما يتناول الفقيه مسألة كمسألة الإقامة للصلاة، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية : ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة ؟ فان حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامة كان عليه أن يحدد موقفه العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطا قائما على أساس الدليل . وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامة فسوف يظل الحكم الشرعي مجهولا للفقيه وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية سؤال جديد كما يلي : ما هي القواعد التي تحدد 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 الانسان وليس الانسان ملزما بالاحتياط من ناحيته والتقيده به)، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلا عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل: أن الأصل لا يحرز الواقع وإنما يحدد الوظيفة العملية تجاهه وهو نحو من الاستنباط ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين :

أحدهما: الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي.
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﴾

تنويع البحث

التجديد في فهرسة البحث الأصولي:

بعد الفراغ من الأبحاث السابقة، شرع السيد رحمته الله بفهرسة جديدة لأبحاث علم الأصول، إذ في السابق كان علم الأصول يُبحث وفق التبويب التالي - بعد الفراغ من المبادئ التصورية للعلم -:

أولاً: مباحث الألفاظ وتشمل المباحث التالية: المشتق، والأوامر، والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد.

ثانياً: مباحث القطع، والتجري والموافقة الإلزامية.

ثالثاً: مباحث الظن، وحجية الظهور، وخبر الواحد الثقة، والسيرة العقلانية، والسيرة المتشرعية.

رابعاً: مباحث الشك والأصول العملية.

خامساً: باب التعارض بين الأدلة وأنواعه.

ولكن السيد رحمته الله عدل عن هذا المنهج، فأخذ منهجاً وتبويباً خاصاً به، ومُنطلقه: الممارسة العملية والتطبيقية لعلم الأصول. فعلم الأصول موظفٌ في خدمة علم الفقه، والممارس لتطبيق كبريات علم الأصول هو

عالم الفقه.

والفقيه لكي يصل إلى الحكم الشرعي يمر بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: البحث عن الدليل الذي يُحرز به الحكم الشرعي ويحدد به الموقف العملي، وإذا فُقد هذا الدليل، استحكم الشك وصار الحكم مجهولاً.

المرحلة الثانية: بعد استحكام الشك، ينتقل الفقيه للبحث عن الوظيفة العملية تجاه الحكم المجهول والمشكوك - وقد أوضحنا العلاقة بين المرحلتين في الأبحاث السابقة فراجع - فليجأ إلى الأصل العملي.

المرحلة الثالثة: البحث عن الأدلة المعارضة للأصل العملي الذي اعتمده الفقيه في المرحلة الثانية، فقد يكون الفقيه مستنداً لأصل البراءة، وقد يكون الأصل معارضاً بأصل آخر في المقام، كالتعارض الذي قد يقع بين أصلي البراءة والاحتياط.

﴿المتن﴾

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 قائما على أساس الدليل وما كان قائما على أساس الأصل العملي، وهذا العنصر هو حجية القطع ونريد بالقطع انكشاف قضية من القضايا بدرجةٍ 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 خطأً بأن الشراب الذي أمامه ليس خمرا فشربه اعتمادا على قطعه وكان الشراب خمرا في الواقع، ليس للمولى أن يعاقبه على شربه للخمر ما دام 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 ان يعاقبه ويحتج عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأن

الشراب الذي أمامه خمر فشربه وكان خمرا في الواقع، فإن من حق المولى ان يعاقبه على مخالفته، لان 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 ان تستغني عنه أي عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي، لان الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائما بنتيجة، وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديد على أساس الدليل أو على أساس الأصل العملي، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بد من الاعتراف مسبقا بحجية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجة ولم يكن صالحا للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغوا، لان عمله ليس حجة، ففي كل عملية استنباط لا بد إذن أن يدخل عنصر حجية القطع لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية .

وبهذا أصبحت حجية القطع أعم العناصر الأصولية المشتركة وأوسعها نطاقا . وليست حجية القطع عنصرا مشتركا في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرط أساسي في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضا، فنحن حينما ندرس مثلا مسألة حجية الخبر أو حجية الظهور العرفي إنما

نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم والقطع حجة فأي جدوى في دراسة حجية الخبر والظهور العرفي .

فالفقيه والأصولي يستهدفان معا من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية " تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة " أو الأصولية " العنصر المشترك "، فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثا لا طائل تحته، وحجية القطع ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأنَّ للمولى سبحانه حق الطاعة على الإنسان في كل ما يعمل 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 حق المولى على الإنسان أن يمثل ذلك الإلزام الذي علم به، فإذا قصر في ذلك أو لم يؤد حق الطاعة كان جديرا بالعقاب، وهذا هو جانب المنجزية في حجية القطع، ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقه أن يتصرف كما يحلو له، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حق المولى على الإنسان أن يمثلته ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذرية في حجية القطع .

والعقل كما يدرك حجية القطع كذلك يدرك أن الحجية لا يمكن

أن تزول عن القطع بل هي لازمه له، ولا يمكن حتى للمولى أن يجرد القطع من حجته ويقول: إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً، أو يقول: إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله، فإن كل هذا مستحيل بحكم العقل، لأن القطع لا تنفك 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 تورط في عقيدة خاطئة فقطع مثلاً بان شرب الخمر حلال فليس للمولى أن ينبهه على الخطأ .

والجواب : أن المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بان الخمر ليس مباحاً، لأن ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويرده إلى الصواب، والمبدأ الأصولي الآنف الذكر إنما يقرر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً، فالقطع بحلية شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً وبقينه بالحلية قائماً .

﴿الشرح﴾

العنصر المشترك بين نوعي الأدلة

قسم السيد الصدر رحمته الله العناصر المشتركة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: عنصر مشترك خاص بالأدلة المحرزة^(١).

فالبحث حول الدليل المحرز هو بحثٌ عن العناصر المشتركة، حيث إن الأدلة المحرزة لها صلاحية الدخول في عملية استنباط الحكم الشرعي في شتى الأبواب الفقهية، ولكنه يختص بالأدلة المحرزة دون غيرها.

القسم الثاني: عنصر مشترك خاص بالأصول بالعملية.

فالأصل العملي عنصر مشترك، ولكنه لا يجري إلا إذا فقد الدليل المحرز^(٢)، فيكون خاصاً من هذه الجهة، أي من جهة أنه لا يستعمل إلا عند فقدان الدليل المحرز.

القسم الثالث: عنصر مشترك عام، يشمل الدليل المحرز والأصل العملي.

١ - وهو خاصٌ باختصاصه بالدليل المحرز.

٢ - وقد تقدّم أن موضوع الأصل العملي هو الشك، فبعد استحكام الشك تُجري الأصل العملي.

وهذا العنصر هو حجية القطع، فحجية القطع لا تختص بالأدلة المحرزة ولا بالأصول العملية بل تشملهما، والكلام في (حجة القطع) يقع في خمسة محاور:

المحور الأول: تحليل قضية (القطع حجة) .

قاعدة "حجية القطع" عبارة عن قضية حملية مفادها: القطع حجة، فموضوعها هو القطع، ومحمولها هو الحجية، وسنبحث مقامين:

المقام الأول: موضوع القضية: القطع .

معنى القطع: اليقين والجزم الذي لا يشوبه شك ولا يعتريه خلاف. وبعبارة أخرى: المراد من القطع: الانكشاف التام والرؤية التامة .

خصائص القطع:

الخصوصية الأولى: الكاشفية والإراءة الواضحة والتامة .

إذ أن النسبة بين القطع والكاشفية نسبة العينية والهوهوية، فالقطع هو الكشف والكشف هو القطع، لا أنهما أمران متغايران أو في عرض بعضهما البعض^(١)، فإذا قطع القاطع فهذا يعني: أن الإراءة تحققت بنحو واضح لا يجمعه الشك .

الخصوصية الثانية: المتابعة والمحركة .

١ - والنسبة بينهما كالنسبة بين الحيوان الناطق والإنسان.

وتوضيحا بمثال: إذا قطع الإنسان العطشان بوجود الماء، فهذا يعني: تحقق رؤية الماء وانكشافه له، ويترتب على هذا القطع: تحرك العطشان نحو الماء، إذ أنه يعمل ويتحرك على وفق قطعه، وهو ما يصطلح عليه بـ «الجري العملي على طبق القطع».

والنسبة بين المحركة^(١) والقطع، نسبة اللزوم الذاتي، فالمحركة لازم ذاتي للقطع لا تنفك عنه، كلزوم الحرارة للنار، والزوجة للأربعة، وبهذا البيان لا تكون المحركة هي عين القطع كما هو حال الكاشفية، للتغاير بين اللازم والملزوم بنحو من أنحاء المغايرة.

الخصوصية الثالثة: الحجية.

والحجية بمعناها الأصولي - كما سيأتي - هي: التنجيز والتعذير.

المقام الثاني: محمول القضية: الحجية.

مفردة "الحجة" لها معان متعددة:

المعنى الأول: اللغوي: وهي الغلبة، وقد تُطلق على الدليل والبرهان، والنكته في تسمية البرهان حجة لأنه سببٌ للغلبة، فالإنسان يتغلب على خصمه بالدليل والبرهان، وبعبارة أدق: تسمية البرهان بالحجة هو من باب إطلاق السبب وإرادة المسبب على نحو المجاز المرسل.

المعنى الثاني: المنطقي: وهي الحد الأوسط الذي يُثبت الأكبر للأصغر،

١ - ويُصطلح على المحركة والمتابعة للقطع بـ "جوب متابعة القطع".

كما في مثال: العالم متغيرٌ (صغرى) وكل متغير حادث (كبرى) والنتيجة العالم حادث، فالحد الأوسط هو (متغيرٌ)؛ وهو السبب في ثبوت الأكبر (الحادث) للأصغر (العالم).

المعنى الثالث: الأصولي: وهي التنجيز والتعذير .

ولتوضيح المعنى الأصولي للحجية نذكر أربع صور:

الصورة الأولى: التجري: كأن يقطع المكلف بأن الذي أمامه خمرٌ فيشربه، ولكنه في الواقع خلٌ أو عصير.

فالتجري في الاصطلاح: قطعٌ بالمخالفة، مع عدم إرتكاب المخالفة واقعاً، أما القطع بالمخالفة، فلأنه قطع بخميرية السائل الذي أمامه فشربه، وأما عدم المخالفة واقعاً؛ فلأن السائل في الواقع ليس خمرأً.

وقد وقع البحث بين الأعلام في استحقاق المتجري للعقاب وعدمه، وهذا موكول لدراسات أعلى.

الصورة الثانية: الانقياد: كأن يقطع المكلف بأن الذي أمامه خمر فلا يشربه لحرمة، ويتبين في الواقع أن هذا السائل ليس خمرأً إنما هو ماء، وهو في الاصطلاح: الطاعة الإعتقادية مع اتفاق عدم الأمر واقعاً.

وقد وقع البحث بين الأعلام في استحقاق المُنقاد للشواب وعدم ذلك، وهذا أيضاً نوكله لدراسات أعلى من هذه الحلقة.

الصورة الثالثة: التنجيز: كأن يقطع المكلف بخميرية السائل الذي أمامه، وقطعه يطابق الواقع، ويترتب على ذلك: تنجز الحرمة في حق المكلف، وفي هذا المورد يصح احتجاج المولى على العبد إذا خالف القطع

وشرب الخمر .

الصورة الرابعة: التعذير: كأن يقطع المكلف بعدم خمرية السائل الذي أمامه فيشربه، إلا أنه في الواقع خمر، فهنا للعبد أن يحتج على المولى بقطعه إذ أنه تابع قطعه وعمل على وفقه، وبعبارة أخرى: للعبد أن يعتذر للمولى لعدم علمه بالواقع.

وبعد أن اتضحت هذه الصور، نقول: الحجية بالمعنى الأصولي تشمل الصورة الثالثة والرابعة، فإذا قيل في علم الأصول: الظهور وخبر الثقة والقطع وغيرهم من العناصر المشتركة حجة، فالمراد: هو جانب التنجيز والتعذير.

المحور الثاني: أصولية قاعدة حجية القطع.

يوجد إتجاهان:

الإتجاه الأول: خروج مبحث (حجية القطع) عن مسائل علم الأصول.

وتقريب ذلك: أن ضابط القاعدة الأصولية هو: دخولها في عملية استنباط الحكم الشرعي.

وهذا الضابط لا ينطبق على قاعدة "حجية القطع" إذ أن هذه القاعدة ليست داخلية في كبرى الاستنباط ولا صغراه، بتوضيح: أن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكم وجوب الصلاة من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنه يشكل مقدمتين:

الأولى: كلمة (أقيموا) فعل أمر، وفعل الأمر ظاهر في الوجوب.

والثانية: الظهور حجة.

النتيجة: وجوب الصلاة حجة.

والمُلاحظ: أن القطع لم يدخل في عملية الاستنباط بكلا مقدمتيه، ولذا كان أجنبياً عن حريم علم الأصول.

وبعبارة أخرى: عندما نحلل عملية الاستنباط، لا نجد مسألة القطع دخيلة في المقدمات الاستنباطية، وحينئذ ينتفي انطباق الضابطة الأصولية عليها. الاتجاه الثاني: دخول مبحث حجية القطع في مسائل علم الأصول، بل هو أهمها.

وتقريب ذلك: أنه لولا قاعدة "حجية القطع" لكان الاستنباط لغواً، لأن الغرض الذي يهدف إليه الأصولي هو إثبات حجية العناصر المشتركة - المنجزية والمعدرية - فإذا لم تثبت دخالتها في علم الأصول، فلا أثر عملي لعملية الاستنباط، وينعكس ذلك أيضاً على الفقيه الذي يهدف إلى تحديد الموقف العملي، فإنه من دون حجية القطع، لا يترتب الأثر المطلوب.^١

١- قد يُقال: إنما يترتب الأثر المطلوب على التصديق بـ «حجية القطع» وليس على اعتبارها من المسائل الأصولية.

المحور الثالث: مدرك حجية القطع

وهنا ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: بيان مدرك هذه الحجية

وفي المقام نقول: يوجد إتجاهان:

الإتجاه الأول: يرى أن مدرك حجية القطع هو العقل، وهو مختار السيد

الشهيد رحمته الله.

الإتجاه الثاني: يرى أن مدرك الحجية هو التباني العقلاني.

والذي يهمنا في هذا المستوى من الدراسة توضيح الإتجاه الأول،

فنقول: قد تقرر في المنطق: أن القوة العاقلة تُطلق ويراد بها تارةً العقل

النظري، وأخرى العقل العملي، والفرق بينهما:

أن القضية إذا كانت تستبطن حيثة العمل أو عدمه (إعمل أو لا تعمل)

فالمدرك لها هو العقل العملي، نظير إدراك العقل لقبح الظلم - لا تفعل

الظلم -، وإدراكه لحسن العدل - إفعل العدل -

أما إذا كانت القضية لا تستبطن جانب العمل أو عدمه فالمدرك لها هو

العقل النظري، نظير: استحالة اجتماع النقيضين، وكل معلول يحتاج إلى

علة.

وفي المقام نقول: مدرك حجية القطع هو العقل العملي، وذلك لأن القطع

يستبطن خصوصية المحركة والباعثة والعمل، وبناء على ذلك: إذا قطع

المكلف بأن الخمر حرام تنجزت الحرمة على نحو "لا تفعل"، وإذا قطع

بوجوب الصلاة تنجز الوجوب على نحو "افعل"، وهذا ما يُدركه

العقل العملي.

والحاصل: أن الذي يُدرك الحجية بالمعنى الأصولي هو العقل العملي، بخلاف الحجية بالمعنى المنطقي فإن فيها جانب العلم والذي يُدرك الأشياء على هذا النحو هو العقل النظري، وبهذا نعرف المائز بين الحجية بالمعنى الأصولي والمعنى المنطقي .

النقطة الثانية: منشأ الإدراك العقلي لحجية القطع.

يرى السيد رحمته الله: أن منشأ الإدراك العقلي لحجية القطع ناتجٌ عن حقّ الطاعة، بمعنى: أن للمولى حق الطاعة على العبد، فمقتضى المولوية الذاتية والحقيقية إدراكُ العقل وجوب الامتثال لتكاليف المولى تعالى، فإذا قطع العبد بتكاليف المولى وبأوامره ونواهيه يُدرك العقل - من منطلق وجوب حق الطاعة - أن هذه التكاليف تتجّزت عليه فيجب امتثالها، وعند عدم الامتثال يستحق العقاب.

النقطة الثالثة: حدود الحجية

بعد أن تقدّم: أن ملاك إدراك العقل العملي لحجية القطع هو حق الطاعة الذي لا يكون إلا للمولى الحقيقي، يتّضح جلياً: أن حدود دائرة حجية القطع خاصة بالقطع بتكاليف المولى الحقيقي - أي من تجب طاعته - دون غيره، فالقطع بتكاليف غيره ليس حجة.

المحور الرابع: نسبة الحجية إلى القطع

تقدّم: أن نسبة الكاشفية للقطع نسبةً العينية، وكذلك أن نسبة المحركة

للقطع نسبة اللزوم الذاتي، وأما في مقامنا فنبحث في نسبة الحجية إلى القطع، فنقول:

نسبة الحجية إلى القطع هي نسبة اللزوم، فالحجية لازمة للقطع، واللازم لا ينفك عن الملزوم^(١) بناء على ذلك: يستحيل أن تنفك الحجية عن القطع، فمادام المكلف قاطعاً بتكليف المولى، فهذا القطع حجة.

وهذا معنى ما يُقال في علم الأصول: (أن الشارع المقدس يستحيل أن يفكك بين قطع القاطع بتكليف المولى وبين الحجية، كما يستحيل أن يردع الشارع القاطع عن العمل بقطعه)، فيستحيل أن يأتي الشارع للقاطع بوجوب الصلاة ويقول له: لا أثر لقطعك، أو لا تعمل بهذا القطع.

ووجه الاستحالة: أن العقل يحكم بعدم صدق الشارع إذا رده عن قطعه، بل كل خطاب يأتي على خلاف قطع القاطع، فإنه يعتبره وسوسة شيطانية، ولا يجب متابعتها والجري على طبقه.

المحور الخامس: دفع إشكال

الإشكال: إذا كان العقل يُدرك عدم التفكيك بين الحجية وبين القطع، فهذا يعني: أن الشارع لا يؤاخذ العبد إذا قطع بصحة عقيدة خاطئة فاعتنقها، ولا يؤاخذ إذا قطع بحلية شرب الخمر - مثلاً - فشربه، ولكنكم لا تلتزمون بذلك، فكيف تدعون عدم الانفكاك بين الحجية وبين القطع؟!

١ - فانفكاكه كاشف عن عدم كونه لازماً.

ودفعه: أننا في قاعدة "حجية القطع" نلاحظ جانبين، الجانب الأول: الموضوع وهو القطع، والجانب الثاني: المحمول وهو الحجية، والإشكال يريد أن ينفي المحمول بالنقض المذكور، ولكن في الواقع هذا النقض لا يرد، وذلك لأن الشارع الأقدس يتدخل - في نقضهم المذكور - فيتصرف في الموضوع وهو القطع، فيزلزل القطع ويهدمه ويحوّله إلى اللاقطع بتقديم البراهين على بطلان العقيدة التي وصل إليها المكلف، وإذا تحوّل إلى اللاقطع زالت الحجية عنه.

وليس هذا تصرفاً في محمول القضية، أو تفكيكها عن موضوعها، بل هو تصرف في الموضوع وتحويله إلى موضوع آخر.

وبعبارة أخرى: مورد القاعدة هو تحقق القطع فتتحقق الحجية لاستحالة الانفكاك، ولكن في العقائد الباطلة يتدخل الشارع ويتصرف في الموضوع فيحوّل الإنسان من حالة كونه قاطعاً إلى كونه متردداً، والحجية ليست لازمة إلا للقطع دون غيره.

وبعبارة أخيرة: الموضوع الذي يثبت له المحمول (الحجية) هو خصوص القطع، وبانتفاء الموضوع ينتفي المحمول رأساً، وهذا ليس تفكيكاً، وإنما انتفاء قهري.

أقسام الأدلة

النوع الأول: الأدلة المحرزة

مبادئ عامة

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 وحجته من حجة القطع، لأنه يؤدي إلى القطع بالحكم، والقطع حجة بحكم العقل فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعي. ومن نماذجه القانون القائل "كلما وجب الشيء وجبت مقدمته" فإن هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدمة للصلاة.

وأما في الحالة الثانية فالدليل ناقص لأنه ليس قطعياً، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجته 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 حجة خبر الثقة، فإن خبر الثقة لا يؤدي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ، فهو دليل ظني ناقص وقد جعله الشارع حجة وأمر باتباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى

الدليل القطعي، وإذا لم يحكم الشارع بحجية الدليل الناقص فلا يكون حجة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط ، لأنه ناقص يحتمل فيه الخطأ .

وقد نشك ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجة أو لا يتوفر لدينا الدليل الذي يثبت الحجية شرعاً أو ينفيها، وعندئذ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامة يقررها الأصوليون بهذا الصدد ، وهي القاعدة القائلة: "إن كل دليل ناقص ليس حجة 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 فقها هو الدليل القطعي أو الدليل الناقص الذي ثبت حجته شرعاً بدليل قطعي .

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 يستنبط منها حكم شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته .

والقسم الأول 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 ماذا يدل بظهوره العرفي .
ثانياً: حجية تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.
ثالثاً: 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 حجية ما له من دلالة وظهور، والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع .

﴿الشرح﴾

أقسام الأدلة

بيّنا في بداية الأبحاث : أن وظيفة علم الأصول لا تقتصر على تحديد العناصر المشتركة، بل تتعدى إلى إثبات دلالية العنصر المشترك، ومن هذا المنطلق نشرع بتمييز الأدلة الصالحة للدخول في عملية الاستنباط عن غيرها.

فنقسم الأدلة التي يُحتمل أن يستند إليها الفقيه إلى عدة أقسام:

القسم الأول: الدليل المعلوم بالحجية.

نظير: القرآن الكريم أو التواتر أو بعض الأدلة العقلية القطعية؛ كوجوب المقدمة لوجوب ذيلها.

ومعلوم الحجية يستمد حجّيته من القطع - إذ لا يمكن التفكيك بين القطع وبين الحجية - فإذا كان الدليل يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي فهذا الدليل هو الدليل القطعي وحجّيته معلومة، فهي حجية ذاتية لا تحتاج إلى جعل واعتبار من الشارع - كما تقدّم -

القسم الثاني: الدليل غير معلوم بالحجية، وهنا ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن يكون معلوم عدم الحجية، نظير: خبر الكذاب، أو

الاعتماد على الرأي والاستحسان والقياس، فهذه الأدلة تقطع بعدم حجيتها.

النوع الثاني: أن يكون الدليل مشكوك الحجية، و يشمل نوعين:

الأول: دليل مشكوك الحجية قام دليل معتبر على حجيته، فيتحول الشك

في الحجية إلى القطع بها، ومن هذا: خبر الثقة، فهو دليل ظني إلا أنه قام

الدليل القطعي على حجيته، فيكون منزلاً منزلة القطع من حيث الحجية،

بمعنى: كما أن الدليل القطعي منجز ومعذر، فكذا الدليل الظني.

إلا أن الفرق بينهما: يقع في نوع الحجية، فحجية القطع حجية ذاتية،

ولكن حجية الظن المعتبر حجية مجعولة بجعل الشارع حين عبّدا بخبر

الثقة وأمرنا بتصديقه.

وبتعبير آخر: إن نقطة الاشتراك بين الدليل الظني المعتبر وبين القطع هي

الحجية، ونقطة الاختلاف هي منشأ الحجية ونوعها، فمنشأ حجية القطع هو

العقل والحجية لازم ذاتي له - كما تقدّم إيضاحه -، وأما الدليل الظني

فمنشأ الحجية له هو دليل قطعي.

ثم لا بد من التنبيه على نقطة في غاية الأهمية، وهي أن الدليل المعتبر

الذي يُثبت حجية الدليل الظني، لا بد وأن يكون دليلاً قطعياً، وإلا دار الأمر

أو تسلسل.

الثاني: دليل مشكوك الحجية لم يقم دليل معتبر على حجيته، مثاله:

الإجماع المنقول، فأولاً هو ليس مقطوع الحجية لأنه ليس قطعياً، وثانياً لم

يقم الدليل القطعي على حجيته كما لم يقم الدليل على عدم حجيته.

وهذا المورد يكون مجرى لأصالة عدم الحجية، ومفادها: (أن الأصل

في الدليل المشكوك هو عدم الحجية حتى يثبت العكس) والشك في الحجية يساوق القطع والعلم بعدم الحجية.

فاتّضح: أن الدليل المحرز يكون على نوعين: تارةً يكون قطعياً، وأخرى ظنياً معتبراً، والأول: حجته ذاتية، والثاني: حجته جعلية وينبغي التأكيد على أن كلاهما لا يصلح الاستناد اليه الا اذا ثبتت حجته بنحو قطعي.

تقسيم الدليل المحرز

الدليل المحرز بقسميه (القطعي، الظني) على قسمين:

القسم الأول: الدليل الشرعي: وهو كل دليل محرز يستند إلى الشارع، نظير: القرآن الكريم والسنة الشريفة، ومرادنا من السنة: قول المعصوم و فعله و تقريره .

القسم الثاني: الدليل العقلي: وهو كل دليل يستند إلى العقل، ويُستنبط منه حكم شرعي.

ومن الضروري التمييز بين نحوين من القضايا العقلية:

(١) القضايا العقلية الصرفة: وهي التي لا تدخل في عملية الاستنباط الشرعي؛ كاستحالة التسلسل، وهذا خارج عن بحثنا.

(٢) القضايا العقلية الاستنباطية: وهي كل قضية عقلية تتوسط في اثبات حكم شرعي؛ كإدراك العقل وجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة، فاذا كان الوضوء مقدمة للصلاة الواجبة، لزم منه وجوب الوضوء.

المراحل التي يمر بها الدليل الشرعي اللفظي

كل دليل شرعي لفظي لابد و أن يمر بأبحاث ثلاثة:

البحث الأول: البحث الصغروي، ويهتم بالبحث عن دلالة الدليل، من جهة أنها من قبيل النص أم الظهور، وهل هذا الدليل عام أو مخصص، وهل هو مطلق أو مقيد، إلى غير ذلك من الأبحاث المرتبطة بدلالة ألفاظ الدليل.

البحث الثاني: البحث الكبروي، ويهتم بالبحث عن إثبات حجية الدلالة، ويترتب على ذلك وجوب العمل بها.

البحث الثالث: طرق إثبات الصدور، حيث ان كل دليل شرعي يستحيل استناد الفقيه اليه مالم يُحرز نسبته للشارع المقدس، وكونه صادراً عنه إما على نحو القطع، كالدليل المتواتر، وإما على نحو يوجب الإطمئنان نتيجة تعبدنا بالعمل به كأخبار الثقات.

ونحاول سوق مثال يتضح من خلاله تلك الابحاث الثلاثة: إذا واجه الفقيه رواية حريز عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يرتمس الصائم ولا المُحرم رأسه في الماء»^(١)، فإنه يحدد أولاً هل هذا النهي من قبيل الظهور أو النص؟ فثبت أنه ظهور، ثم يبحث هل النهي ظاهر في الحرمة أو الكراهة؟ فثبت أنه ظاهر في الحرمة.

ثم ينتقل للبحث الثاني وهو إثبات حجية هذا الظهور، فثبت حجية ظهور صيغة النهي في الحرمة، وحينئذ يحكم بحرمة الارتماس

١ - الكافي ج ٤ ص ١٠٦ باب (أن المحرم لا يرتمس في الماء) ح ٢.

على الصائم.

وبعد ذلك يثبت صدور هذا الدليل من الشارع ، باحد طرق الاثبات التي
سيأتي الحديث عنها في الأبحاث اللاحقة^(١).

١- وان كان الفقيه عند ممارسته عملية الاستنباط في علم الفقه يشرع أولاً بالتحقيق في اثبات حجية
الدليل الشرعي، لينتقل بعدها إلى تحديد دلالة.

﴿المتن﴾

الدليل الشرعي اللفظي

البحث الأول:

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 تكونها 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 تدل على السائل الخاص" نريد بذلك أن تصور كلمة الماء يؤدي إلى تصور ذلك السائل الخاص، ويسمى اللفظ "دالاً" والمعنى "مدلولاً".

وعلى هذا الأساس نعرف أن 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 سببا للحرارة، وطلوع الشمس سببا للضوء، غير أن علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن ؛ لأن تصور 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 تكونها، فكيف تكونت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصور اللفظ سببا لتصور المعنى مع أن اللفظ والمعنى شيان مختلفان كل الاختلاف؟

ويذكر في علم الأصول عادة إتجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي:

يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما نبت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ "الماء" مثلا 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 تصور معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة "الماء" عند تصوره 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 تصور 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 خصصوا ألفاظا معينة لمعان خاصة، فاكسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمى بـ (الوضع) ، ويسمى الممارس له (واضعا) ، واللفظ (موضوعا) ، والمعنى (موضوعا له) .

والحقيقة أن هذا الاتجاه وإن كان على حق في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنه لم يتقدم إلا خطوة قصيرة في حل 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 مؤسسوا اللغة إذ

خصصوا كل 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 أي ارتباط مسبق فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سببا لتصور المعنى لكي يصبح سببا لتصور المعنى حقيقة؟

وكلنا نعلم أن المؤسس وأي شخص آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سببا لحرارة الماء، ولو كرر المحاولة مائة مرة قائلًا: خصصت حمرة الحبر الذي أكتب به لكي تكون سبباً لحرارة الماء، فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ سببا لتصور المعنى بمجرد تخصيصه لذلك دون أي علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى؟.

وهكذا نواجه المشكلة كما كنا نواجهها، فليس يكفي لحلها أن نفسر 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 حل المشكلة أن علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقا لقانون عام من قوانين الذهن البشري، والقانون العام هو أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الانسان مرارا عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سببا لانتقال الذهن إلى تصور الآخر .

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما نجدهما دائما معا، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفردا أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصور الصديق الآخر، لأن رؤيتهما معا مرارا كثيرا أوجد علاقة في تصورنا وهذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سببا 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 بالمalaria الشديدة ثم شفي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين malaria والسفر إلى ذلك البلد علاقة بينهما، فمتى تصور ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصور malaria، وإذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ والمعنى زالت المشكلة، إذن نستطيع أن نفسر هذه العلاقة بوصفها نتيجة لاقتران تصور 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 تصور اللفظ بمعنى

خاص مرارا كثيرة أو في ظرف مؤثر فأنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟ والجواب على هذا السؤال: أن بعض الألفاظ اقترنت بمعان معينة مرارا عديدة بصورة تلقائية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية . وقد يكون من هذا القبيل كلمة (آه) إذا 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 الالم، ومن المحتمل أن الانسان 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 فانت حين تريد أن تسمي ابنك (علياً) تقرن اسم علي بالوليد الجديد لكي تنشئ بينها علاقة لغوية ويصبح اسم علي دالا على وليدك، ويسمى عملك هذا "وضعاً".

فالوضع هو: عملية تقرن بها لفظا 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 تركز 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 مؤلفه جابر، فلأتذكر 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 تصورت ذلك الكتاب، وهذه الطريقة في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتخاذ الوضع كوسيلة لإيجاد العلاقة اللغوية .

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

﴿الشرح﴾

الدلالة

تمهيد : يشتمل على نقطتين :

النقطة الأولى: لما كان الدليل الشرعي اللفظي متقوماً بالألفاظ، وكان الاستنباط متوقفاً على تشخيص ظهور الألفاظ، وتشخيص الظهور متوقفاً على معرفة علاقة اللفظ بالمعنى، جاءت أهمية مباحث الدلالة.

النقطة الثانية: للدليل الشرعي مقامان أحدهما يغير الآخر:

المقام الأول: مقام الدلالة

و يرتبط بجانب السامع، حيث ينتقل ذهنه من اللفظ إلى المعنى، بحيث يصير اللفظ دالاً على المعنى و يكون البحث حينئذ عن تحديد طبيعة العلاقة بين اللفظ و المعنى.

المقام الثاني: مقام الاستعمال

و يرتبط بجانب المتكلم، والاستعمال يعني: إيجاد المعنى بواسطة اللفظ، أو قل: استعمال اللفظ بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع. والاستعمال يأتي في رتبة متأخرة عن الدلالة، إذ أن المتكلم إنما

يستعمل اللفظ بعد معرفة العلاقة بين اللفظ والمعنى، ومن هنا يظهر وجه تقديم مبحث الدلالة على مبحث الاستعمال، وأن الثاني يقع في طول الأول، فمبحث الدلالة يأتي ليبين حقيقة وطبيعة العلاقة بين اللفظ والمعنى، وإذا تحققت العلة بينهما، جاء دور المتكلم ليستعمل اللفظ بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع .

وأما في حال الجهل بالعلاقة، فإن الذهن لا ينتقل للمعنى، وهذا ما نجده في غير العربي عندما يستمع للمفردات العربية.

فالحاصل: أن الحديث في الدلالة هو حديث حول تفسير العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى.

مباحث الدلالة

المبحث الأول: خصائص العلاقة اللغوية

كل نظام لغوي يستبطن وجود علاقة قائمة بين الألفاظ ومعانيها، ومع عدمها لا تتحقق الدلالة، وإذا لم تتحقق الدلالة لا يتحقق الاستعمال.

ولهذه العلاقة خصائص:

الخصوصية الأولى: أن العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى علاقة سببية.

بيان: أن اللفظ بوجوده الذهني يكون سبباً لانتقال الذهن إلى المعنى،

فإذا سمع السامع اللفظ وتصوّره في ذهنه انتقل إلى المعنى.

والعلاقة السببية على قسمين:

الأول: علاقة خارجية، أي ظرف تحققها الخارج، ومثالها: النار

والإحراق، فالنار بوجودها الخارجي تكون سبباً لتحقيق الإحراق الخارجي.
 الثاني: علاقة ذهنية، كعلاقة اللفظ بالمعنى، فصورة اللفظ ذهنا تكون سبباً لانتقال ذهن السامع إلى المعنى.

ونلاحظ: ان السببية تمثل الجهة المشتركة بين القسمين، فكما ان النار سبب لتحقيق الاحراق خارجا، فكذلك اللفظ، فإنه سبب لانتقال الذهن الى المعنى.

وأما وجه الاختلاف بينهما؛ فهو انَّ علاقة السببية بين النار والحرارة تكون في الخارج، بينما علاقة السببية بين اللفظ والمعنى تكون في الذهن.
 الخصوصية الثانية: أن هذه العلاقة وعأؤها الذهن كما بيّنا.

الخصوصية الثالثة: الرسوخ والارتباط.

هناك ارتباط وثيق بين اللفظ والمعنى، يوجب صعوبة التفكيك بينهما بحيث كلما ذكر اللفظ انتقل الذهن إلى معناه، ويصعب التفكيك بينهما، فمجرد ذكر لفظ الأسد مثلاً ينتقل الذهن إلى معناه وهو الحيوان المفترس.

المبحث الثاني: كيفية نشوء العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى

وقبل بيان كيفية نشوء هذه العلاقة، لابد من الإلفات إلى أن اللفظ والمعنى حقيقتين وماهيتين مختلفتين، والفرق بينهما:

أن حقيقة اللفظ: ما به يُنظر، إذ أننا ننظر باللفظ إلى المعنى، والعكس في حقيقة المعنى إذ أنها: ما فيه يُنظر.

ومعنى ذلك: أن حقيقة اللفظ مرآته طريقية، أمّا أنها مرآة فلأننا باللفظ ننظر إلى المعنى؛ كما ننظر بالمرآة إلى البدن، وأمّا أنها طريقية فلأننا عن طريق اللفظ ننظر إلى المعنى.

وبناءً على المغايرة بين اللفظ و المعنى: يتضح وجه التساؤل عن كيفية حصول العلاقة بين حقيقتين متغايرتين، يوجب تصور أحدهما (اللفظ) انتقال الذهن الى الآخر (المعنى)؟

يوجد مسلكان في بيان كيفية نشوء العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى:

المسلك الأول: المسلك الذاتي

حيث يرى: أن العامل في تكوّن ونشوء العلاقة اللغوية السببية بين اللفظ والمعنى هو عامل داخلي وهو ذات اللفظ.

وتوضيحه بمثال النار، فكما أن النار في مقام ذاتها علة وسبب لتحقيق الإحراق، فكذلك ذات اللفظ هو السبب في وجود المعنى، وقد يعبر عن هذا المسلك بمسلك العلية أيضاً، إذ أن اللفظ علة لوجود المعنى، كما أن النار علة لوجود الإحراق والحرارة.

مناقشة المسلك الذاتي

واجه المسلك المذكور اعتراضاً وذلك لمصادمته مع الوجدان، و تتجلى تلك المصادمة في أمور ثلاثة:

الأمر الأول: يلزم من كون ذات اللفظ هو المنشأ لوجود المعنى: عدم احتياج الإنسان إلى تعلّم اللغات ودراستها، إذ بمجرد سماع اللفظ يتولّد

المعنى، ولكنه لازمٌ باطل، فالملزوم مثله في البطلان.

ووجه البطلان: أن هذا اللازم غير متحقق في غير العربي، حيث لا ينتقل ذهنه عند سماع لفظ الماء - مثلاً - إلى معناه.

الأمر الثاني: يلزم من ذلك أيضاً عدم عجز العربي عن فهم غير العربية، وعدم عجز الأعجمي عن فهم العربية، إذ أن ذات اللفظ هي العلة التامة في وجود المعنى، وهذا باطل إذ العجز متحقق.

الأمر الثالث: إذا كانت العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة العلية، فيلزم منه بطلان اللفظ المنقول^(١)، إذ أن مقتضى قانون العلية عدم تخلف المعلول وعدم انفكاكه عن علته، إلا أن بطلان اللفظ المنقول في اللغة أمر غير صحيح بل هو مخالف للوجدان، لأنه أمر واقع في اللغة، ولا أدل على الجواز من الوقوع.

والحاصل: أن هذه التوالي الفاسدة تكشف لنا عن بطلان مسلك الذاتية.

المسلك الثاني: مسلك الوضع

أجمع الأعلام - بعد بطلان المسلك الذاتي - على أن العامل في تكون العلاقة بين اللفظ والمعنى هو عامل خارجي يسمى الوضع، وإن اختلفوا في

١ - قد تقرر في علم المنطق: أن اللفظ المنقول هو اللفظ الموضوع لمعنى، ثم جاء الواضع ونقله إلى معنى آخر. نظير مفردة (الحج)، فإنها موضوعة لمطلق القصد، ثم نُقلت إلى معنى آخر وهو القصد المخصوص، وعليه فيتوجه الإشكال لهؤلاء بأنه إذا كانت مفردة (الحج) تدل دلالة ذاتية على معناها وهو مطلق القصد، فلا يمكن انفكاك مُطلق القصد عن مفردة (الحج) بمقتضى قانون العلية، والحال أنه انفك في اللفظ المنقول، وهذا كاشف عن بطلان مقالتهم.

تحديد ماهيته وبيان حقيقته، لذلك يقع الكلام في تفسيره بالنحو الذي ينسجم و طبيعة هذه الحلقة.

حقيقة الوضع

الوضع: هو تخصيص اللفظ بالمعنى.
فهناك واضع قام بعملية تخصيص، أي: جعل ارتباطاً بين اللفظ والمعنى، ونتج عن هذا التخصيص العلاقة السببية بينهما، فالعلاقة اللغوية القائمة بين اللفظ والمعنى مرجعها إلى أن الواضع قام بعملية تخصيص وربط بين اللفظ والمعنى، ونتج عن هذه العملية سببية اللفظ لانتقال الذهن إلى معناه.

أركان الوضع

الركن الأول: الواضع، وهو من وضع اللفظ بإزاء المعنى.

الركن الثاني: الموضوع، وهو اللفظ.

الركن الثالث: الموضوع له، وهو المعنى.

الإشكالات على التفسير المذكور:

أشكل السيد الشهيد رحمته الله على تفسير الوضع بالتخصيص بأنه مكتنف بالغموض، حيث لم يبين طبيعة العمل الذي قام به الواضع ونتج عنه هذه العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى وبعبارة أخرى: إن التفسير المذكور لم يكشف عن نوع العمل الذي بموجبه قامت العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى، لوضوح أن مجرد التخصيص والاعتبار لا يوجب علاقة راسخة بين حقيقتين متغايرتين اللفظ والمعنى لذلك وجب البحث عن النكته الجوهرية

التي عن طريقها نستكشف السبب وراء رسوخ تلك العلاقة السببية.
نعم، يُحسب لهذا التفسير إنكاره للمسلك الذاتي، عندما نص على وجود عامل وراء ذات اللفظ أوجب تلك العلاقة اللغوية، وهو الوضع، ولكنه لم يتقدّم خطوة ليحلل أساس هذه العملية.

مختار المصنف رحمته الله لتفسير الوضع

ذهب رحمته الله الى أن حقيقة الوضع: هي القرن بين اللفظ والمعنى، واطلق على ذلك نظرية «القرن الأكيد».

خصائص نظرية القرن الأكيد.

أولاً: تفسيرها لمنشأ تكون العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى.
ثانياً: إنكارها للمسلك الذاتي.
ثالثاً: تنص على أن العامل الذي تنشأ عنه سببية اللفظ للمعنى هو الوضع.

فوجه الاشتراك بين نظرية السيد الشهيد رحمته الله وبين التفسير المتقدم - التخصيص - هو إنكار المسلك الذاتي، والذهاب إلى أن منشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى هو الوضع، وأما الخلاف فيقع في تفسير حقيقة الوضع.
فالوضع على الاول: اعتبار جعل و تخصيص، وأما على مختار السيد الشهيد رحمته الله فحقيقته أنه شيء وراء تخصيص الواضع، و جعل الشارع، واعتبار المتعبر.

حقيقة نظرية القرن الأكيد عند السيد الصدر رحمته الله

ولابد من تقديم مقدمة تتضح بها نظرية القرن الأكيد وحاصلها: أن انتقال الذهن إلى الأشياء يتم عبر قوانين ثلاثة:

القانون الأول: انتقال الذهن عن طريق الإحساس المباشر بالشيء، وهذا قانون تكويني وهبه الله تعالى للإنسان بأن زوده بالإحساس الذي به ينتقل الذهن إلى الأشياء.

ومثاله انتقال الذهن إلى صورة زيد، عند الإحساس به، كأن يسمع صوته مباشرة أو ينظر له بعينه.

القانون الثاني: انتقال الذهن إلى عن طريق ادراك المشابهة.

ومثاله: انتقال الذهن إلى صورة الكعبة نتيجة رؤيتها مرسومة على الجدار، فالذهن في هذه الحالة لم يدرك الكعبة مباشرة، إنما أدرك صورتها المنطبعة على الجدار.

والمثال الآخر: انتقال الذهن إلى صورة الأسد نتيجة سماعه صوتاً يشبه صوت الأسد، كأن يسمع إنساناً يقلد ذاك الصوت.

ومن الواضح: أن في كلا المثالين لم يتحقق الإدراك المباشر للشيء، بل انتقل الذهن إلى صورةٍ ما نتيجة المشابهة.

القانون الثالث: انتقال الذهن إلى الأشياء عن طريق القرن بين شيئين.

مثاله: انتقال الذهن إلى الصداغ نتيجة رؤية الأدوية المسكنة لآلام الرأس، فإن الذهن في هذا المثال لم ينتقل لصورة الصداغ نتيجة الإحساس المباشر به، ولا برؤية ما يشابهه، وإنما نتيجة حدوث قرن وربط بين

الدواء والألم.

ومثال آخر : مُلاحظة صديقين ملازمين لبعضهما البعض لفترات طويلة، فإن رؤية أحدهما تنقل الذهن إلى الآخر، نتيجة ادراك العقل للربط بينهما.

عوامل تحقق الاقتران

هذا الاقتران ينشأ عن عاملين:

العامل الأول: عامل كمّي.

ونريد به: تكرار العملية، كما في مثال الصداع، فإن تكرار أخذ المسكنات عند الشعور بالصداع شكّل عند الإنسان قرناً بينهما.

وكما في مثال الصديقين، فإن تكرار ملازمة الصديقين لبعضهما البعض في أغلب الأماكن والمواطن، شكّل عندنا قرناً بينهما، بحيث كلما نظرنا إلى أحدهما انتقل الذهن إلى الآخر.

ونظير العلاقة القائمة بين لفظة (آه) والإحساس بالألم، فكلّما شعر الإنسان بألم قال (آه)، ونتيجة كثرة الاستعمال حدث قرن أكيد وارتباط وثيق بين لفظة (آه) ومعنى الألم.

العامل الثاني: عامل كيفي.

ونريد به: نوعية الظرف، كما إذا سافر الإنسان إلى بلد ما، وصادف في تلك السفارة تحقق زلزال عظيم فيها، فإن ذهنه - بعد مرور سنوات من هذا الحادث - ينتقل للزلزال بمجرد سماع اسم هذه الدولة.

وكالأب الذي يُسمي مولوده الجديد علياً مثلاً، فيحدث قرناً بين

المولود واللفظ؛ بقوله : سميت ابني : (علياً).

فالحاصل: أن انتقال الذهن لا ينحصر بالقانون التكويني، ولا بالقانون الثانوي، بل يوجد قانون ثالث وهو القرن الذي ينشأ إما من عامل كمي أو كفي، وبهذا القانون أمكننا تفسير منشأ العلاقة السببية القائمة بين اللفظ والمعنى، وتحديد حقيقة الوضع في أنه: قرنٌ أكيد بين اللفظ والمعنى، تولد إما من عامل كمي أو كفي.

تقسيم الوضع إلى تعيّن وتعيّن

بناءً على ذلك: إذا كان الوضع وليد العامل الكمي فيسمى وضعاً تعيّنًا غير مقصود، أما إذا كان الوضع وليد العامل الكفي فيسمى وضعاً تعيّنًا مقصوداً.

فتلخص عندنا أمران:

الأمر الأول: أن حقيقة الوضع عند السيد الصدر رحمته الله هي قرنٌ بين اللفظ والمعنى، وينتج عن القرن الاقتران وهو انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، وهذا القرن وليد عاملين إما كمي فيكون الوضع تعيّنًا، وإما كفي فيكون الوضع تعيّنًا^(١).

الأمر الثاني: أن نتيجة الوضع هي الدلالة الوضعية، بمعنى: أن دلالة

١- وينبغي عدم الخلط بين القرن، والاقتران فالثاني نتيجة للأول، والوضع هو قرن بين اللفظ والمعنى، وليس اقتراناً.

اللفظ على المعنى تولدت من الوضع.

مبحث التبادر

تمهيد

يطرح الأصوليون سؤالاً حول كيفية معرفة أن المعنى المعين هو المعنى الذي وُضع له اللفظ، أي: كيف عرفنا أن لفظ الأسد وُضع بإزاء الحيوان المفترس ولم يوضع بإزاء معنى آخر؟

فُجِب الأصوليون: بأن الكاشف عن ذلك هو التبادر.

ومن هنا يقع بحثنا في نقطتين أساسيتين:

النقطة الأولى: معنى التبادر

التبادر: هو انسباق الذهن إلى المعنى من حاق اللفظ.

توضيح ذلك: انتقال الذهن إلى المعنى بواسطة اللفظ على نحوين:

الأول: الانتقال عن طريق حاق اللفظ ، و من دون الحاجة إلى قرينة

خارجة عن ذاته.

مثاله: انتقاله إلى الحيوان المفترس عند سماع لفظ الأسد فان انسباق

المعنى المذكور لا يحتاج إلى قرينة خارجة عن ذات اللفظ.

الثاني: الانتقال عن طريق القرينة الدالة على المعنى.

مثاله : انتقاله إلى الرجل الشجاع عند سماع قولنا : «رأيت أسداً يرمي»

فان انسباق المعنى المذكور إلى الذهن جاء عن طريق القرينة وهي كلمة

«يرمي» وليس من لفظ الأسد مجرداً عنها،

وعليه: التبادر هو خصوص النحو الاول، وهو ما كان انسباق الذهن الى المعنى حاصلًا من حاق اللفظ أي : من دون قرينة.

أقسام الكشف

تبيّن مما مضى: أننا نستدل على المعنى الموضوع له هذا اللفظ بالتبادر، وهذا يعني: أن التبادر كاشف عن الوضع، أو قل: كاشف عن اقتران هذا المعنى بهذا اللفظ.

وحتى نوضح نوع هذا الكشف، لزمنا أن نبين أقسامه، فالكشف على قسمين:

القسم الأول: الكشف الإنّي، وهو كشف المعلول عن العلة، أو قل: هو الانتقال من المعلول إلى العلة، كالعلم بالنار عن طريق العلم بوجود الدخان.
القسم الثاني: الكشف اللّمّي، وهو كشف العلة عن المعلول، أو قل: هو الانتقال من العلة إلى المعلول، كالعلم بالدخان عن طريق العلم بوجود النار.

معنى كاشفية الوضع

وبعد اتضاح أقسام الكشف، يتّضح لنا أن التبادر يكشف عن الوضع كشفاً إنّيّاً، لان العلاقة بين الوضع والتبادر هي علاقة العلية، فالوضع علة للتبادر؛ لأنه لولا وضع اللفظ للمعنى لم يتحقق تبادر الذهن الى ذلك المعنى المقترن باللفظ، و التبادر معلول للوضع.

ولهذا يُقال: التبادر فرع قيام العلاقة الوضعية، فالوضع أولاً، ثم التبادر ثانياً.

النقطة الثانية: وفيها مطلبان:

المطلب الأول: أن التبادر يدل على العلم بالوضع، ولا يوجد الوضع، إذ أن الذي يوجد الوضع أحد عاملين كما تقدم إما العامل الكمّي وإما العامل الكيفي، فالتبادر يكشف كشفاً إنياً عن العلم بالعلاقة الوضعية، لا عن ثبوت هذه العلاقة وإيجادها وتحقيقها فكما أن الدخان ليس علة لوجود النار خارجاً وإنما هو سبب للعلم بوجودها، فكذلك التبادر، فانه علة للعلم بالوضع، وليس لتحقيقه.

المطلب الثاني: إذا شككنا بأن اللفظ المعين هل هو مستعمل في معناه الحقيقي أم لا، فنرجع إلى التبادر والانسباق، وما ينسب إلى الذهن من حاق اللفظ. هو المعنى الحقيقي، وإلا كان معنى مجازياً، والمراد: انه قرينة على ان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو على نحو الحقيقة، دون المجاز، و سيأتي بيانه في مباحث الاستعمال ، و هذا معنى قولهم: (التبادر علامة الحقيقة) .

﴿المتن﴾

الاستعمال

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصور 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 فيأمكنك 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 لكن يعدّ 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 تصور المستعمل للفظ وللمعنى غير أن تصوره للفظ يكون عادة على نحو اللحاظ الآلي المرآتي وتصوره

للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي فهما كالمرآة والصورة، فكما تلحظ المرآة وأنت غافل عنها وكل نظرك إلى الصورة كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة بما هو مرآة للمعنى وأنت غافل عنه وكل نظرك إلى المعنى.

فإن قلت كيف ألحظ اللفظ وأنا غافل عنه هل هذا إلا تناقض ؟
أجابوك: بأن لحاظ اللفظ المرآتي إفاء للفظ في المعنى أي أنك تلحظه مندكا في المعنى وبنفس لحاظ المعنى وهذا النحو من لحاظ شيء فانيا 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 ذاك ولا يعقل إفاء الشيء الواحد مرتين في عرض واحد . فإن قلت بإمكانني أن أوجد بين المعنيين بأن أكون منهما مركبا مشتملا عليهما معا وأفني اللفظ لحاظاً في ذلك المركب، كان الجواب: أن هذا ممكن ولكنه استعمال للفظ في معنى واحد لا في معنيين .

﴿الشرح﴾

بحث الاستعمال

نقف قبل الشروع في بيانه على تمهيدات ثلاثة:

التمهيد الاول: التغاير بين الدلالة و الاستعمال

تقدم: أنَّ العلاقة اللغوية بين اللفظ و المعنى لها ارتباطان في مقام

استخدامهما و توظيفها :

١- الارتباط بجانب المتكلم ٢- الارتباط بجانب السامع

و تتجلى علاقة المتكلم في استعمال اللفظ بقصد اخطار المعنى في

ذهن السامع، وهذا ما يصطلح عليه بـ «الاستعمال».

اما علاقة السامع؛ فانها تتجلى في انتقال ذهنه الى المعنى عن طريق

اللفظ، و هذا ما يصطلح عليه بـ «الدلالة».

والمنبه على تغايرهما: انفكاك أحدهما عن الآخر في بعض الموارد،

كما في انتقال ذهن السامع الى المعنى عند سماع اللفظ من اصطكاك

حجرين ، مع عدم وجود متكلم (مستعمل) قاصد عملية الاستعمال وإخطار

المعنى.

التمهيد الثاني: وسائل إخطار المعنى في ذهن السامع

إخطار المعنى في ذهن السامع يتم بإحدى وسيلتين:

الوسيلة الأولى: الوسيلة الحكائية: وتتم عن طريق توظيف الوجود

اللفظي الحاكي عن وجود المعنى، كما في إخطار معنى (الحيوان المفترس) بواسطة لفظ (الأسد) الحاكي عنه.

الوسيلة الثانية: الوسيلة الإيجادية: وتتم عن طريق إيجاد الشيء خارجاً

أمام من يُقصد إخطار المعنى في ذهنه، كما لو أخذ إلى حديقة الحيوان لإخطار معنى الأسد في ذهنه.

وعليه: لا ريب أنَّ الاستعمال المبحوث عنه هنا من الوسائل الحكائية،

وليس الإيجادية، لأنه قصد إخطار المعنى عن طريق اللفظ.

التمهيد الثالث: المرتبة الوجودية للاستعمال

من الواضح: أن مرتبة الاستعمال تأتي بعد مرتبة الوضع - أي بعد تحقق

العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى -، فالتكلم إذا أراد استعمال اللفظ

بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع عليه أن يعلم بأن اللفظ المستعمل

(بالفتح) موضوع لذلك المعنى، وإلا لم يتمكن من الاستعمال؛ لتفرعه عن

الوضع.

النقاط الأساسية في مبحث الاستعمال

النقطة الأولى: بيان حقيقة الاستعمال

الاستعمال: إخطار المعنى في ذهن السامع بواسطة اللفظ، أو قل: إيجاد

المعنى في ذهن السامع بواسطة اللفظ.

النقطة الثانية: أركان الاستعمال

الركن الأول: اللفظ، ويسمى المُستعمل.

الركن الثاني: المعنى، ويسمى المُستعمل فيه.

الركن الثالث: الإرادة الاستعمالية، وهي قصد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع، عن طريق اللفظ.

ويخرج عن التعريف المذكور أمران:

الأمر الأول: ما اذا تحقق المعنى من دون قصد الإخطار؛ كما في كلام النائم، فانه لا يسمى مستعملاً؛ لفقدانه قصد الإخطار.

الأمر الثاني: قصد التفهيم، فحقيقة الاستعمال لا تقوم بقصد التفهيم، ولا ملازمة بين قصد الإخطار وبين إرادة التفهيم، فقد يقصد المتكلم مجرد إخطار المعنى في ذهن السامع من دون إرادة تفهيمه تفهيماً جدياً، كما في: الهازل في الكلام، فانه ليس جاداً في التفهيم، وان كان يقصد إخطار المعنى.

وبناءً عليه: لا يصح تعريف الاستعمال بأنه: قصد تفهيم المعنى للسامع.

تقسيم الإرادة

بناءً على ما تقدم: قسم الأعلام الإرادة إلى قسمين:

القسم الأول: الإرادة الاستعمالية، وهي مجرد قصد إخطار المعنى في ذهن السامع، سواء قصد التفهيم أو لا.

القسم الثاني: الإرادة التفهيمية، وهي إخطار المعنى في ذهن السامع بقصد تفهيمه المراد الجدي من اللفظ.

وعليه: قد تتحقق الإرادة الاستعمالية من دون تحقق الإرادة التفهيمية، كما في كلام الهازل، ولكن يستحيل تحقق الارادة التفهيمية من دون الارادة الاستعمالية لاستبطان التفهيم قصد اخطار المعنى.

النقطة الثالثة: شروط الاستعمال

لا يتحقق الاستعمال إلا إذا توفرت شروط ثلاثة:

الشرط الأول: تصور اللفظ.

الشرط الثاني: تصور المعنى.

الشرط الثالث: الإرادة الاستعمالية، التي تقوم بقصد الاخطار.

فإذا لم يتحقق شرط من هذه الشروط، كعدم تصوّر اللفظ، أو كون اللفظ ليس صالحاً لإخطار المعنى؛ كالألفاظ المهملة^(١)، لا يتحقق الاستعمال لأنه متفرع عن الوضع، فإذا انتفى الوضع انتفى الاستعمال.

الفرق بين تصور اللفظ وتصور المعنى

إذا كان الاستعمال هو قصد إخطار (المعنى) عن طريق (اللفظ) فانه يتوقف على تصور كل من اللفظ و المعنى، و حينئذٍ هل يوجد فرق بين التصورين أم لا ؟

والجواب: ان تصور اللفظ يكون على وجه المرآتية، بينما تصور المعنى يكون على وجه الاستقلالية.

١- وهي التي لم توضع لمعنى كلفظ (ديز) مقلوب زيد.

توضيح ذلك: الفرق بين اللفظ و المعنى، كالفرق بين المرآة والرائي، فكما أن الرائي ينظر في المرآة مع الغفلة عن خصوصياتها وأبعادها و كل نظره الى صورة الوجه، فكذلك المتكلم فإنه حين ارادة اخطار المعنى في ذهن السامع، يكون غافلاً عن اللفظ و خصوصياته، و كل نظره الى المعنى المحكي باللفظ.

يكشف ذلك عن كون المعنى لوحظ على نحو يكون هو المقصود أولاً وبالذات وليس اللفظ الا مرآة له به يُنظر الى المعنى على نحو التبعية. والمنبه على ذلك: سريان القبح والحسن للفظ عن طريق المعنى، كما اذا كان عدواً اسمه من الالفاظ التي يستحسنها الطبع، و لكن بسبب دلالة عليه يكون مستهجنًا، و العكس كذلك.

فتحصل: أنّ تصور المتكلم للفظ والمعنى في مقام الاستعمال يكون على هيئة فناء اللفظ في المعنى، و ذلك بأن يلحظ المعنى تفصيلاً وليس اللفظ من اللحاظ إلاّ التصور المرآتي الإجمالي.

إشكال وجواب

أشكل على البيان السابق بأن لازمه الجمع بين الغفلة واللاحاظ، وهو محال ، و بيانه: أن تصوّر اللفظ من شروط الاستعمال، فلا يمكن تحقق الاستعمال من غير تصور اللفظ، ومعنى تصوّره أن المتكلم يلحظه، وهذا ينافي كون اللفظ مغفولاً عنه، بل هو تهافت واضح لعدم امكان الجمع بين الغفلة واللاحاظ معاً.

ويُجاب عنه: أن اللحاظ تارة يجتمع مع الغفلة وهو اللحاظ الاجمالي ،
وأخرى لا يجتمع وهو اللحاظ التفصيلي الدقيق.

واللحاظ في الاستعمال من قبيل اللحاظ الاجمالي الذي يجمع الغفلة،
فاننا - أحياناً - نتصور اللفظ من دون التوجه إلى تفاصيله، إذ أننا نلاحظ اللفظ
مع الغفلة عن كثير من خصوصياته، تماماً كملاحظة المرأة والصورة من
دون النظر إلى تفاصيل المرأة وخصوصياتها من شكل ولون وما أشبه،
فكما صح اجتماع المرأة اجمالاً مع الغفلة عن خصوصياتها، فكذلك الأمر
في اللفظ المرآتي.

النقطة الرابعة: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

وقع الكلام بين الأعلام في جواز استعمال اللفظ الواحد في أكثر من
معنى، وهنا أقوال ثلاثة:

- القول الأول: استحالة ذلك عقلاً، وذهب إليه المحقق الخراساني -
صاحب الكفاية -، وتبعه في ذلك جملة من تلامذته كالأعلام الثلاثة -
العراقي والنائيني والإصفهاني -

القول الثاني: عدم الاستحالة، وذهب إليه بعض المعاصرين.

القول الثالث: التفصيل بين اللفظ المفرد فيمتنع استعماله في أكثر من

معنى، وبين الفاظ التثنية والجمع فيجوز.

بيان القول الأول:

اقتصر السيد الشهيد رحمته الله على الكلام في القول الأول بشكل مجمل،

وترك بقية الأقوال والتفصيل لمستوى أعلى، وبناءً على ذلك نقتصر في حديثنا على القول الأول.

وفي الوهلة الأولى قد يقال: بأن استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى جائز، والدليل عليه الألفاظ المشتركة في اللغة، كلفظ العين المستعمل للباصرة والركبة والجاسوس وكذلك لفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض، وغيرها، فكيف يُقال بالاستحالة؟

إلا أن هذا الإشكال ناشئ من عدم تصور موضع النزاع في محل البحث ويتم بيانه من خلال ذكر أنحاء الاستعمال في الأكثر.

أنحاء استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى

النحو الأول: استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى باستعمالين مختلفين.

كقولنا: (رأيت عيناً) ومُرادنا من العين النابعة، ثم نقول: (رأيت عيناً) ومُرادنا العين الباصرة، فهذان استعمالان مختلفان، ولا إشكال بين الأعلام في جواز هذا النحو.

النحو الثاني: استعمال اللفظ الواحد وإرادة الجامع.

كأن يستعمل اللفظ الواحد في استعمال واحد ويراد مجموع المعنيين، كاستعمال لفظ (القرء) الموضوع للحيض والطهر وإرادة إخطار الجامع بين المعنيين وهو معنى الدورة الشهرية.

وهذا خارج عن محل النزاع، لأنَّ مرجع هذا الاستعمال إلى استعمال

اللفظ في معنى واحد وهو الجامع.

الحالة الثالثة: استعمال اللفظ الواحد وإرادة إخطار معنيين بارادة

مستقلة واحدة.

كأن نقول: (عين) ، ونريد إخطار معنى الباصرة والنابعة في آن واحد وباستعمال واحد، وهذا هو محل النزاع بين الأعلام، وهو الذي ذهب أصحاب القول الأول إلى امتناعه.

دليل الاستحالة.

يرجع إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: إفناء الشيء الواحد مرتين في عرض واحد لا يجوز عقلاً، إذ أن فناءه في المرة الأولى يعني: انتفائه وعدم وجوده، وإذا لم يكن موجوداً لم يُعقل فناءه مرة أخرى .

المقدمة الثانية: أن حقيقة الاستعمال هي قصد إخطار المعنى في ذهن السامع بواسطة اللفظ، على نحو يكون اللفظ ملحوظاً لحاظاً مرآتياً، والمعنى ملحوظاً لحاظاً استقلالياً، ومعنى اللحاظ المرآتي كما تقدم فناء اللفظ في المعنى.

وبناء على هاتين المقدمتين: لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنه لو استُعمل في المعنى الأول فقد فُني فيه، وإذا فُني في المعنى الأول لم يبقَ له وجود ليُستعمل في المعاني الأخرى، فلفظة العين مثلاً إذا فُنيَتْ في معنى الباصرة لم يبقَ لها وجود كي تُفنى في النابعة.

إشكال ودفعه:

حاصل الإشكال: يمكن استعمال اللفظ في معنيين وذلك بإيجاد جامع بينهما، يكون اللفظ الواحد مستعملاً فيه، كما في لفظ (القُرء) فإنه يستعمل في المعنى الجامع بين الحيض والطهر وهو عنوان الدورة الشهرية. ودفعه: تقدم: أنَّ هذا النحو من الاستعمال خارج عن محل النزاع، ومرجعه في الحقيقة إلى استعمال اللفظ في معنى واحد وهو الجامع بين معنيين، وليس في الأكثر.

﴿المتن﴾

الحقيقة والمجاز

ويقسم 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 علاقاته 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 تصور 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 يتحقق 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: إِنَّ الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي .

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

﴿الشرح﴾

الحقيقة والمجاز

في المقام ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أقسام الاستعمال

الاستعمال على قسمين:

القسم الأول: الاستعمال الحقيقي: وهو استعمال اللفظ في المعنى الذي

وُضع له، كاستعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس، إذ هو المعنى الذي وُضع له لفظ الأسد.

القسم الثاني: الاستعمال المجازي: وهو استعمال اللفظ في غير المعنى

الموضوع له اللفظ، كاستعمال لفظ الأسد في الرجل الشجاع، إذ ليس هو المعنى الذي وُضع له لفظ الأسد.

المطلب الثاني: منشأ صحة الاستعمال في كلا القسمين

منشأ صحة الاستعمال في الاستعمال الحقيقي هو العلاقة الوضعية،

فمرحلة الاستعمال تتأخر عن مرحلة الوضع كما تقدّم، والمصحح والملاك

في صحة استعمال لفظ الأسد في الحيوان المفترس هو الوضع، فلأن لفظ

الأسد موضوع للحيوان المفترس صح استعماله فيه؛ للقرن بينهما.

وأما في الاستعمال المجازي، فيوجد عندنا اقترانان:

الأول: اقتران مباشر.

وهذا الاقتران يحصل نتيجة الوضع - وهو القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى - الذي به تتحقق العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى - كما تقدم - كاقتران لفظ الأسد بالحيوان المفترس.

الثاني: اقتران غير مباشر.

ومنشأ هذا الاقتران هو العرف العقلاني وليس الوضع، حيث يدرك عنصر المشابهة بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، الذي يوجب تحقق الاقتران بينهما.

وبيان أوضح:

يوجد اقترانان:

١- مباشر كاقتران لفظ الاسد بالحيوان المفترس.

٢- غير مباشر كاقتران الحيوان المفترس بالرجل الشجاع.

ونتيجة القياس المنطقي - مقترن المقترن مقترن - هي: اقتران لفظ الاسد بالرجل الشجاع بواسطة الحيوان المفترس.

والنتائج المترتبة على ذلك:

النتيجة الأولى: دلالة اللفظ على معناه المجازي لا تحتاج إلى وضع،

كدلالة لفظ الأسد على الرجل الشجاع.

النتيجة الثانية: منشأ دلالة اللفظ على المعنى المجازي عنصر المشابهة،

وليس الوضع.

النتيجة الثالثة: دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي أقوى من دلالاته على المعنى المجازي، ووجه الأقوائية: أنَّ دلالة اللفظ على المعنى المجازي تكون بواسطة - كما تقدّم - وكلما احتاج الشيء إلى وسائط كانت دلالاته على المعنى ضعيفة.

النتيجة الرابعة: العلاقة بين الدالّتين (أي الدلالة على المعنى الحقيقي، والدلالة على المعنى المجازي) علاقة طولية، فلفظ الأسد إنما يدل على الرجل الشجاع، إذا كان دالاً على الحيوان المفترس.

وبعبارة أخرى: استعمال اللفظ في المعنى المجاز فرع صحة استعماله في المعنى الحقيقي، مما يعني: أنَّ الدلالة على المعنى المجازي في طول الدلالة على المعنى الحقيقي.

المطلب الثالث: الفرق بين الاستعمالين.

أما الاستعمال الحقيقي فالغرض منه إخطار المعنى الحقيقي في ذهن السامع، وهذا الإخطار لا يحتاج إلى قرينة، إذ أن الاستعمال الحقيقي يحقق غرضه بنفسه، ومثاله: لفظ الأسد، فبمجرد أن نتلفظ بهذا اللفظ فإنّ الذهن ينتقل إلى الحيوان المفترس، من حاق اللفظ.

وأما الاستعمال المجازي فيحقق غرضه بنصب القرينة (يرمي)، كأن يقول قائل: رأيت أسداً يرمي السهام، فكلمة (يرمي السهام) قرينة على أن المراد من لفظ الأسد هو المعنى المجازي وهو الفارس الشجاع.

وفي حال تردد المعنى بين المجازي والحقيقي، فلا بد من الرجوع إلى

أصول تحدد لنا المعنى في حال التردد، وقد بين الأعلام أن أحد أهم هذه الأصول هو التبادر، إذ أنه كاشف عن المعنى الحقيقي، فما انسبق إليه الذهن من حاق اللفظ، كان هو المعنى الحقيقي للفظ.

مع ملاحظة:

أن انسباق الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، يكون من أحد عاملين: العامل الأول: الوضع، كأن يوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس، فبمجرد السماع والعلم بالوضع ينتقل الذهن إلى المعنى وهو الحيوان المفترس في مثالنا.

العامل الثاني: القرينة، كانتقال الذهن إلى الرجل الشجاع عند سماع كلمة (رأيت أسداً يرمي) فكلمة (يرمي) قرينة نقلت الذهن إلى معنى الرجل الشجاع.

ولكن الانسباق الذي نريده في التبادر هو من قبيل العامل الأول، فمنشأ الانتقال في التبادر هو نفس الوضع، أو قل: أن الذهن ينتقل إلى المعنى من حاق اللفظ دون أي قرينة، فإذا تم ذلك وتبادر الذهن إلى المعنى، علم أن المعنى المتبادر إليه هو المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ، وهذا معنى قولهم: إنَّ التبادر كاشف عن الوضع كشفاً إنياً.

﴿المتن﴾

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 التعيني .

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 الاقتران بتصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً، وأدى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما .

﴿الشرح﴾

انقلاب المجاز إلى حقيقة

يتضح هذا المطلب بالرجوع إلى الوضع، فقد تقدّم في الأبحاث السابقة: وجود اتجاهين مختلفين في تفسير الوضع، الأول: يرى أن عملية الوضع لا تخرج عن كونها عملية تخصيص وجعل واعتبار.

بينما الثاني: يرى أن عملية الوضع هي قرنٌ أكيد بين اللفظ والمعنى، ينشأ عن أحد عاملين أحدهما: كفي، والآخر: كمي، ووفقاً للمسلك الثاني وهو مسلك القرن الأكيد الذي يسلكه الشهيد الصدر رحمته الله يُقرّر أن الاستعمال المجازي قد ينقلب إلى استعمال حقيقي، فيمكن لنا أن نصحح تحول دلالة اللفظ على المعنى المجازي إلى دلالة على المعنى الحقيقي، وذلك بتحقيق العامل الكمي.

ومثال ذلك: استعمال لفظ (البحر) في العالم غزير العلم، ومن الواضح أن هذا استعمال مجازي، فالبحر لم يوضع لهذا المعنى في الوضع اللغوي، ولكن إذا كثر استعمال لفظ (البحر) في العالم تقوم علاقة وضعية تعينية جديدة بين لفظ البحر ومعنى العالم.

ومنشأ هذه العلاقة هو كثرة الاستعمال الذي عبّرنا عنه في الأبحاث السابقة بالعامل الكمي، وتقدّم: أنه منشأ لقرن اللفظ بالمعنى، ويترتب على

ذلك: عدم الحاجة إلى نصب القرينة الدالة على أن المقصود من لفظ البحر هو العالم، فإن لفظ البحر بعد كثرة الاستعمال في العالم قُرْن به، وصار يدل بنفسه على هذا المعنى، فانقلب المجاز إلى حقيقة، وعلى هذا فقس سائر الأمثلة.

والنتيجة:

أولاً: أن الوضع التعيُّني لا يتكَيَّف مع المسلك الأول الذي يرى أن عملية الوضع ترجع إلى التخصيص، وذلك لأن الوضع التعيُّني عملية تلقائية غير مقصودة نتجت من كثرة التكرار، والتخصيص عملية قصدية، فبناءً على هذا الاتجاه لا يصح تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيني، إذ أن الوضع بناءً على قولهم يكون تعينياً فقط، لأن الوضع التعيني عملية قصدية.

ثانياً: بناءً على المسلك الثاني وهو مسلك القرن الأكيد، يصح تفسير انقلاب المجاز إلى حقيقة بتحقيق العامل الكمي، وأما بناءً على المسلك الأول فيصعب تحويل المجاز إلى حقيقة.

﴿المتن﴾

تصنيف اللغة إلى اسمية وحرفية

تنقسم كلمات اللغة كما قرأتم في النحو إلى اسم وفعل وحرف، فالأسماء تدل على معان نفهمها من تلك الأسماء سواء سمعنا الاسم مجردا أو في ضمن كلام، وأما الحرف لا يتحصل له معنى إلا إذا سمعناه ضمن كلام .

ومدلول الحرف دائما هو الربط بين المعاني الاسمية على اختلاف أنحاءه، ففي قولنا: (النار في الموقد تشتعل) تدل (في) على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين وهما النار والموقد .

والدليل على أن مفاد الحروف هو الربط امران:

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

والآخر أن الكلام لا شك في أن مدلوله مترابط الاجراء ولا شك في أن هذا المدلول المترابط يشتمل على ربط ومعان مرتبطة ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دال عليه وإلا أتت

المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة وليس الاسم هو الدال على هذا الربط وإلا لما فهمنا معناه إلا ضمن الكلام لأن الربط لا يفهم إلا في إطار المعاني المترابطة فيتعين أن يكون الدال على الربط هو الحرف .

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدل عليها ولما كان كل ربط يعني نسبة بين طرفين صح أن يقال إن المعاني الحرفية معان ربطية نسبية وإن المعاني الاسمية معان استقلالية وكل ما يدل على معنى ربطي نسبي نعبر عنه أصوليا بالحرف وكل ما يدل على معنى استقلالي نعبر عنه أصوليا بالاسم .

وأما الفعل فهو مكون من مادة وهيئة، ونريد بالمادة: الأصل الذي اشتقَّ الفعل منه، ونريد بالهيئة: الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة.

أما المادة في الفعل فهي لا تختلف عن أي اسم من الأسماء فكلمة (تشتعل) مادتها الاشتعال وهذا له مدلول اسمي ولكن الفعل لا يساوي مدلول مادته، بل يزيد عليها بدليل عدم جواز وضع كلمة اشتعال موضع كلمة (تشتعل)، وهذا يكشف عن أن الفعل يزيد بمدلوله على مدلول المادة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة وبذلك نعرف أن هيئة الفعل موضوعة لمعنى، وهذا المعنى ليس معنى اسميا استقلاليا بدليل أنه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم

الـدال على ذلك المعنى، والاسم الدال على مدلول مادته، مع أنّنا نلاحظ أن الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين وبذلك يثبت أن مدلول الهيئة معنى نسبي ربطى، ولهذا استحال التعويض المذكور وهذا الربط الذي تدل عليه هيئة الفعل ربطاً قائم بين مدلول المادة ومدلول آخر في الكلام كالفاعل في قولنا (تشتعل النار) فإن هيئة الفعل مفادها الربط بين الاشتغال والنار . ونستخلص من ذلك أن الفعل مركب من اسم وحرف فمادته اسم وهيئته حرف ومن هنا صح القول بأن اللغة تنقسم إلى قسمين: الأسماء والحروف .

﴿الشرح﴾

المعاني الاسمية والحرفية

لما كان الدليل الشرعي اللفظي مرتبطاً بنظام اللغة، وجب علينا تصنيف اللغة وتقسيمها، ويمكن تصنيفها إلى صنفين:

الصنف الأول: وفق الرؤية النحوية

فقد تقرر في علم النحو: أنَّ الكلمة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، فإما أن تدل على معنى ليس مستقلاً بنفسه، وإما تدل على معنى مستقل في نفسه. والأول هو الحرف، والثاني تارة يكون مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة وهو الفعل، وأخرى لا يكون مقترناً بزمان وهو الاسم.

الصنف الثاني: وفق الرؤية الأصولية

الرؤية الأصولية تجعل أطراف القسمة ثنائية فاللغة: إما معانٍ اسمية، وإما معانٍ حرفية.

ويقع الحديث وفق الرؤية الأصولية في عدة نقاط:

النقطة الأولى: بيان المراد من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي

المعنى الاسمي: كل معنى له استقلال بالمفهومية، أي يفهم من دون

حاجة إلى أدوات تظهر معناه، فهو في نفسه يظهر المعنى، ومثاله معنى (كتاب) فبمجرد أن أطلق هذا اللفظ فهم المعنى.

وأما المعنى الحرفي: كل معنى ليس مستقلاً بالمفهومية، فإذا أطلق لوحده لا يفهم معناه، بل لابد وأن يكون ضمن أطراف.

وأمثله:

المثال الأول: الحرف (في) حيث لا يظهر معناه إلا إذا اقترن وارتبط بطرفين كأن نقول: (النار في الموقد)، فمدلول (في) هو النسبة الظرفية القائمة بين النار والموقد.

المثال الثاني: الحرف (إلى)، فهو لوحده لا يظهر معناه إلا عند ارتباطه بكلام كقولنا: (سرت إلى كربلاء المقدسة) حيث يكون مدلول (إلى) هو النسبة الانتهاية القائمة بين السير وكربلاء المقدسة.

المثال الثالث: الحرف (من) فإن معناه يتوقف على وجوده ضمن أطراف كقولنا: «سرت من كربلاء المقدسة» حيث يكون مدلول (من) هو النسبة الابتدائية القائمة بالسير وكربلاء.

والملاحظ: أن الأمثلة الحرفية المتقدمة يتقوم معناها في غيرها، وهي الأطراف التي تقوم بها النسبة.

ومن هنا قسم الأصوليون المعنى إلى قسمين: إما أن يكون مستقلاً وهو المعنى الاسمي، وإما أن يكون غير مستقل - وجوده في غيره - وهو

المعنى الحرفي.

النقطة الثانية: الفرق بين المعنيين الاسمي والحرفي

والمغايرة الجوهرية بينهما: أن المعنى الاسمي معنى مستقل، والمعنى الحرفي وجود رابط.

وقد يُتوهم: أن مدلول المعاني الحرفية ظاهر، خلافاً لما تقدّم أعلاه، بيان: أن حرف (من) يدل على الابتداء، وحرف (في) يدل على الظرفية، وحرف (إلى) يدل على الانتهاء، وحرف (على) يدل على الاستعلاء، فمجرد أن نلتفظ بأحد هذه الحروف ينتقل الذهن إلى معانيها، فمدلولها لا يحتاج إلى ربط كما تقدّم، بل هو ظاهر!

ونوضح دفع هذا التوهم، بنفي شيء، ثم بيان العلاقة بين الحرف ومدلوله.

أما الذي نففيه: فكون العلاقة بين الحرف ومدلوله هي علاقة الترادف، فلو كانت العلاقة علاقة ترادف، لجاز استبدال أحدهما مكان الآخر، وذلك: أن المترادفين يجوز استبدالهما ببعض، ووجه النفي: أنه لا يصح المعنى ولا يستقيم إذا قلنا: النار الظرفية الموقد، بدلاً من: النار في الموقد أو أن نقول: سرت الابتداء كربلاء المقدسة، بدلاً من: سرت من كربلاء المقدسة.

كما أن العكس لا يجوز، فلا يصح أن نقول: من بالملح في الطعام مستحب، بدلاً من قولنا: الابتداء بالملح في الطعام مستحب.

وعدم استقامة المعنى كاشف عن عدم جواز الاستبدال، وعدم جواز

الاستبدال كاشفٌ عن نفي علاقة الترادف، فليست الحروف موضوعاً لهذه المعاني.

وأما حقيقة العلاقة بين الحرف ومدلوله فهي علاقة التوازي، فلفظة (من) يوازيها الابتداء، ولفظة (إلى) يوازيها الانتهاء، وهكذا سائر الحروف، وعليه: ليس المدلول الموضوع له الحرف هو (الابتداء) و (الانتهاء) كمعانٍ اسمية، بل إنه موضوع للنسبة، كمعنى حرفي، فكلمة (من) موضوع للنسبة الابتدائية، و كلمة (في) موضوع للنسبة الظرفية، و كلمة (على) للنسبة الاستعلائية، وهكذا في سائر الحروف، ولما كانت النسبة لا تحقق لها الا بأطرافها، كان المعنى الحرفي وهو (النسبة) لا استقلالية له في المفهومية، بخلاف المعنى الاسمي.

والحاصل: أن مدلول كل حرف هو النسبة، والنسبة وجود رابط قائم بطرفين، فلا تحقق لها إلا بوجودهما، فالنسبة الانتهائية - مثلاً - قائمة بطرفين وهما المنتهى والمنتهى إليه، والنسبة الاستعلائية قائمة بطرفين وهما المستعلى والمستعلى عليه، فيكون المعنى الحرفي هو المعنى النسبي الذي يقوم بطرفين، في قبال المعنى الاسمي الذي هو معنى استقلالي لا يحتاج إلى أطراف.

النقطة الثالثة: الدليل على أن المعنى الحرفي مدلوله الربط والنسبة

يقيم السيد الشهيد رحمته الله دليلين:

الدليل الأول: عدم ظهور معنى الحرف في حالة تجرده عن أطرافه

كاشفة عن نسبته.

بيانه: أن مدلول الحرف لا يكون ظاهراً إلا من خلال ارتباطه بالأطراف، وهذا يكشف عن أن مدلوله الربط، إذ لو كان لمدلول الحرف معنى مستقل، لتحقق من دون الحاجة الى الأطراف، وهو خلاف ما نشعر به.

الدليل الثاني: وبيانه ضمن ثلاث مقدمات:

الأولى: أن مدلول الجملة - وبالأخص التامة - مدلول مترابط، فإذا قيل: الإنسان قائمٌ - وهي جملة خبرية تامة -، فإن هذه الجملة بهذه الهيئة والتركيب تُعطي معنى تاماً وهو: ثبوت القيام للإنسان.

الثانية: هذا المعنى المستفاد من الجملة السابقة، لا يُستفاد من كلمة (الإنسان) عند تجردها عن كلمة (القيام) ولا العكس، بل نستفيد المعنى التام عند تحقق الارتباط بين القيام والإنسان.

الثالثة: الارتباط بين الإنسان والقيام يحتاج لربط، لبداية أن الترابط بين أجزاء الجملة فرع وجود الربط، وهناك احتمالان لتعيين الربط في الجملة السابقة:

الاحتمال الأول: أن يكون الربط هو المعنى الاسمي، وهذا احتمال باطل، إذ المعنى الاسمي ليس مدلوله الربط كما تقدّم؛ بل هو معنى مستقل. الاحتمال الثاني: أن يكون الربط هو المعنى الحرفي، وهو المتعين بعد بطلان الاحتمال الأول.

النقطة الرابعة: تطبيقات موارد المعنى الاسمي و المعنى الحرفي

أما موارد المعنى الاسمي فأبرزها: الاسم، فهي تدخل ضمن فئة المعاني

الاسمية بلحاظ أن معناها معنى مستقل، مثل: كتاب وشجرة وعلي ومحمد ..إلخ.

وأما موارد المعنى الحرفي فأبرزها: الحرف، لأن مدلول الحرف - أي معناه - لا يظهر إلا في إطار كلام وجملة، فمدلول (في) وهو النسبة الظرفية ظاهرٌ من خلال قولنا: (النار في الموقد)، ومدلول (على) وهو النسبة الاستعلائية لا يظهر إلا في قولنا: (الكتاب على الطاولة).

الفعل

وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: التفصيل في اندراج الفعل تحت المعنى الاسمي

والحرفي

الفعل لا يندرج ب كله تحت المعاني الاسمية، كما لا يندرج ب كله تحت المعاني الحرفية، بل فيه تفصيل منشؤه تركيب الفعل من أمرين:

الأمر الأول: مادة الفعل، وهي المصدر الذي يُشتق منه الفعل.

الأمر الثاني: هيئة الفعل، وهي وزن الكلمة وصيغتها وترتيبها وصورتها.

فمثلاً: الفعل (ضرب) ينحل إلى جزئين، الأول مادة الفعل وهي

الضرب، فنقول: ضرب يضرب اضرب، ونلاحظ اشتقاق جميع هذه الأفعال من مصدر واحد وهو الضرب.

والثاني هيئة الفعل وهي فَعَلَ، كما أن هيئة يضرب هي يفعل، وهيئة

اضرب هي افعل، فالفعل (ضَرَبَ) مادته الضرب، وهيئته فَعَلَ.

ولهذا نجد فرقاً بين (ضَرَبَ) و (يَضْرِبُ) والفرق من ناحية الهيئة لا من ناحية المادة، فهئية (ضَرَبَ) هي فَعَلَ، و هئية (يَضْرِبُ) هي يَفْعَلُ، وأما المادة فهي واحدة وهي الضرب، ومن هنا تبين لنا الفارق بين المادة والهيئة. بناء على ذلك نقول:

مادة الفعل تدرج ضمن فئة المعاني الاسمية، أما هيئة الفعل فهي تدرج ضمن المعاني الحرفية، لأن الهيئة - كما تقدم - هي ترتيب الفعل، والترتيب قائم ضمن أطراف ومواد، والهيئة تعني النسبة، والنسبة من المعاني الحرفية.

المطلب الثاني: التغاير بين الفعل ومادته

إن مادة الفعل لا تُرادف الفعل، فالفعل (ضَرَبَ) مادته الضَرْبُ، وهناك فرق بين الضَرْبُ و الفعل (ضَرَبَ) والمنبه على ذلك: عدم جواز استبدال أحدهما مكان الآخر، فلا يصح أن نقول: (الضَرْبُ الولدُ) بدلاً من قولنا: (ضَرَبَ الولدُ) وعدم جواز الاستبدال يكشف عن تغايرهما.

المطلب الثالث: وضع الفعل بوضعين

بعد أن تقدّم: أن الفعل ينحل إلى أمرين: مادة وهيئة، يأتي سؤال حاصله: هل أن الواضع عندما وضع الفعل لمعنى، وضعه بوضع واحد أم بوضعين؟

والجواب: أن الواضع وضع الفعل بوضعين، فوضع المادة لمعنى، والهيئة لمعنى آخر، وتوضيح ذلك:

أما مدلول مادة الفعل فهو موضوع للمعنى الاسمي وهو الحدث، وإن شئت قلت: مدلول المادة موضوع لأصل الحدث ولم يؤخذ فيه الزمان، ومثال ذلك: الفعل (ضَرَبَ) فمدلول مادته هو حدث الضَرْب.

وأما مدلول هيئة الفعل فهو موضوع للمعنى الحرفي وهو النسبة الصدورية، والنسبة تحتاج إلى طرفين؛ لأنَّها وجود رابط، ومثال ذلك: الفعل (ضَرَبَ) فمدلول هيئته هو نسبة حدوث الضَرْب إلى فاعلٍ ما، في زمن الماضي.

فالنتيجة: أن الموضوع له في المادة والهيئة متعدد وليس واحداً، فمدلول مادة الفعل هو معنى اسمي وهو الحدث، ومدلول هيئة الفعل هو معنى حرفي وهو النسبة بين المادة والفاعل في زمان ما، وسيأتي في الحلقة القادمة بيان الفرق بين الوضعين.

﴿المتن﴾

هيئة الجملة

عرفنا أن الفعل له هيئة تدل على معنى حرفي - أي على الربط - وكذلك الحال في الجملة أيضا، 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 ارتباطا خاصا بين هذين المعنيين الاسميين، وهذا الارتباط الخاص لا تدل عليه كلمة (علي) بمفردها ولا كلمة (إمام) بمفردها، وإنما تدل عليه الجملة بتركيبها الخاص، وهذا يعني أن هيئة الجملة تدل على نوع من الربط - أي على معنى حرفي - .

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

﴿الشرح﴾

هيئة الجملة

تتمة للمطالب السابقة، نبه السيد الشهيد رحمته الله إلى أن اللغة تنقسم بوجه ما إلى قسمين:

القسم الأول: كلمات بسيطة.

القسم الثاني: كلمات مركبة.

ونحن في بحثنا الأصولي، لا نلاحظ المركب والبسيط من حيث العدد، بل من حيث الوضع، فتارة تكون الكلمة موضوعاً بوضع واحد مادةً وهيئةً كأسماء الأعلام والأجناس، فتكون بسيطة.

وأخرى تكون الكلمة موضوعاً بوضعين أو أكثر مادةً وهيئةً كما في الأفعال، فتكون مركبة، فالفعل عند الأصوليين يعد من الكلمات المركبة، وإن كان من حيث العدد كلمة واحدة.

مصاديق أخرى للكلمات المركبة

ومن مصاديق الكلمات المركبة الجُمْل، سواء كانت تامة أو ناقصة. فإذا قلنا: (زيد قائمٌ) فهذه جملة تامة تفيد معنى يحسن السكوت عليه، كما أن لكل طرف من أطرافها معنى، والمعنى الذي تفيد هذه الجملة هو نسبة القيام لزيد، ولا يمكن استفادة هذا المعنى من مدلول إحدى كلماتها

دون ضمهما لبعضهما البعض.

فاستفادة نسبة القيام لزيد إنما حصلت نتيجة الترابط بين كلمتي (زيد) و (قائم) وهذا الترابط أفاد هذا المعنى التام، لذا يُقال: إن هيئة الجملة دائماً مدلولها هو النسبة، والنسبة تدرج تحت المعاني الحرفية.

فتلخص مما تقدّم أن طرفي القسمة الثنائية للغة عند الأصوليين هما:
الطرف الأول: المعاني الاسمية، وهي تشمل المعاني المستقلة، ومادة الفعل.

الطرف الثاني: المعاني الحرفية، وهي تشمل الحروف، وهيئة الفعل، وهيئة الجمل.

﴿المتن﴾

الجملة التامة والجملة الناقصة

وإذا لاحظنا الجمل وجدنا أن بعض الجمل تدل 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 نقول: (المفيد العالم) نبقي ننتظر كما لو قلت (المفيد) وسكتَ على ذلك، بخلاف ما إذا قلت: (المفيد عالم) فإن الجملة حينئذ مكتملة وتامة .

ومردُّ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة إلى نوع الربط الذي تدل عليه هيئة الجملة وسنخ النسبة، فهئة الجملة الناقصة تدل على نسبة اندماجية أي يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحو يصبح المجموع مفهوما واحدا خاصا وحصاة خاصة، ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوة الكلمة المفردة.

وأما الجملة التامة فهي تدل على نسبة غير اندماجية يبقى فيها الطرفان متميزين أحدهما عن الآخر ويكون أمام الذهن شيان بينهما إرتباطٌ كالمبتدأ والخبر .

وقد تشتمل الجملة الواحدة على نسب اندماجية وغير اندماجية كما في قولنا: (المفيد العالم مدرس)، فإن النسبة بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجية، والنسبة بين المبتدأ والخبر غير اندماجية، وتامة الجملة نشأت من اشتغالها على النسبة الثانية .

ونحن إذا دققنا في الجملة الناقصة وفي الحروف من قبيل: (من) و (إلى) نجد أنها جميعا تدل على نسب ناقصة لا يصح السكوت عليها، فكما لا يجوز أن تقول: (المفيد العالم) وتسكت، كذلك لا يجوز أن تقول: (السير من البصرة) وتسكت، وهذا يعني أن مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة كلها تدل على نسب اندماجية، خلافا لهيئة الجملة التامة فإن مدلولها نسبة غير اندماجية سواء كانت جملة فعلية أو اسمية .

﴿الشرح﴾

الجملة التامة والجملة الناقصة

تقرر في علم المنطق: أن المركب - ونريد به الجملة - ينقسم إلى تام وناقص، والفرق بينهما: أن المركب التام هو الجملة المفيدة التي يصح السكوت عنها، أما المركب الناقص هو الجملة الناقصة التي لا يصح السكوت عنها، ومن هنا نبحت في مسألة دقيقة حول جوهر الفرق بين هاتين الجملتين، بحيث صح السكوت في الجملة التامة دون الناقصة.

جوهر الفرق بين الجملة التامة والناقصة

وهنا نمر بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: دفع توهم

حاصل التوهم: أن المصحح لصحة السكوت عن الجملة التامة وعدم صحته في الجملة الناقصة هو دلالة الجملة التامة على النسبة، وعدم دلالة الجملة الناقصة عليها.

وهذا خطأ فادح، فإن كلا الجملتين - التامة والناقصة - يدلان على النسبة، ويستحيل أن توجد جملة دون نسبة، إذ أن معنى الجملة هو ارتباط كلمتين أو أكثر، ولا يُعقل وجود ارتباط دون نسبة وارتباط، فكما أن النسبة

موجودة في جملة (زيد قائم) وهي النسبة بين زيد والقيام، فكذلك هي موجودة في قولنا (غلام زيد).

وبعبارة أخرى: النقطة المشتركة بين الجملتين هي افتقار كل منهما إلى النسبة، واختلاف حكمهما كاشف إنَّاً عن وجود الفارق بينهما، وهو ما نبهته في المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: مرجع الفرق بين الجملة التامة والناقصة

يوجد اتجاهان في هذه المسألة:

الاتجاه الأول: رجوع الفرق إلى مرحلة الاستعمال والقصد

وتقريبه أن يُقال:

أن المتكلم بالجملة التامة يقصد حكاية ثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، فعندما يقول: (زيد قائم) فإنه يقصد حكاية ثبوت القيام لزيد، وهكذا في قوله: (زيد ليس بقائم) فإنه يقصد حكاية نفي القيام عن زيد، أما في الجملة الناقصة فلا توجد حكاية عن ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه.

وبعبارة أخرى: مفاد الجملة التامة قصد الحكاية، إما على نحو ثبوت شيء لشيء أو على نحو النفي، فالفرق إذن راجع إلى القصد، إذ الجملة التامة تستبطن القصد بخلاف الجملة الناقصة، ومن هنا صح السكوت عن الأولى دون الثانية، إلا أن هذا الاتجاه يرفضه السيد الشهيد الصدر رحمته الله.

الاتجاه الثاني: رجوع الفرق إلى مرحلة الوضع

والمنبه على ذلك هو الجمل الإنشائية كالاستفهامية، فإنها جمل تامة يحسن السكوت عليها، ولكنها لا تستبطن القصد، فإذا قيل: (هل زيد عالم)؟ فإن المستفهم هنا يسوق الاستفهام دون قصد الحكاية - لأنَّ الاستفهام من موارد التصور لا التصديق - عن ثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، ولكن مع ذلك يحسن السكوت على هذه الجملة.

وهذا كاشف ومنبه وجداني عن أن الفرق لا يرجع إلى قصد الحكاية، بل هو راجع إلى الوضع، وبعبارة أخرى: أن الفرق راجعٌ إلى مرحلة ما قبل الاستعمال والقصد، وهي مرحلة الوضع، وعلى هذا الرأي مشهور الأصوليين، وتقريب رأيهم:

أن الجملة التامة والناقصة تشتركان في أن كلا منهما موضوع للنسبة وهو أمر متفق عليه - فكما أن هيئة الجملة التامة موضوعة للنسبة كذلك هيئة الجملة الناقصة، ولكن الفارق يكمن في نوع النسبة إذ الجملة التي تشمل عليها الجملة التامة تختلف عن النسبة في الجملة الناقصة.

والفرق بين النسبتين: أن النسبة الموضوعة لها الجملة التامة هي النسبة التامة وبها صار السكوت حسناً، وأما النسبة الموضوعة لها الجملة الناقصة فهي النسبة الناقصة التي بها لم يجز السكوت.

فتحصل مما تقدم:

أولاً: أن مرجع الفرق بين الجملة التامة والناقصة يرجع إلى مرحلة الوضع، وهو ما عليه المشهور.

ثانياً: أن الاختلاف في مرحلة الوضع راجع إلى اختلاف النسبة.

المرحلة الثالثة: تفصيل الكلام في الفرق بين النسبتين

وقع الاختلاف بين الأعلام (رحمهم الله) في معنى النسبة التامة والناقصة، إلا أن بعضهم لم يكشف عن روح ذلك المعنى، ومن هنا تصدى الشهيد الصدر رحمته الله لبيان ذلك حيث أوضح معنى النسبتين ببيان يتلاءم وهذا المستوى من الدراسة، وحتى نقرب المطلب إلى الأذهان نقول:

على مستوى الجمل التامة، إذا جئنا إلى جملة: (علي إمام) فالوعاء الذهني هاهنا يشتمل على أمور ثلاثة:

الأمر الأول: موضوع القضية، وهو علي.

الأمر الثاني: محمول القضية، وهو إمام.

الأمر الثالث: النسبة التي تربط بين المحمول والموضوع.

وهذه النسبة يلحظها الذهن مستقلةً عن المحمول والموضوع، فهي غير مندمجة فيهما لكونها أمراً ثالثاً غيرهما، فالنسبة التي تتضمنها الجملة التامة نعبر عنها بـ "النسبة غير الاندماجية أو النسبة التصادقية" ومعناها: رؤية الذهن استقلالية النسبة عن الموضوع والمحمول ومغايرتها لهما.

أما على مستوى الجمل الناقصة، نظير: (زيد العالم) فنلاحظ اشتمالها على نسبة تربط المضاف بالمضاف إليه، والوصف بالموصوف، إلا أنها نسبة ناقصة، والنسبة التي تشتمل عليها الجملة الناقصة يُعبر عنها بـ "النسبة الاندماجية" ومعناها: اندماج الأطراف الثلاثة بعد النظرة التحليلية فتصير معنى واحداً؛ فلا يرى الذهن إلا شيئاً واحداً.

وتقريب المطلب بمثال (الإنسان)، فإن الذهن يحلل (الإنسان) بالتحليل العقلي إلى جزئين وهما: الحيوان والناطق، أو قل: الجنس والفصل، ولكن الواقع الخارجي لا يرى هذين الجزئين بل يرى موجوداً واحداً وهو الإنسان.

وتطبيق الكلام في المقام: أن الذهن عندما يرى جملة (زيد العالم)، فإنه بدوياً لا يرى إلا أمراً واحداً، ولكن بنظرة فاحصة تحليلية يحلل المعنى الواحد إلى أمور ثلاثة، وصف وموصوف ونسبة تربط بينهما، وهذا بخلاف الجملة التامة، فإن الذهن بدوياً يرى ثلاثة أمور عبرنا عنها بالموضوع والمحمول والنسبة المستقلة غير الاندماجية.

وبعبارة أخرى: إن الذهن كنظرة أولية لا يرى إلا معنى واحداً، فإذا قيل: (زيد العالم)، فكأنما أقيت كلمة واحدة على الذهن لا يصح السكوت عنها، ومن هنا لا يصح السكوت عن الجملة الناقصة، فالنسبة في هذه الجملة اندماجية، وأما الأطراف التحليلية الثلاثة فيراها الذهن مندكة في معنى واحد، ويثلاثها بواسطة التحليل، ومن هنا عبّر عن النسبة الاندماجية بـ "النسبة التحليلية".

وعليه: تقوم الجملة التامة بالنسبة غير الاندماجية، والجملة الناقصة بالنسبة الاندماجية هو الموجب لصحة السكوت على الأولى، دون الثانية، وحينئذ يرجع الفرق إلى مرحلة المدلول الوضعي دون الاستعمالي.

النسبة في الحروف

ولعلك تسأل: تقدم أن كلاً من الجملتين - التامة والناقصة - يشتمل على نسبة إما غير اندماجية أو اندماجية، ولكن ماذا عن الحرف (من) وسائر الحروف، فكيف تشتمل على نسبة؟

والجواب: اتضح مما سبق: أن الحرف (من) مدلوله اللغوي الوضعي هو النسبة الابتدائية، والنسبة الابتدائية قائمة بين طرفين هما: الابتداء والمبتدأ منه.

﴿المتن﴾

المدلول اللغوي والمدلول التصديقي

قلنا سابقاً: إن دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدي تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ويسمى اللفظ (دالا) 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 تصور 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 واع أو من نائم في حالة عدم وعيه، وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حجرين، فتصور معنى كلمة " الحق " ونتصور معنى كلمة " منتصر "، ونتصور النسبة التامة التي وضعت هيئة الجملة لها، وتسمى هذه الدلالة لاجل ذلك " دلالة تصورية " .

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 واع فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور بل تتعداه إلى مستوى التصديق، إذ تكشف الجملة عندئذ عن أشياء نفسية في نفس المتكلم فنحن نستدل 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 أيضا 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 يخبرنا عن ثبوتها في الواقع، ويطلق على الغرض الأساسي في نفس المتكلم اسم " الإرادة الجدية " وتسمى الدلالة على هذين الأمرين - الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية - " 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 الجدية، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصور تلك المعاني. وأحيانا 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 جدية 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 " يدل حاله على أنه لم يقل هذه الجملة ساهيا ولا هازلا وإنما قالها بإرادة معينة واعية .

وهكذا نعرف أنا حين نسمع جملة كجملة " الحق منتصر " نتصور المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ونكشف الإرادة الواعية للمتكلم بسبب حال المتكلم، وتصورنا ذلك يمثل الدلالة التصورية واكتشافنا هذا يمثل الدلالة التصديقية والمعنى الذي نتصوره هو المدلول التصوري واللغوي للفظ والإرادة التي نكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي والنفسي الذي يدل 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﴾

المدلول اللغوي والمدلول التطبيقي

أقسام الدلالة

تطرق السيد الصدر رحمته الله إلى بحث مهم جداً في علم الأصول، وهو ما يُعرف بكلمات الأعلام بمبحث تقسيمات الدلالة، والدلالة تقسم بنحوين، أحدهما منطقي، والآخر أصولي.

فالدلالة في التقسيم المنطقي تنقسم إلى قسمين: دلالة تصوّرية، ودلالة تصديقية.

وأما التقسيم الأصولي للدلالة اللغوية اللفظية فهو يختلف عن التقسيم المنطقي، إذ أن الدلالة اللغوية عند الأصوليين تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: دلالة تصوّرية.

القسم الثاني: دلالة تصديقية أولى.

القسم الثاني: دلالة تصديقية ثانية.

وحديثنا في هذه الأبحاث يدور حول علم الأصول كما هو واضح، فنعرض عن بيان التقسيم المنطقي إذ هو مبين في محله، فيقع الحديث ضمن نقطتين:

الأولى: بيان الفوارق بين الأقسام الثلاثة.

حتى يتضح الفارق بين الأقسام، نضرب مثلاً:

إذا سمع الإنسان جملة: (الحق منتصر) ، فهنا ثلاث حالات مختلفة:

الحالة الأولى: انتقال الذهن إلى معنى الجملة فقط، فعندما يسمع الذهن جملة (الحق منتصر) ينتقل بواسطتها إلى تصور معنى الحق والانتصار، كما إذا سمعها من النائم مثلاً فهو لا يقصد إخطار المعنى في الذهن، لعدم تعقل القصد من النائم، وهكذا إذا سمع لفظاً من اصطكاك حجرين، وهذه الحالة تعرف بكلمات الأعلام بالدلالة التصويرية.

الحالة الثانية: انتقال الذهن إلى المعنى مع العلم بقصد المتكلم للإخطار، وهذا ما يُعرف بكلماتهم بالدلالة الاستعمالية، أو الدلالة الإخطارية، أو الدلالة التصديقية الأولى، كما في الهازل فهو يقصد الإخطار ولكن لا يريد التفهيم.

الحالة الثالثة: انتقال الذهن إلى المعنى مع قصد الإخطار وإرادة التفهيم، فالذي قصد إخطار المعنى في ذهن السامع بواسطة اللفظ أو الجملة أراد تفهيمه هذا المعنى، وتسمى هذه الحالة عند الأصولية بالدلالة التصديقية الثانية، أو الدلالة التفهيمية، أو الدلالة الجدية، ويُسمى مُراد المتكلم بالمُراد الجدي.

والفرق بين الدلالات الثلاثة:

الدلالة التصويرية: التصور فقط .

الدلالة الاستعمالية: التصور + القصد.

الدلالة التفهيمية: التصور + القصد + التفهيم.

الثانية: منشأ الدلالات الثلاثة

منشأ الدلالة التصويرية

بعد أن اتضح أن الدلالة التصويرية تعني: انتقال الذهن من اللفظ إلى تصور المعنى فقط دون قصد أو تفهيم، فالذي يحقق هذا الانتقال هو العلاقة الوضعية القائمة بين اللفظ والمعنى، والتي عبرنا عنها في الأبحاث السابقة بالوضع، ولهذا السبب لا يفتقر تحقق الدلالة التصويرية إلى متكلم، فيمكن انتقال ذهن السامع إلى المعنى ولو صدر اللفظ من اصطكاك الحجرين. ومن المعلوم: أن كل دال يحقق مدلولاً، ويُصطلح على المدلول هاهنا بالمدلول التصوري أو المدلول الوضعي أو المدلول اللغوي، ومُرادنا من المدلول التصوري: هو المدلول الذي ينشأ من الدلالة التصويرية التي تنشأ من العلاقة الوضعية.

منشأ الدلالة الاستعمالية

ولمّا كانت الدلالة الاستعمالية - التصديقية الأولى - تحقق أمرين وهما التصور والقصد، فلا بد وأن يكون منشؤها هو حال المتكلم بقصد الإخطار مع عدم إرادة التفهيم، ولا يصح أن يُقال: إن الوضع هو منشأ تحقق هذا السنخ من الدلالة، إذ الوضع لا يحقق إلا التصور الساذج المجرد عن القصد. وبقيد القصد الذي وضع لهذه الدلالة، خرج النائم الذي يتلفظ بلفظ أو مجموعة ألفاظ، فإنه وإن كان موجباً لانتقال الذهن للمعنى، إلا أنه لم يقصد الإخطار.

منشأ الدلالة الجدية

وأما الدلالة الجدية فمنشؤها حال المتكلم مع إرادة التفهيم، إذ أن نقطة الاشتراك بينها وبين الدلالة الاستعمالية هي حال المتكلم. وأما نقطة الافتراق فهي إرادة التفهيم، فإذا كان حال المتكلم هو القصد دون التفهيم فهذه دلالة استعمالية (تصديقية أولى) وأما إذا كان حال المتكلم هو قصد الإخطار مع إرادة التفهيم فهذه دلالة جدية.

ملاحظات في المقام

الملاحظة الأولى:

يُطلق على المدلول في الدلالة التصورية بـ "المدلول التصوري"، وعلى المدلول في الدلالة الاستعمالية بـ "المدلول الاستعمالي"، وعلى المدلول في الدلالة الجدية بـ "المدلول الجدي".

الملاحظة الثانية:

كل دلالة جدية تستبطن دلالة تصورية وتصديقية.

وكل دلالة تصديقية تستبطن دلالة تصورية.

الملاحظة الثالثة:

عادةً في علم الأصول إذا قيل: المدلول التصديقي فيراد به الجدي، وأما إذا لم يُرد الأصولي المدلول الجدي فيعبر بالمدلول الاستعمالي. وبعد أن تبين لنا هذه الاصطلاحات والمراحل، نقول بأن الفرق الجوهرية بين هيئة الجملة التامة والجملة الناقصة يكمن في مرحلة المدلول التصوري على رأي المشهور، وهو الصحيح.

﴿المتن﴾

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

تقسم الجملة عادة إلى خبرية وإنشائية، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحس بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: (بعت الكتاب بدينار) ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلا فتقول له: (بعتك الكتاب بدينار).

وبالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين تدل 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 فعلا شيئا إلا أن يخبر عنها إذا أراد.

وأما حين يقول في الحالة الثانية (بعتك الكتاب بدينار)، فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصورها بوصفها نسبة يراد تحقيقها .

ونستخلص من ذلك: أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة

منظورا إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الإنشائية موضوعا للنسبة التامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء كصاحب الكفاية رحمه الله إلى أن النسبة التي تدل 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 التملك بها وإنشاء المعارضة 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 تدل 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 أننا نحس بالفرق بين الجملتين حتى في حالة تجردهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لفظ لا شعور له.

﴿الشرح﴾

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

تقرر في علم المنطق: أن الجملة التامة تنقسم إلى جملة إنشائية وخبرية،
والحديث هنا يقع في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: ماهية الجملة الخبرية والجملة الإنشائية

قرأنا في المنطق: أن الجملة الإنشائية هي الجملة التي لا تحتل صدقاً
ولا كذباً كالاستفهام والاستفهام والدعاء، بينما في الجملة الخبرية تحتل
الصدق والكذب لذاتها.

النقطة الثانية: أنحاء الجُمْل

الجُمْلُ على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: جُمْلٌ تامةٌ متمحضةٌ في الإخبار، أي أنها لا تستعمل إلا

كجمل خبرية فقط، مثل: زيدٌ قائمٌ.

النحو الثاني: جُمْلٌ إنشائيةٌ صرفةٌ، فهي لا تستعمل إلا كجمل إنشائية

فقط، مثل: الجمل الاستفهامية.

النحو الثالث: جُمْلٌ مشتركةٌ، فقد تستعمل في مورد الإنشاء، وقد

تستعمل في مورد الإخبار، ومن أمثلتها: جملة: (بعث الكتاب)، فتارة يُراد بها

الإخبار عن بيع الكتاب، وأخرى يراد بها إنشاء البيع.

وجملة: (أنت طالق)، فمرة يُراد بها الإخبار عن وقوع الطلاق، وأخرى يراد بها إنشاء الطلاق.

وهكذا الحال في جملة: (أنكحتُ فلانة)، فقد يُراد بها الإخبار بتحقيق عقد الزواج، وقد يراد بها إنشاء صيغة النكاح.

النقطة الثالثة: الفرق بين هيئة الجملة الخبرية و هيئة الجملة

الإنشائية

وُجد اتجاهان في علم الأصول لبيان الفرق بين هيئة الجملتين:

الاتجاه الأول: رجوع الفرق إلى مرحلة المدلول التصوري

وبيانه: أن المعنى اللغوي الموضوع له هيئة الجملة الخبرية يُغاير المعنى اللغوي الموضوع له هيئة الجملة الإنشائية، فهما موضوعتان لمدلولين مختلفين.

ولزيادة التوضيح: ينص هذا الاتجاه على نقطة اشتراك وهي أن الجملة التامة الخبرية موضوعة للنسبة التامة، والجملة الإنشائية كذلك، إلا أن الفرق يكمن في سنخ النسبة ونوعها.

فالجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة الحقيقية (الوقوعية) بينما الجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامة التحقيقية، وعلى حد تعبير الشيخ المظفر (النسبة الإيقاعية)، بتوضيح:

أن الجملة الخبرية كقولنا (الصلاة واجبة)، مدلولها الوضعي نسبة الوجوب إلى الصلاة ويُنظر إلى إليها على أنها شيء مفروق عن تحققه،

بخلاف الجملة الإنشائية كقولنا (صلّ) فإن النسبة هنا منظور إليها بما هي نسبة يُراد تحقيقها وإيجادها وإيقاعها، فهي نسبة إيجادية وإيقاعية، فالواضع وضع النسبة في الجملة الإنشائية بما هي نسبة يُراد إيقاعها وتحقيقها، وهذا الاتجاه هو الذي يذهب إليه السيد الشهيد الصدر رحمته الله.

الاتجاه الثاني: رجوع الفرق إلى مرحلة المدلول التصديقي

هذا الاتجاه مغاير للاتجاه الأول تماماً، فهو لا يرى رجوع الفرق إلى مرحلة المدلول التصوري الوضعي، بل إن هيئة الجملة الخبرية والإنشائية موضوعتان لمعنى واحد، والفرق في مرحلة المدلول التصديقي، والمنبه على ذلك جملة: (بعتُ) الخبرية، وجملة (بعتُ) الإنشائية.

فهما موضوعتان لمعنى واحد وهو نسبة المادة - البيع - إلى الفاعل وهو البائع، وإنما الفرق بينهما في مرحلة المدلول التصديقي - أي القصد - فجملة (بعتُ) عندما تستعمل في مورد الإخبار يكون المُراد منها قصد الحكاية، بينما الجملة (بعتُ) إذا استعملت في مورد الإنشاء يُراد بها قصد إيقاع وإيجاد وتحقيق البيع، فالفرق إذن في مرحلة التصديق دون التصور، وهو مختار صاحب الكفاية المحقق الآخوند الخراساني قدس سرّه.

مناقشة هذا الاتجاه

أوضح الشهيد الصدر رحمته الله عدم قبوله لهذا الاتجاه، وناقشه بما حاصله: أننا لو تنزلنا وسلمنا بعدم الفرق بين هيئة الجملة الخبرية والإنشائية في مرحلة المدلول التصوري، فإنما يتم ذلك في الجمل المشتركة كما في

جملة (بعتُ) و (أنكحتُ) و (أنتِ طالق) وما أشبه.

وأما في الجمل الصرفية، كالجمل الخبرية الصرفية نظير (أعاد الصلاة)،
والجمل الإنشائية الصرفية نظير (أعد الصلاة)، فلا إشكال أننا نجد فرقاً بين
(أعاد) الإخبارية، و (أعد) الإنشائية، وهذا الفرق راجع إلى مرحلة المدلول
التصوري الوضعي.

وبعبارة أخرى: المعنى الذي وضعت له كلمة (أعاد)، مغاير للمعنى
الذي وضعت له كلمة (أعد)، فالفرق إذن في مرحلة الوضع.

والمنبه على ذلك: أننا لو سمعنا هاتين الكلمتين من مصدر لا شعور له
ولا قصد ولا وعي، كالمتكلم النائم، فلا إشكال أننا سنفهم معنيين
مختلفين، مما يكشف عن الاختلاف على مستوى المدلول التصوري.

وأما بالنسبة للجمل المشتركة، فإن السيد الصدر رحمته الله لا يفرق في مبناه
بين الجمل المختصة الصرفية والجمل المشتركة، حيث يُرجع الفرق إلى
مرحلة المدلول التصوري فيهما.

﴿المتن﴾

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول

تمهيد

دلالات الألفاظ:

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 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 موضوعا معينا، 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 مثلا بكلمة "الإحسان"، فلهذا كانت كلمة "الإحسان" عنصرا خاصا في عملية استنباط .

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 تدل على الوجوب أو الاستحباب ؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة " الإحسان " ، ويدخل في القسم الأول من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضا، 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 الصوم "، أن وجوب الصوم مرتبط بالهلال، ولأجل هذا يدرس علم الأصول أداة الشرط بوصفها عنصرا مشتركا، ويبحث عن نوع الربط الذي تدل عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي .

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعروف 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﴾

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول

دلالات الألفاظ

ما زال الكلام في الدليل الشرعي اللفظي، ومن الواضح أن هذا السنخ من الأدلة قوامه بوجود الألفاظ، وهذه الألفاظ تحكمها منظومة اللغة، ولا شك أن لهذه الألفاظ دلالات على معانٍ معينة.

ودلالات الألفاظ على نوعين:

النوع الأول: دلالات من سنخ العناصر المشتركة.

النوع الثاني دلالات من سنخ العناصر الخاصة.

وقد تقدّم في الأبحاث السابقة: أن علم الأصول يبحث عن العناصر المشتركة في معظم الأبواب الفقهية، وعلى هذا الأساس بيّن السيد الشهيد الصدر رحمته مجموعة عناصر لغوية مشتركة في هذه المقدمة ثم شرع ببيان أبحاثها وما يرتبط بها بالنحو الذي يناسب مستوى هذا الكتاب.

أمثلة الدلالات المشتركة

المثال الأول: صيغة الأمر والنهي

من الواضح أن صيغة الأمر والنهي من العناصر الاستنباطية المشتركة، وقد وقع البحث الأصولي في تحديد مدلولهما، من حيث دلالة صيغة الأمر

على الوجوب فقط أو كلي الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب ودلالة صيغة النهي على خصوص الحرمة أو كَلِّي الترك الجامع بين الحرمة والكراهة، كما وقع البحث عنهما من جهة اثبات حجية تلك الدلالة ومقدار صلاحيتها للدخول في عملية استنباط الحكم الشرعي وعدمها، كما سيتضح ذلك لاحقاً.

المثال الثاني: الجملة الشرطية أو أداة الشرط

فيبحث الأصوليون عن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم - كما سيأتي مفصلاً -، وهذه الجملة الشرطية ينطبق عليها ضابط المسألة الأصولية؛ لأنها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي.

المثال الثالث: الجمع المعروف باللام؛ كقولنا: «أكرم العلماء»

المثال الرابع: الإطلاق والعموم؛ كقولنا: أكرم كل فقير، ولا تكرم الفاسق.

هذه عناصر لغوية مشتركة يبحثها الأصوليون، وقد تطرق السيد الصدر رحمته الله إلى بيانها بما يناسب المقام، وقبل الشروع في إيضاحها لا بأس بالإشارة إلى أمر مهم وهو أن كثيراً من تفاصيل هذه الأبحاث محل تحقيق وتنقيح وأخذ ورد بين الأعلام (رضوان الله عليهم) ونحن في الحلقة الأولى نريد أن نوفر الذهنية الابتدائية في علم الأصول، لتنتقل الى دراسات عليا بعد التوفيق من الحق تعالى عن طريق التقوى.

﴿المتن﴾

صيغة الأمر

صيغة فعل الأمر نحو "صل" و "صم" و "جاهد" إلى غير ذلك من الأوامر .

والمقرر بين الأصوليين عادة هو القول بأن هذه الصيغة تدل لغة على الوجوب .

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

والحقيقة أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغة فعل الامر

لكي نعرف كيف تدل على الوجوب، فنحن حين ندقق في فعل الامر نجد أنه يدل على نسبة بين مادة الفعل والفاعل منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها . أرأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد إلى فريسته ؟ إن تلك الصورة التي يتصورها الصياد عن ذهاب الكلب إلى فريسة وهو يرسله إليها، هي نفس الصورة التي يدل عليها فعل الامر، ولهذا يقال في علم الأصول إن مدلول صيغة الامر هو النسبة الارسالية .

وكما أن الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجا عن شوق شديد إلى الحصول على تلك الفريسة ورغبة أكيدة في ذلك وقد يكون ناتجا عن رغبة غير أكيدة وشوق غير شديد، كذلك النسبة الارسالية التي تدل عليها الصيغة في فعل الامر 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 الامر تدل على الوجوب، فإن معناه أن الصيغة قد وضعت للنسبة الارسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد، ولهذا يدخل معنى الالزام والوجوب ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي للصيغة عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفا لكلمة الوجوب . وليس معنى دخول الالزام والوجوب في

معنى الصيفة أن صيفة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات، بل قد استعملت كثيرا في موارد الاستحباب كما استعملت في موارد الوجوب، ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي، لأنه استعمال للصيفة في المعنى الذي وضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب .

والدليل على أن صيفة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الذي قلنا هو التبادر فإن المنسب إلى ذهن العرف ذلك بشهادة أن الأمر العرفي إذا أمر المكلف بصيفة الأمر ولم يأت المكلف بالمأمور به معتذرا بأني لم أكن أعرف أن هذا واجب أو مستحب لا يقبل منه العذر ويلازم على تخلفه عن الامتثال وليس ذلك إلا لانسباق الوجوب عرفا من اللفظ وتبادره والتبادر علامة الحقيقة .

﴿الشرح﴾

صيغة الأمر

تمهيد:

اتضح فيما سبق سبب اعتبار صيغة الأمر من الدلالات المشتركة، إذ أنها لا تختص بباب معين، وتدخل في طريق استنباط الأحكام الشرعية. وقبل الشروع في المباحث الأساسية لصيغة الأمر كالبحث في مدلولها، لابد من بيان مقدمة ترتبط بطرق استفادة الأمر.

طرق استفادة الأمر

توجد ثلاثة طرق لاستفادة الأمر الذي هو في قبال النهي:

الطريق الأول: مادة الأمر، أي: كلمة (أمر) فأى لفظ يشتمل على حروف (أ م ر) يُقال له مادة الأمر، ومثاله: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾^(١)، فاستفيد الأمر هنا من نفس مادته، وهكذا في قولنا (آمرك) و (أمرك) و (مأمور)

الطريق الثاني: صيغة الأمر، أي: هيئة (افعل) نظير: (صلّ)

الطريق الثالث: الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، نظير ما جاء

في الرواية الشريفة عن الرضا عليه السلام: «من نسي مسح رأسه، أو شيئاً من

الوضوء الذي ذكره الله تعالى في القرآن أعاد الصلاة»^(١)، وجملة (أعاد

الصلاة) جملة خبرية تستعمل في مقام الطلب والانشاء.

وقد اقتصر السيد الصدر رحمته الله على بيان الطريق الثاني - صيغة الامر -

ونحن إتماماً للفائدة نبين الطريق الأول بشكل مقتضب، ثم نشرع ببيان ما هو

موجود في هذه الحلقة.

مادة الأمر

وقد تعددت كلمات أهل اللغة في المعاني التي وضعت لها مادة الأمر،

فأوصل بعض المحققين من أهل اللغة هذه المعاني إلى عشرين معنى، منها:

المعنى الأول: الطلب.

المعنى الثاني: الشيء، نظير قولنا: وجدت أمراً، أي: وجدت شيئاً، وقولنا:

عاقبة الأمور، أي عاقبة الأشياء.

المعنى الثالث: الحادثة، نظير: حصل أمرٌ، أي: حصل حادث.

المعنى الرابع: الغرض، نظير: جئتك لأمر كذا، أي: الغرض كذا.

ونتيجة تعدد المعاني المذكورة وقع البحث الأصولي من جهات

عديدة، أبرزها:

١- هل مادة الامر موضوعة للمعاني المذكورة على نحو الاشتراك

اللفظي او المعنوي.

٢- هل جميع المعاني المذكورة موضوعة لمادة الامر أو بعضاً منها.
فقد ذهب البعض الى أنها موضوعة لمعنى (الطلب) ولكن هل
خصوص الطلب الوجوبي أو الجامع بين الوجوب والاستحباب.
والمشهور بين الأصوليين: أن مادة الأمر تدل على الإلزام، واستدلوا على
ذلك بالتبادر، فالذهن عندما يسمع لفظ (أمر) يتبادر إلى الوجوب، والتبادر
علامة من علامات الحقيقة الكاشف بنحو الأن عن الوضع، كما سبق ذلك.

البحث في صيغة الأمر

ويقع البحث في صيغة (الأمر) في مقامين:

المقام الأول: دلالة صيغة الأمر

اتفق الأعلام على أن صيغة الأمر (افعل) تدل بالوضع على الوجوب.
وقد ذكر السيد الصدر رحمته الله توهماً حاصله: أن كلام الأصوليين من دلالة
صيغة الأمر (افعل) على الوجوب يوحي بوجود ترادف بين صيغة الأمر
والوجوب.

ودفعه: أن هذا باطل، والمنبه على البطلان عدم جواز استبدال أحدهما
مكان الآخر - كما هو حكم المترادفين -، ولما كان الاستبدال باطلاً وغير
جائز كشف ذلك عند عدم وجود الترادف بينهما.

المقام الثاني: تحليل مدلول صيغة الأمر.

قلنا: إنّ الأصوليين ذهبوا إلى كون صيغة الأمر تدل على الوجوب، ونحن في هذا المقام نريد أن نحلل ما ذهب إليه الأصوليون ببيان مطلبين:

المطلب الأول: الدليل على دلالة صيغة الأمر على الوجوب

واستدل الأعلام على ذلك بالتبادر، وبيانه: أن الذهن بمجرد سماعه صيغة فعل الأمر (افعل) ومن دون قرينة فإنه ينسب إلى الإلزام وعدم الترخيص في الترك، لمعنى الوجوب.

والمنبه على ذلك: أن المولى إذا قال لعبده (افعل) ولم يمثل، فالمولى لا يقبل اعتذار العبد بأنّ المولى لم ينصب قرينة على الوجوب، وحينئذ تكون مؤاخذه العبد وعدم قبول اعتذاره منبهاً على دلالة الصيغة على الوجوب.

المطلب الثاني: دلالة صيغة الأمر على الوجوب في مقام المدلول

التصوري

ونحن ههنا نتصدى للإجابة على سؤال مفاده: هل أن صيغة الأمر دالة على الوجوب، في مقام المدلول التصوري أو التصديقي؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول:

إن السؤال عن مدلول صيغة الأمر يعني: أننا نتحدث في مقام المدلول التصوري الوضعي، أي: المعنى الذي وضعت له صيغة فعل الأمر، فإذا قلنا ما هو مدلول صيغة الأمر، فحديثنا فعلاً عن المعنى اللغوي الذي وضعت له

هذه الصيغة.

وقبل تحليل هذه الدلالة نشير إلى أن قولنا: صيغة فعل الأمر، يرتبط بهيئة صيغة الأمر، إذ تبين في الأبحاث السابقة أن مُرادنا من الصيغة هو الهيئة، والهيئة معنى نسبي وحينئذٍ يكون مدلول صيغة الامر معنى حرفياً.

تحقيق الحال في المعنى الحرفي لهيئة فعل الأمر

يقرر السيد الصدر رحمته الله في هذه الحلقة: أن هذا المعنى الحرفي لهيئة فعل الأمر هو النسبة الإرسالية، فصيغة فعل الأمر (افعل) مدلولها التصوري هو النسبة الإرسالية، كما في الصياد الذي يرسل كلبه لصيد الفريسة. ولما كان مدلول صيغة - أو هيئة - فعل الأمر هو النسبة الإرسالية، فلا بد من وجود طرفين - إذ النسبة متقومة بوجود طرفين - وهما: المرسل (المكلف)، والمرسل إليه (المكلف به).

فعندما يقول الشارع (صل) فمدلول هذه الصيغة هو النسبة الإرسالية القائمة بين المأمور (المكلف)، والمأمور به (الصلاة)

عوامل إنتاج النسبة الإرسالية

وتنتج النسبة الإرسالية عن أحد عاملين:

الأول: الرغبة الأكيدة الشديدة التي يمتنع معها الترخيص في المخالفة، وهو يحقق الوجوب.

العامل الثاني: الرغبة الضعيفة التي تجتمع مع الترخيص في المخالفة، وهذا ما يحقق بالاستحباب.

وبناء على ذلك نقول: إن معنى دلالة صيغة الأمر على الوجوب هو دلالتها على النسبة الإرسالية القائمة بين المأمور والمأمور به بوصفها ناتجة عن رغبة إلزامية يمتنع معها الترخيص في المخالفة، لا بوصفها ناتجة عن رغبة ضعيفة غير إلزامية.

ملاحظة في المقام:

لا يريد الأصوليون بقولهم أن صيغة الأمر دالة على الوجوب أي أنها موضوعة له، بدليلين:

الأول: أن الوجوب معنى اسمي، ومدلول الصيغة - أو الهيئة - ينبغي أن يكون معنى حرفياً.

الثاني: لو كانت صيغة الأمر موضوعة للوجوب، لكانت مرادفة له، ويلزم من ذلك جواز استبدال أحدهما مكان الآخر، إلا أن هذا اللازم باطل، فالملزوم مثله في البطلان.

بل مُرادهم من كونها دالة على الوجوب أنها موضوعة للنسبة الإرسالية الناتجة عن الشوق الإلزامي الأكيد ولا يجتمع الترخيص مع الإلزام.

وبناء على ذلك: فاستعمال صيغة الأمر (افعل) في الوجوب، من باب استعمال اللفظ فيما وضع له، أي: من باب استعمال اللفظ (افعل) في معناه الحقيقي وهو النسبة الإرسالية الإلزامية، بينما استعمال صيغة الأمر في الاستحباب فهو استعمال مجازي إذ أنه استعمال في غير المعنى الموضوع له.

والمصحح في استعمال صيفة الأمر في موارد الاستحباب هو عنصر
المشابهة وهو النسبة الإرسالية، غاية ما هناك: أن هذه النسبة الإرسالية في
الوجوب ناتجة عن الشوق الإلزامي الأكيد الشديد، بينما في الاستحباب
فإن النسبة الإرسالية ناتجة عن الشوق غير الإلزامي الضعيف.

﴿المتن﴾

صيغة النهي

صيغة النهي نحو (لا تذهب):

والمقرر بين الأصوليين هو القول بأن صيغة النهي تدل على الحرمة، ويجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بأن صيغة الامر تدل على الوجوب مع فارق وهو أن النهي إمساك ومنع والامر إرسال وطلب فصيغة النهي إذن تدل على نسبة إمساكية .

أي إنا حين نسمع جملة " اذهب " 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 " فتتصور 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 الامساكية " وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها الوجوب إلى مدلول الامر، ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد، فإننا نجد أن الصياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسة

قد يكون إمساكه هذا ناتجا عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة ونظير هذا تماما نتصوره في النسبة الامساكية التي نتحدث عنها، فإننا قد نتصورها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه، وقد نتصورها ناتجة عن كراهة ضعيفة .

ومعنى القول بأن صيغة النهي تدل على الحرمة في هذا الضوء أن الصيغة موضوعة للنسبة الامساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها .

والدليل على إنها موضوعة كذلك هو التبادر كما تقدم في صيغة الامر . وفي نفس الوقت قد نستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة، فينهى عن المكروه أيضا بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحرمة، ويعتبر استعمالها في موارد المكروهات استعمالا مجازيا.

﴿الشرح﴾

صيغة النهي

استفادة النهي

يمكن أن يُستفاد النهي من طريقتين:

الأول: مادة النهي وهي كلمة (نهي) المكونة من الحروف (ن، هـ، ي).

الثاني: صيغة النهي (لا تفعل)، مثل: لا تغتب، لا تشرب، لا تأكل مال

اليتيم، لا تكذب.. إلخ.

والكلام في صيغة النهي هو نفسه الكلام في صيغة الأمر، فمدلول صيغة

النهي هو معنى حرفي، إلا أن هذا المعنى الحرفي هاهنا هو النسبة الإمساكية الزجرية.

ومورد الحرمة: النسبة الزجرية الإمساكية بوصفها ناتجة عن مبغوضية

شديدة، وناتج النسبة الزجرية الشديدة هو الحرمة.

ومورد الكراهة: هو النسبة الزجرية الإمساكية بوصفها ناتجة عن

مبغوضية ضعيفة، وناتج ذلك هو الكراهة.

وهذه النسبة قائمة بطرفين وهما: المُمْسَك، والممسك عنه.

الدليل على دلالة صيغة النهي على الحرمة

ولا نحتاج إلى مزيد كلام في مباحث صيغة النهي، إذ أنها تتشابه مع مباحث صيغة الأمر، فالدليل الذي استدل به الأعلام على دلالة صيغة النهي على الحرمة هو التبادر أيضاً، بمعنى أن الذهن عند سماع صيغة (لا تفعل) فإنه يتبادر إلى الإباء عن الترخيص في الفعل، وهذا يعني الحرمة.

ملاحظة مهمة

وهذه الملاحظة تجري في مباحث صيغة الأمر والنهي، فقد تقدم أن صيغة الأمر دالة على الوجوب، وبيننا في هذا البحث دلالة صيغة النهي على الحرمة، ولكن هل هذا يعني أنه كلما رأى الفقيه صيغة أمر أو صيغة نهى، فإنه سيذهب إلى وجوب الأمور به، أو حرمة المنهي عنه؟

والجواب: كلا، فإنه لابد للفقيه من البحث عن القرينة التي تصرف المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فإن فقدت القرينة دل الأمر على الوجوب، ودل النهي على الحرمة، وبعبارة أخرى: أن الأصل في صيغة الأمر هو الوجوب، والأصل في صيغة النهي هو الحرمة، إلا إذا وجدت القرينة الصارفة إلى المعنى المجازي، ولابد للفقيه من الفحص قبل الاستنباط.

﴿المتن﴾

الإطلاق

وتوضيحه أن الشخص إذ 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 أيضا، وهذا الشمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجردة عن القيد، ويسمى هذا بـ (الإطلاق) ويسمى اللفظ في هذه الحالة " مطلقا " .

وعلى هذا الأساس يعتبر تجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام دليلا على شمول الحكم، ومثال ذلك من النص الشرعي قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ، فقد جاءت كلمة البيع هنا مجردة عن أي قيد في الكلام، فيدل هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلية لجميع أنواع البيع .

وأما كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيد في الكلام دليلا على

الشمول وما مصدر هذه الدلالة فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه على مستوى هذه الحلقة، ولكن نقول على نحو الإيجاز أن ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مرام في نفسه يدفعه إلى الكلام أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المرام فإن قال (أكرم الجار) وكان مرامه الجار المسلم خاصة لم يكتف بما قال، بل يردفه عادة بما يدل على قيد الإسلام وفي كل حالة لا يأتي بما يدل على القيد نعرف أن هذا القيد غير داخل في مرامه إذ لو كان داخلا 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 بقرينة الحكمة .

﴿الشرح﴾

الإطلاق والتقييد

مباحث الإطلاق من المباحث الأساسية في علم أصول الفقه، إذ أن لسان كثير من الأدلة الشرعية سواء كانت قرآنية أو روائية هو لسان الإطلاق والشمول، ومن هنا بحث الأصوليون مباحث الإطلاق بعمق وسعة، ووقع الاختلاف بينهم في بعض الأمور، ومن المناسب أن نبين أموراً في مباحث الإطلاق لم يتطرق الشهيد الصدر رحمته الله لبيانها على مستوى هذه الدراسة، إذ أن في بيانها بنحو الإجمال فائدة للطالب المبتدئ في هذا الفن الشريف.

جوانب المسألة

ويقع كلامنا في ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: تعريف الإطلاق والتقييد

لا إشكال بين الأعلام (قدست أسرارهم) أن النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة التقابل، إلا أن الكلام بينهم في ماهية هذا التقابل ونوعه، وهذا ما يُبحث في الحلقة الثانية وترك الشهيد الصدر رحمته الله بحثه هنا لعلو المطلب على المبتدئ، وكيفما كان فالمهم أن النقطة المشتركة التي لم يقع فيها الخلاف أن النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة التقابل.

والحديث في تعريف الإطلاق والتقييد، تارة يكون على مستوى

المدلول اللغوي، وأخرى على مستوى المدلول الاصطلاحي بين علماء الأصول.

أ. الإطلاق والتقييد على صعيد المدلول اللغوي

الإطلاق يعني الإرسال، فيقال دابةٌ مطلقة، أي دابة مرسلة في حركتها لا يمنعها مانع، ويُقال إنسان له مطلق العنان، أي لا يقيده شيء ويسترسل بعمله.

والتقييد هو عدم الاسترسال، فيقال دابة مقيدة، أي ليست مرسلة.

ب. الإطلاق والتقييد على صعيد المدلول الاصطلاحي

و الجانِب الاصطلاحي للإطلاق والتقييد لا يختلف جوهرياً عن الجانب اللغوي، وتوضيح ذلك:

الماهية عموماً - أو قل أي طبيعة من الطبائع - تارةً تُلاحظ بوصف زائد، وأخرى لا تُلاحظ بوصف زائد، فتارةً يلحظ العقل ماهية الإنسان بلحاظ زائد عن وصفها كعروض أمر على طبيعة الإنسان، كأن يلحظ الإنسان الموصوف بأنه عالم.

وأخرى لا يلحظ الماهية بوصف زائد، فلا يلحظ في ماهية الإنسان إلا طبيعة الإنسان، أي: لا يلحظ شيئاً خارج طبيعة الإنسان.

فهنا نتيجتان:

الأولى: إذا لوحظت الماهية مع وصف زائد فهذا هو جانب التقييد، كأن

يُقال: إنسانٌ عالمٌ، والوصف الزائد على الطبيعة هو (العلم)
 الثانية: إذا لوحظت طبيعة الماهية دون الوصف الزائد فهذا هو جانب
 الإطلاق، كأن يُقال: أكرم الإنسان.
 بعد الوقوف على هاتين النتيجتين، نفهم الإطلاق والتقييد من حيث
 الاصطلاح الأصولي، فنقول:
 التقييد يعني: ملاحظة الماهية مقرونةً بوصف عارض زائد عليها،
 كلاحظ ماهية الإنسان مع وصف العلم.
 وأما الإطلاق فهو: عدم ملاحظة الطبيعة مقيدةً بوصف زائد، كلاحظ
 ماهية الإنسان بما هي هي.

بعض أمثلة الإطلاق والتقييد

وسنضرب مثالين ينبغي التأمل فيهما حتى نبحت الإطلاق والتقييد بدقة:
 المثال الأول: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١)، وتوضيح
 الاستدلال بالإطلاق هنا:

أولاً: أن المتكلم لاحظ طبيعي مفهوم الميتة دون قيد، أو قل: لم يلحظ
 الميتة مقيدة بخصوصية زائدة على الطبيعة.

ثانياً: الإطلاق في الآية الكريمة هو إطلاق في جانب موضوع الحكم،
 إذ الحكم هو الحرمة، وموضوعها هو الميتة، والإطلاق واقع في الموضوع.

المثال الثاني: قولنا (أكرم الجار) ، وتوضيح الاستدلال بالإطلاق:

أولاً: توجد عندنا ثلاثة أمور في هذا الإطلاق، الأمر الأول موضوع الحكم وهو الجار، الأمر الثاني الحكم وهو الوجوب المستفاد من صيغة الأمر (أكرم) ، والأمر الثالث متعلق الحكم - أي ما تعلق به الحكم - وهو في مثالنا الإكرام، إذ أن حكم الوجوب تعلق بالإكرام.

ثانياً: أن الإطلاق هنا تحقق في موضوع الحكم (وهو الجار) ، ومتعلق الحكم (وهو الإكرام) ببيان:

أما الإطلاق في الموضوع، فالمتكلم لم يقيد (الجار) بقيد الإسلام أو غيره، بل أطلق الموضوع دون قيد، فصار الإطلاق ههنا من حيث موضوع الحكم.

وأما الإطلاق في المتعلق، فالمتكلم لم يلحظ حصة خاصة من الإكرام أو قل: لم يلحظ الإكرام مقيداً بقيد، كقيد الهدية أو الإطعام فيقول: الإكرام الذي أريده لا بد وأن يكون بتقديم الهدية أو إطعام الجار، بل أطلق هذا الجانب، فصار الإطلاق هنا من حيث متعلق الحكم.

الجانب الثاني: منشأ استفادة الإطلاق

وُجد اتجاهان في علم الأصول في منشأ استفادة الإطلاق:

الاتجاه الأول: الاتجاه الوضعي

ينص هذا الاتجاه على أن الإطلاق يُستفاد من الوضع، أو قل: من مرحلة المدلول الوضعي، ولتقرير رأيهم نقرب المطلب بمثال وهو لفظ (الإنسان) فهذا الاتجاه يقرر: أن كلمة (الإنسان) موضوعة للحيوان الناطق الملحوظ مطلقاً، فكأن الواضع وضعها للحيوان الناطق المطلق، بحيث يكون الإطلاق جزءاً من المعنى الذي وضع له لفظ الإنسان، فإذا قلنا: (أكرم الإنسان) فنستفيد الإطلاق في الموضوع وهو (الإنسان) نتيجة الوضع، فيتبادر الذهن إلى الإنسان المطلق، وهذا يعني: وجوب إكرام جميع أفراد الإنسان لأن الإطلاق يشملهم.

الاتجاه الثاني: هو الاتجاه التصديقي

وتقرير رأيهم يمر بمطلبين:

المطلب الأول: إشكالهم على الاتجاه الوضعي

هذا الاتجاه لم يقبل استفادة الإطلاق من الوضع، وأشكلوا على الاتجاه الوضعي بعدة إشكالات منها:

لو كان لفظ (الإنسان) موضوعاً لمعنى الحيوان الناطق المطلق، لكان استعماله في الإنسان المقيّد (كالإنسان المسلم مثلاً) استعمالاً مجازياً، لأنه من باب استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، وبعبارة أخرى: يمكن تحليل معنى الإنسان وفق التحليل العقلي إلى ثلاثة أجزاء - بناءً على الاتجاه الوضعي - : حيوان، وناطق، وإطلاق.

فلو قيل: أكرم الإنسان العادل، فاستعمال لفظ الإنسان ههنا استعمالٌ مجازيٌّ ولكن لا إشكال أن لفظ الإنسان إذا استعمل في الإنسان المقيد فإنه لا تجوز فيه، ومن هنا ذهب الأعلام إلى إتجاه آخر، وهو استفادة الإطلاق والشمول من المدلول التصديقي، ونعني به: ظهور حال المتكلم.

المطلب الثاني: استفادة الإطلاق من المدلول التصديقي، أو من قرينة الحكمة .

ويمكن تقريب ذلك بمقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المتكلم إذا أراد أن يوصل تمام مراده وغرضه، فلا بد من عدم وجود مانع يمنعه من تحقيق الغرض وهو إيصال المراد بتمامه.

فلو تعلق غرض المتكلم بإكرام طبيعي الإنسان، فإنه حتى يحقق غرضه لابد من عدم وجود المانع، وإلا لو وُجد المانع - كالخوف مثلاً أو التقية - فإنه يُجبر على التقييد.

المقدمة الثانية: الأصل في كل متكلم أن يكون في مقام بيان تمام مراده الجدي، أي أنه في مقام بيان تمام ما يحقق غرضه، وهذا ما يُستفاد من أهل المحاورة.

فلو تعلق غرض المتكلم بإكرام طبيعي الإنسان ولم يذكر القيد، فعدم ذكره للقيد يكشف عن أن القيد ليس مراداً جدياً له، إذ لو كان القيد مراداً جدياً له لقيد، وحيث أنه لم يقيد فهو لا يريد التقييد .

إثارتان:

الإثارة الأولى:

لعلك تقول: قد يكون المتكلم مريداً للقيد، فهو يريد خصوص إكرام الإنسان العادل، ولكنه لم يقيد.

قلنا: يوجب ارادة القيد جداً مع عدم ذكر ما يدل عليه نقض الحكيم غرضه، لأنه في مقام بيان تمام مراده الجدي، و كل قيد لا يذكره فهو لا يريده.

وهذا معنى ما يسميه الأصوليون بقرينة الحكمة، ومعناها: ما لا يقوله لا يريده.

وحتى نفهم سبب تسميتها بقرينة الحكمة، نحلل مفرداتها:
المفردة الأولى: قرينة، فسميت قرينةً، لأنها دليل على استفادة الشمول والإطلاق من ظهور حال المتكلم.

المفردة الثانية: الحكمة، وهي مأخوذة من الحكيم الذي لا ينقض غرضه، فعدم ذكر الحكيم الذي يكون في مقام بيان تمام مراده الجدي للقيد كاشف عن عدم إرادته للقيد، إذ لو كان يريده لذكره، ولو لم يذكره وهو يريده لنقض غرضه، والحكيم لا ينقض غرضه.

الإثارة الثانية:

ما الدليل على أن قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ يشمل مطلق العقود؟
والجواب: أنه تعالى حكيمٌ، ولو كان يريد تقييد العقد بحصة خاصة

لذكره، وحيث أنه لم يذكر فهو لا يريد.

وعندنا قرينة حكمة أخرى وهي: قاعدة احترازية القيود، ومفادها: ما

يذكره يريد.

المطلب الثالث: تنبيه في المقام.

وهنا نتائج مهمة لا بد من التنبيه عليها:

النتيجة الأولى: وجد تفسيران للإطلاق:

التفسير الأول: أن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد، فيكون الإطلاق معنى

عدمياً، وهو عدم لحاظ القيد.

التفسير الثاني: أن الإطلاق هو لحاظ عدم القيد، فهو لحاظ، واللحاظ

أمرٌ وجوديٌّ فيكون الإطلاق معنى وجودياً.

النتيجة الثانية: لا خلاف أن التقييد معنى وجودي، إذ هو لحاظُ القيد.

النتيجة الثالثة: بناءً على اختيار التفسير الأول - وهو مختار

المصنف رحمته الله - من أن الإطلاق معنى عدمي، وأن التقييد معنى وجودي،

أمكننا تفسير حقيقة التقابل بين الإطلاق والتقييد من أنه تقابل بين وجود

وعدم، وليس تقابل ضدّين كالسواد والبياض، أو تقابل متضايفين كالأبوة

والبنوة لأنهما امران وجوديان، وحينئذٍ يدور تقابلهما بين تقابل النقيضين؛

كالوجود والعدم، وبين تقابل الملكة وعدمها كالعلم والجهل، وسيأتي

تحقيق المطلب في الحلقة القادمة.

النتيجة الرابعة: يُستفاد الإطلاق من مرحلة الدلالة التصديقية، وهي

ظهور حال المتكلم أو قل: من قرينة الحكمة وهي: ما لا يقوله لا يريد،
بمقتضى كون المتكلم الحكيم في مقام بيان تمام مراده الجدي.

﴿المتن﴾

أدوات العموم

أدوات العموم مثالها (كل) في قولنا: " احترم كل عادل " وذلك أن الأمر حين يريد أن يدل على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيد كما شرحناه آنفا فيقول: " أكرم الجار " وقد يريد مزيدا من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول: في المثال المتقدم مثلا " أكرم كل جار "، فيفهم السامع من ذلك مزيدا 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 وعممته .

ونستخلص من ذلك أن التدليل على العموم يتم 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 ألفاظ .

وقد اختلف الأصوليون في صيغة الجمع المعروف باللام من قبيل " الفقهاء " ، " العقود " : فقال بعضهم: إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضا مثل كلمة " كل " فأى جمع من قبيل " فقهاء " إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفرادهِ والتدليل على عمومهِ بطريقة إيجابية أدخل عليه اللام فيجعله جمعا معرّفا باللام ويقول: " احترم الفقهاء " أو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ .

وبعض الأصوليين يذهب إلى أن صيغة الجمع المعروف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول " احْتَرَمُ الْفُقَهَاءَ " مثلا بسبب الإطلاق وتجرد 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 يدلان على الشمول إلا بالطريقة السلبية .

﴿ الشرح ﴾

مبحث العام والخاص

ونشير في مباحث العموم والخصوص، إلى مطلبين على مستوى هذه الحلقة:

المطلب الأول: التفريق بين الإطلاق والعموم

بناءً على المسلك التصديقي في استفادة الإطلاق - وهو مختار المصنف - تكون هنالك نقطة اشتراك بين العموم والإطلاق، ونقطة افتراق.

أما نقطة الاشتراك: فكلاهما يفيد الاستيعاب والشمول، فكما أن الإطلاق يفيد الاستيعاب والشمول، فكذلك العموم.

وأما نقطة الافتراق فتكمن في منشأ استفادة الشمول والاستيعاب، وقد تقدّم بناءً على المسلك التصديقي أن الإطلاق يُستفاد من قرينة الحكمة، وأما استفادة الشمول والاستيعاب من أدوات العموم فهي نتيجة الوضع، فالواضع وضع أدوات العموم للاستيعاب والشمول.

ومن أمثلة أدوات العموم: كل، جميع، كافة، وما يؤدي معنى الشمول، فإذا قلنا: (أكرم كل إنسان) فاستفدنا وجوب إكرام جميع أفراد الإنسان من أداة (كل) ويصطلح الأصوليون على (الإنسان) في هذا المثال بـ "مدخول الأداة"، أي ما دخلت عليه الأداة، وهي (كل) وتوجد أداة أخرى وهي:

الجمع المعرّف باللام، وقد وقع النزاع بين الأعلام فيها، وهذا ما يأتي بيانه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: النزاع الواقع في الجمع المعرّف باللام

وحتى يتّضح المطلب، نذكر مثالين دقيقين:

المثال الأوّل: استفادة الشمول من اللام الداخلة على المفرد، كقولنا:

(أكرم الفقيه)

لا إشكال أن استفادة الاستيعاب والشمول ههنا لا يكون إلا من خلال قرينة الحكمة، فيقال: ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده الجدي، فكل ما لا يقوله فهو لا يريدّه جداً، وحيث أنه لم يقيد إكرام الفقيه بقيد، فهو لا يريد القيد، فاستفدنا شمول الحكم (وهو وجوب الإكرام) لمُطلق الفقيه (غنياً كان أو فقيراً، عربياً أو أعجمياً، عادلاً أو فاسقاً) من قرينة الحكمة، واستفادة الشمول ههنا بطريقة سلبية إذ الطريقة السلبية هي مفاد قرينة الحكمة فما لا يريدّه لا يذكره، فنلحظ السلب، والحاصل: أن اللام إذا دخلت على المفرد، فتكون استفادة الاستيعاب والشمول ببركة قرينة الحكمة.

المثال الثاني: استفادة الشمول من اللام الداخلة على الجمع، كقولنا:

(أكرم الفقهاء)

وهنا وقع النزاع بين الأصوليين، ووجد قولان:

الأول: أن استفادة الشمول والاستيعاب إنما تتم من الوضع، أي أنها

تستفاد بطريقة إيجابية، فإذا قيل: (أكرم الفقهاء) فالألف واللام الداخلتان على الجمع موضوعتان للعموم والشمول والاستيعاب، ولا فرق بناءً على هذا الرأي بين أداة (كل) وأداة (أل) في استفادة الشمول والعموم.

الثاني: أن استفادة الشمول والعموم من الجمع المحلى بالألف واللام بواسطة قرينة الحكمة، وليس الألف واللام؛ لوجوه منها: أن (أل) لم توضع للدلالة على الاستيعاب والشمول.

وتفصيل الكلام في هذه الأبحاث موكول إلى دراسات أعلى من هذه الحلقة.

﴿المتن﴾

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 تتحول 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 (الاحرام للحج)، وأما المشروط فهو مدلول جملة " صل " و " لا تطيب " . ولما كان مدلول " صل " بوصفه صيغة أمر هو الوجوب ومدلول " لا

تطيب " بوصفه صيغة نهى هو الحرمة كما تقدم، فنعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة أي الحكم الشرعي، ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس أو بالاحرام للحج أنه مرتبط بالزوال أو الاحرام ومقيد بذلك، والمقيد ينتفي إذا انتفى قيده .

وينتج عن ذلك أن أداة الشرط تدل على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط، لان ذلك نتيجة لدالتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطا، فيدل قولنا: " إذا زالت الشمس فصل " على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدل قولنا: " إذا أحرمت للحج فلا تطيب " على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الاحرام للحج، وبذلك تصبح الجملة ذات مدلولين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي .

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

ويسمى المدلول الايجابي " منطوقا " للجملة، والمدلول السلبي " مفهوما " 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 تدل على تقييد الحكم وتحديد له، مدلولها سلبي، إذ تدل على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقا لهذه القاعدة العامة، لأنها

تدل على تحديد الحكم بالشرط .

ومن مصاديق القاعدة أيضا أداة الغاية حين تقول مثلاً: " صم حتى تغيب الشمس " فإن " صم " هنا فعل أمر يدل على الوجوب، وقد دلت حتى بوصفها أداة غاية على وضع حد وغاية لهذا الوجوب الذي تدل عليه صيغة الامر، ومعنى كونه غاية له، تقييده فيدل عليه 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 " . وإما إذا قيل " أكرم الفقير العادل " فلا يدل القيد هنا على أن غير العادل لا يجب إكرامه لأنّ 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 على المفهوم ومن يقال هنا: إنه لا مفهوم للوصف ويراد به ما كان من قبيل كلمة (العادل) في هذا المثال .

﴿ الشرح ﴾

أداة الشرط

انتقل السيد الشهيد رحمته الله في هذا البحث لبيان الأداة الأخيرة من العناصر اللغوية المشتركة وهي أداة الشرط، وبحث الشرط من الأبحاث الدقيقة والمهمة، وكلامنا في هذا البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: المقام الكبروي: مبحث المفاهيم

وبحثنا في هذا المقام يرتبط بما يعرف في كلمات الأصوليين بمبحث المفاهيم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف المفهوم أصولياً

لفظ المفهوم يستعمل في موارد متعددة، والذي يهمنا في هذه الأبحاث الاستعمال الأصولي وهو يختلف عن الاستعمال المنطقي، فمراد الأصوليين من المفهوم يغاير المعنى المقرر له في علم المنطق، فالمفهوم عند الأصوليين هو: انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده.

فالجمله الشرطية القائلة: (إذا جاء فقيهٌ وجب إكرامه) ، لها مدلولان:

المدلول الأول: مدلول مطابق أو إيجابي، وهو نفس معناها الذي دلت

عليه، وهذا المعنى هو وجوب الإكرام المشروط بمجيء زيد، ويعبر عنه في كلمات الأصوليين بالمنطوق.

المدلول الثاني: مدلول التزامي أو سلبي، وهو ما لم تنطق به الجملة أو ما لم تصرح به، وهو في الجملة السابقة: إذا لم يأت زيدٌ فلا تكرمهُ، فانتفى وجوب الإكرام عند انتفاء قيده وهو المجيء.

وهذا المدلول الإلزامي هو ما يسمى في كلمات الأصوليين بالمفهوم، فالمفهوم هو المدلول الإلزامي الذي يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد.

المطلب الثاني: ضوابط تحقق المفهوم

لا إشكال بين الأصوليين أن كل جملة لها منطوق - مدلول إيجابي مطابق - وهو نفس ما دلت عليه بالفاظها، أما المفهوم فلا يتحقق في كل جملة، بل لابد من ضوابط وشروط لتحقيقه، وإذا اجتمعت هذه الشروط كان للجملة مفهوم وأما إذا تخلف شرط منها فلا يتحقق المفهوم لها.

الشرط الأول: أن يكون للجملة مدلولٌ التزاميٌّ.

الشرط الثاني: أن تدل الجملة على الانتفاء حين الانتفاء، أي: انتفاء

الحكم عند انتفاء قيده، فيكون المنتفي هو حكم المنطوق.

مثال توضيحي:

إذا قيل: (صلاة الجمعة واجبة)

فلا إشكال أن لهذه الجملة منطوقاً، وهو (وجوب صلاة الجمعة)،

ومدلولاً التزامياً وهو (عدم وجوب صلاة الظهر).

ولكن الملاحظ عدم تحقق الشرط الثاني وهو أن يكون المنتفي هو

حكم المنطوق، فالمنتفي في الجملة السابقة هو وجوب صلاة الظهر وهو أمر آخر دل عليه التلازم بين وجوب صلاة الجمعة وعدم وجوب صلاة الظهر، أما المنطوق وهو وجوب صلاة الجمعة فلم نلاحظ انتفاءه.

بينما في قولنا: (إذا جاء زيد وجب إكرامه) نجد تحقق الشرطين السابقين، أما الشرط الأول فإن لهذه الجملة الشرطية مدلولاً التزامياً وهو عدم وجوب الإكرام عند عدم مجي زيد، وأما تحقق الشرط الثاني فواضح، إذ الذي انتفى هو منطوق الجملة وهو وجوب الإكرام المقيد بمجي زيد، فانتفى حكم المنطوق عند انتفاء القيد.

الشرط الثالث: أن يكون الحكم المنتفي هو طبيعي الحكم لا شخصه. وتوضح هذا الشرط بيان المراد من الطبيعي والشخصي، فمرادنا من الطبيعي: الكلي الذي ينطبق على جميع أفراد.

ومرادنا من الشخصي: الجزئي الذي ينطبق على خصوص الفرد، أو قل: فرد خاص من أفراد الكلي، فإذا قلنا: طبيعي الإنسان، فمرادنا هو الكلي الذي ينطبق على جميع أفراد الإنسان، وأما إذا قلنا شخص الإنسان فمرادنا فرد خاص من أفراد الكلي وهو زيد مثلاً.

هكذا الكلام في الحكم، فمرادنا من طبيعي الحكم هو كلي الحكم، ومرادنا من شخص الحكم هو حصة خاصة منه، وزيادة في الإيضاح نقول: عندما نتحدث عن (وجوب الإكرام)، فتحدث عنه بنحوين:

تارة نتحدث عن طبيعي وجوب الإكرام الذي تتعدد ملاكات تحققه، فقد يوجد بملاك الشفقة أو ملاك الإحسان أو المحبة أو العلم أو العدالة أو

الوجاهة إلى غير ذلك، إذ وجوب الإكرام ليس له حصة واحدة، بل حصص متعددة.

وأخرى نتحدث عن شخص وجوب الإكرام، كما إذا قلنا: (إذا صار زيداً عالماً وجب إكرامه) فتحقق إكرام زيد هنا لكونه عالماً، فصار ملاك الإكرام هو العلمية، ومن الواضح أن الإكرام بملاك العلمية حصة خاصة من حصص الإكرام المختلفة باختلاف الملاك.

إذا اتضح ذلك نقول: المراد من انتفاء طبيعي الحكم هو انتفاء جميع حصصه عند انتفاء قيده.

ونلاحظ انطباق الشروط المتقدمة في قولنا: (إذا جاء زيد وجب إكرامه) فشرط وجود المدلول الإلزامي للجملة متحقق، والشرط الثاني وهو الانتفاء حين الانتفاء متحقق أيضاً، وهكذا الشرط الثالث وهو انتفاء طبيعي الحكم لا شخصه، حيث يلزم من انتفاء المجيء انتفاء وجوب الإكرام بجميع ملاكاته.

ضابط تشخيص انتفاء طبيعي الحكم

بين الأعلام الضابط الذي على أساسه يمكن أن نشخص أن المنتفي هو طبيعي الحكم لا شخصه، وتوضيح ذلك:

إن القيد له حالتان:

الحالة الأولى: رجوع القيد إلى نفس الحكم.

الحالة الثانية: رجوع القيد إلى موضوع الحكم.

فإذا قلنا: (أكرم الفقير العادل) فإن هذه الجملة تشمل على أمور أربعة:

الأمر الأول: الحكم وهو الوجوب، وقد استفيد من صيغة الأمر.
الأمر الثاني: متعلق الحكم، وهو الإكرام، إذ أن الحكم وهو الوجوب
تعلق به.

الأمر الثالث: موضوع الحكم، وهو الفقير.
الأمر الرابع: القيد، وهو العدالة.
والكلام يقع في الأمر الرابع وهو القيد، فيؤسس الأعلام قاعدة مفادها:
(إذا كان القيد متعلقاً بموضوع الحكم فالمنتفي هو شخص الحكم، وأما إذا
كان القيد يرتبط بالحكم فالمنتفي هو طبيعي الحكم)
ففي مثالنا السابق، نلاحظ: أن القيد متعلق بموضوع الحكم، إذ العدالة
مرتبطة بالفقير.

أما الجملة الشرطية القائلة: (إذا جاء زيد وجب إكرامه)
فنلاحظ تعلق القيد وهو (مجي زيد) بالحكم لا بموضوعه، فالقيد متعلق
بوجوب الإكرام، لذا قلنا: أن المنتفي في الجملة الشرطية هو طبيعي الحكم
لا شخصه.

فالضابط إذن: إذا رجع القيد إلى الموضوع فالمنتفي هو شخص
الحكم، وأما إذا رجع إلى الحكم فالمنتفي طبيعيه.

المقام الثاني: المقام الصغروي: البحث التطبيقي

في هذا المقام نستعرض ثلاثة موارد من الجمل التي يتعرض لها
الأصوليون، ونطبق الكبرى السابقة عليها، لنستكشف تحقق المفهوم في أي

منها، وهذه الموارد:

المورد الأول: الجملة الشرطية

وهي الجملة التي تشتمل على أدوات الشرط، نظير قولنا: (إذا بلغ الماء قدر كراً فلا ينجسه شيء)، و (إذا أحرمت للحج فلا تطيب) ... إلخ، وهي تشتمل على أدوات ربط بين المقدم والتالي.

ولا إشكال أن لكل جملة منطوقاً، وعليه فللجملة الشرطية منطوق، وأما المفهوم فنبحث في تحققه فيها طبقاً للكبرى السابقة، فنفحص تحقق الشروط الثلاثة في الجملة الشرطية، ولتكن الجملة محل البحث هي: (إذا جاء زيد وجب إكرامه).

وتطبيق الكبرى:

أولاً: إن لهذه الجملة مدلولاً التزامياً وهو إذا لم يأت زيد فلا يجب إكرامه.

ثانياً: أن المنتفي في هذه الجملة هو حكم المنطق، إذ المنطوق هو وجوب الإكرام وهو منتف بانتفاء القيد، فتحقق الانتفاء حين الانتفاء.

ثالثاً: أننا نلاحظ انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد، فإذا لم يأت زيد فلا يجب إكرامه بأي ملاك من ملاكات الإكرام وحصصه.

والنتيجة: بعد انطباق الكبرى على الصغرى تبين أن للجملة الشرطية مفهوماً.

المورد الثاني: الجملة الغائية

وهي الجملة التي تشتمل على غاية ، نظير: (صم حتى الليل) فالغاية هي الليل إذ هي نهاية الصوم، والمغىي هو الصوم.
ولا إشكال أن لهذه الجملة منطوقاً وهو: أن وجوب الصوم محدود بحد الليل.

وأما تحقق المفهوم للجمال الغائية، فنفحص عنه بتطبيق الكبرى:
أما الشرط الأول: فهو متحقق إذ أن لهذه الجملة مدلولاً التزامياً وهو: لا يجب الصيام بعد الليل، إذ أن الصيام مقيدٌ بالليل، فإذا انتفى القيد انتفى حكمه، فإذا انتفى الليل انتفى الصيام.
والشرط الثاني: فنلاحظ أن حكم المنطوق منتفٍ بانتفاء القيد، إذ أن حكم المنطوق - وهو وجوب الصوم - منتفٍ عند انتفاء الغاية، فقد تحقق شرط الانتفاء عند الانتفاء.

والشرط الثالث: فهو متحقق أيضاً، فالذي انتفى هو طبعي وجوب الصوم وليس شخصه، فلا يجب الصوم بأي نحو من الأنحاء بعد الليل.
والنتيجة: تحقق المفهوم للجملة الغائية، لوجدانها الشروط الثلاثة.

المورد الثالث: الجملة الوصفية

والجملة الوصفية عند الأصوليين تختلف عنها عند النحويين، فهي عند النحوي: الجملة التي تشتمل على وصف وموصوف، أما الأصولي فهو يرى أن الجملة هي الجملة التي تشتمل على وصف وموصوف، أو حال أو

تميز، وبذلك تكون اعم من الوصفية النحوية.

مثال للجملة الوصفية: أكرم الفقير العادل.

ولاريب في اشتمال الجملة الوصفية على منطوق، وهو: وجوب الإكرام للفقير العادل، وأما ثبوت المفهوم لها فهو رهن تحقق الشروط الثلاثة، فنقول:

أما الشرط الأول: فهو متحقق، إذ أن للجملة الوصفية مدلولاً التزامياً وهو: عدم وجوب إكرام غير الفقير العادل.

وأما الشرط الثاني: فهو متحقق أيضاً، إذ أن حكم المنطوق ينتفي عند انتفاء قيده، فعند انتفاء العدالة ينتفي وجوب الإكرام.

ولكن الكلام في الشرط الثالث وهو غير متحقق، بيان:

أنا قد بينا فيما سبق: الضابط الذي على أساسه نميز انتفاء طبعي الحكم عن انتفاء شخص الحكم، إذ أن الضابط هو: (رجوع القيد إن كان للحكم فالمنتفي هو طبعيّه، وإن كان رجوع القيد للموضوع فالمنتفي هو شخص الحكم) ومن الواضح: أن قيد العدالة راجع إلى موضوع الحكم وهو الفقير، فإذا انتفى هذا القيد انتفى شخص الحكم لا طبعيّه، وهذا خلف الشرط الثالث. وقد تقدّم: أن انتفاء شخص الحكم لا يعني انتفاء طبعيّه، ففي المقام: إذا لم يكن الفقير متصفاً بالعدالة فلا يُكرم بهذا الملاك، ولكن يمكن أن يكرم بملاك القرابة أو الصداقة أو غير ذلك من الملاكات الأخرى.

فالحاصل: مادام الشرط الثالث غير متحقق، فلا يتحقق المفهوم للجملة

الوصفية، ومن هنا قال الأعلام: الجملة الوصفية ليس لها مفهوم.

﴿المتن﴾

الدليل الشرعي اللفظي

البحث الثاني: حجية الظهور

إذا واجهنا دليلاً شرعياً فليس المهم أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصوري اللغوي فحسب، بل أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصديقي لنعرف ماذا 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 التصويرية 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 أساسا لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه، فنفترض دائما أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام أخذا بظهور حاله . ولأجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم " أصالة الظهور " لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي .

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنا نهتم 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 إصالة الظهور أن الصلة وثيقة جدا 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، فلكي نعرف مراد المتكلم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم .

والدليل على حجية الظهور يتكون من مقدمتين:

الأولى: إن الصحابة وأصحاب الأئمة كانت سيرتهم قائمة على

العمل بظواهر الكتاب والسنة واتخاذ الظهور أساسا لفهمهما كما هو

واضح تاريخيا من عملهم وديدهم .

الثانية: أن هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيء وهذا يدل على صحتها شرعا وإلا لردعوا عنها، وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور وهو معنى حجية الظهور شرعاً.

﴿ الشرح ﴾

حجية الظهور

انتقل الشهيد الصدر رحمته الله بعد بيان مباحث الدلالات وما يتعلق بها على مستوى هذه الدراسة، إلى المرحلة الثانية من مراحل البحث عن الدليل الشرعي اللفظي، وهي البحث عن حجية الظهور والدلالات التي سبق بيانها وذكرها.

والكلام يقع في عدة مطالب:

المطلب الأول: بيان معنى الحجية

تقدّم في أوائل هذه الأبحاث - عندما بحثنا معنى حجية القطع - أن الحجية لها معنى منطقي وآخر لغوي وثالث أصولي، والذي يهمنا في هذه الأبحاث هو المعنى الأصولي، إذ الحجية كما فصلنا فيما تقدّم: هي المنجزية والمعدرية.

المطلب الثاني: بيان المراد من الظهور

وحتى يتضح المراد من الظهور، وما هو الظهور الذي ثبت له الحجية في علم الأصول، نبين موارد البحث بدقّة حتى يصل المطلوب بسهولة، فنقول: كل جملة تنحل إلى ظهورين:

الأول: الظهور التصوري، وهذا يكون على مستوى المدلول الوضعي.

الثاني: الظهور التصديقي، وهذا يكون على مستوى المدلول التصديقي.

والظهور معناه: هو ما يُستظهر من مراد المتكلم.

وبناءً على ما تقدم: من انحلال كل جملة إلى ظهورين، نحلل جملة

(صلّ) إلى ظهورين:

الأول: تصوّر، وهذا يتحقق ببركة التبادر الذي يعني انسباق الذهن

إلى المعنى من حاق اللفظ - كما تقدّم بيانه -، والذهن وهنا ينسب إلى

معنى الوجوب من الأمر بالصلاة.

الثاني: تصديقي، وهو المراد الجدي أو التفهيمي للمتكلم، وقد تقدّم:

أن المراد التفهيمي ينشأ من ملاحظة ظهور حال المتكلم في كونه مبيناً تمام

مراده الجدي.

إذا اتضح ذلك قلنا: أن الظهور المحكوم عليه بالحجية في أبحاث علم

الأصول هو الظهور التصديقي دون الظهور التصوري.

أما اهتمام الأصوليين بالظهور التصوري فلأنه يعين الظهور التصديقي

ويحدده، فإذا أردنا استكشاف المراد الجدي للمتكلم لابد أولاً من معرفة

المدلول التصوري لكلامه، مما يعني: وجود ترابط بين الظهورين.

وجه الترابط بين الظهور التصوري والتصديقي

يتّضح وجه الترابط بقاعدة (أصالة التطابق) والتي تنص على أصالة

التطابق بين المراد الجدي والمدلول التصوري، وبعبارة أخرى: أصالة

التطابق بين مقام الإثبات (وهو المراد الجدي) ومقام الثبوت (وهو المدلول التصوري)، وتوضيح القاعدة:

أن المتكلم إذا قال: (إنسان) فالمعنى التصوري المتبادر إلى الأذهان هو الحيوان الناطق، فظاهر حاله أن مراده الجدي هو نفس المعنى المنسب إلى الذهن، إذ المتكلم الجاد لا يريد معنى يغير المعنى المنسب إلى الأذهان، وإلا لنصب قرينة لإرادة المعنى الآخر.

فإذا قال: (صلِّ) فالمعنى المتبادر من صيغة الأمر - كما تقدّم - هو الوجوب، وبمقتضى أصالة التطابق يكون مراده الجدي هو هذا المعنى التصوري للأمر، فنحكم بوجوب الصلاة، ولو أراد المتكلم الاستحباب من هذا الأمر، لنصب قرينة تبين ذلك، ولمّا لم ينصب وهو في حال الجد فيتطابق حينئذٍ مراده الجدي مع المدلول التصوري للكلام.

المطلب الثالث: مورد جريان أصالة الظهور

بعد أن أوضحنا أن مرادنا من حجية الظهور هو ثبوت المنجزية والمعذرية لما يُستظهر من كلام المتكلم على أساس تطابق مراده الجدي مع المدلول التصوري، نشرع في بيان قاعدة مهمة في أبحاث علم الأصول وهي المعروفة بـ "أصالة الظهور".

ولتوضيح القاعدة نفرّق بين حالتين:

الحالة الأولى: القطع بالمراد الجدي للمتكلم.

الحالة الثانية: الشك في المراد الجدي للمتكلم.

وأصالة الظهور إنما تجري في الحالة الثانية دون الأولى، وتوضيحه:

إذا قال المتكلم: (يحرم تناول المسكر) فنقطع بأن مراده الجدي هو الحرمة، وذلك لأن كلامه نص فيها، وفي حال القطع لا تجري أصالة الظهور.

أما عند الشك في تحديد المراد الجدي للمتكلم كأن يقول: (لا تشرب المسكر) فتجري أصالة الظهور، إذ أن هذا ليس نصاً في الحرمة بحيث لا يحتمل الخلاف، بل النهي ظاهر في الحرمة مع احتمال الخلاف، وهنا نرجع إلى أصالة التطابق بين المراد الجدي للمتكلم مع ما يتبادر إلى الذهن من معنى، فموضوع جريان أصالة الظهور هو الشك في المراد الجدي.

أسباب الشك في المراد الجدي

قد يكون الشك نتيجة احتمال نصب المتكلم للقرينة ولكن لم نطلع عليها، نظير قول المتكلم: (أكرم كل عالم) فهنا لا نقطع بأن المراد الجدي للمتكلم هو وجوب إكرام جميع العلماء بما فيهم الفاسق، لأننا نحتمل ولو بنسبة قليلة أنه نصب قرينة تضيق مراده من العلماء فتخص العدول دون الفاسق.

ومن هنا يصرح الأعلام بوجوب الفحص عن المخصصات أو المقيدات قبل الاستدلال بالعمومات أو الاطلاقات، فإذا شك الفقيه بوجودها أجرى أصالة الظهور وجريانها في مثالنا السابق بأن نحمل الكلام على ظاهره، مما يوجب إكرام عموم العلماء بما فيهم الفاسق.

المطلب الرابع: الدليل على حجية الظهور

ساق السيد الشهيد رحمته الله دليلين في هذه الحلقة على حجية الظهور، وهما: سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء، وقبل بيان كيفية إثبات السيرتين لحجية الظهور، نبيّن المراد منهما مع الفارق بينهما.

الفرق بين سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء

المُرَاد من سيرة المتشريعة: السلوك الصادر من الإنسان بما هو متديّن ومتشرّع.

والمُرَاد من سيرة العقلاء: السلوك الصادر من الإنسان بما هو أحد أفراد العقلاء.

فلاحظ اشتراك السيرتين في نقطة، وافتراقهما في أخرى، مع فارق أساس في المقام.

أما نقطة الاشتراك: فكلاهما يمثل سلوكاً وممارسة عامة، وأما نقطة الافتراق: فإن هذا السلوك إن كان مستنداً للإنسان بما هو متشرّع فهي سيرة المتشريعة، وإن كان مستنداً للإنسان بما هو عاقل فهي السيرة العقلانية.

وهناك فارق أساسي وجوهري بين السيرتين، حاصله:

أن سيرة المتشريعة لا تفتقر في إثبات حجيتها ودليليتها إلى إمضاء المعصوم عليه السلام، لأنها لما كانت سلوكاً وسيرةً بين أصحاب الأئمة عليهم السلام فإنه من البعيد جداً صدور هذا السلوك عنهم من عندياتهم دون استنادهم إلى دليل شرعي، فحتماً قد ارتكزوا على أمر شرعي صادر من المعصوم عليه السلام فقاموا بهذه الممارسة.

وبعبارة أخرى: إننا في سيرة المتشرعة نلاحظ أمرين:

الأول: كون السلوك يمثل ممارسة عامة.

الثاني: أن هذه الممارسة العامة لم تنشأ عنهم بما هم عقلاء بل بما هم متشرعة استندوا إلى دليل شرعي، ومن البعيد جداً أن يصدر عنهم هذا السلوك من غير ارتكازهم على الدليل الشرعي الصادر من المعصوم عليه السلام. فإذا أحرزنا هذه السيرة، كانت دليلاً قطعياً على الحكم الشرعي. وأما سيرة العقلاء، فعلى العكس تماماً، فهي تحتاج إلى إمضاء من المعصوم عليه السلام، لأن الناس بما هم عقلاء لا يصدر عنهم السلوك المعين بالاستناد إلى الشرع، بل هو صادر عنهم بما هم عقلاء، وهذه السيرة العقلانية تحتاج إلى إمضاء من المعصوم عليه السلام إذ ليس من المعلوم استنادها إلى مدرك شرعي.

توضيح الاستدلال بالسيرتين على حجية الظهور

بعد اتضاح الفرق الإجمالي بين السيرتين، نقرب الاستدلال بهما على حجية الظهور.

تقريب سيرة المتشرعة:

إن سيرة الأصحاب (رضوان الله عليهم) جرت على العمل بالظهورات، ولمّا كانوا في أعلى درجات التقوى والتدين والامثال للمعصوم عليه السلام، ولمّا كانوا متشرعة في سلوكهم فإنهم لا يخالفون الشرع، ولو لم يكن الظهور حجة لما جرت سيرتهم على الأخذ به.

تقريب سيرة العقلاء:

وأما العقلاء فقد جرت سيرتهم على العمل بالظهورات أيضاً، فإنهم يحملون كلام المتكلم على أقرب المعاني، فيعملون بتطابق مراد المتكلم الجدي مع المعنى المتبادر إلى الذهن، وقد كانت هذه السيرة في عصر المعصوم، فأقرها وأمضاها ولم يردع عنها، ولو كانت مخالفة للشرع لردع عنها إذ يلزم من عدم ردعه تفويت أغراض الشارع، ولما لم يردع عنها ثبتت حجيتها.

إشكال وردة:

حاصل الإشكال: لعل المعصوم عليه السلام ردع عن سيرة العقلاء القائمة في زمانه، ولكن هذا الردع لم يصلنا كما هو حال كثير من الأدلة التي اختفت وضاعت.

والجواب عنه: لو كان لبان. ومعناه: لو أن الردع صدر من المعصوم لبان لنا، وهنا تؤسس قاعدة عامة مفادها: (أن الردع ينبغي أن يكون متناسباً مع حجم المردوع عنه). .

ولما كانت هذه السيرة العقلانية سلوكاً عاماً ظاهراً قائماً بين أفراد المجتمع العقلاني، فلا يكفي الردع عنها - إن وُجد - بكلمة واحدة أو موقف واحد، بل لا بد من تواتر الردع وعلنيته لأن المردوع عنه ظاهر منتشر قائم في المجتمع.

والحال أن هذا الردع لم يصلنا رغم وصول الروايات الشريفة عن المعصوم عليه السلام في مسائل ينذر ابتلاء الناس بها، فكيف بمسألة عظيمة وهي تمثل سيرة واضحة في المجتمع العقلاني؟! .

فالحاصل: أن الحجية ثابتة للسيرة العقلانية بدليل إمضاء المعصوم عليه السلام
لها، فهو لم يردع عنها ولو ردع عنها لانكشف الردع لنا.

﴿المتن﴾

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
العامّة تحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال:
"إن المتكلم أراد ذلك المعنى"، لأن المتكلم يريد باللفظ دائما
المعنى المحدد له في النظام اللغوي العام، ويعتبر الدليل في مثل هذه
الحالة صريحا في معناه ونصا .

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 لتطبيق القاعدة عليه، ويكون
الدليل في هذه الحالة مجملا .

الثالثة: أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة وأحدها أقرب إلى
اللفظ لغويا 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: " اذهب إلى البحر في كل يوم " وأردنا أن نعرف ماذا 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 دوال أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاما متحدا مترابطا، أو حالة 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 لزاما علينا أن نفسر كلمة البحر على أساس المعنى اللغوي الأقرب تطبيقا 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 ماذا 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 نزل مترددين بين كلمة البحر وظهورها اللغوي من ناحية، وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحية أخرى، ومعنى هذا أنا نتردد بين صورتين:

إحدهما صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج والاستماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحى بها كلمة (البحر).
والآخر 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 - تكون للسياق - ككل - ظهور في الصورة الثانية ووجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة .

ويطلق على كلمة (الحديث) في هذا المثال اسم " القرينة " لأنها هي التي دلت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة (البحر) وظهورها .

وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا
يعني أن الكلام أصبح مجملا ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق
القاعدة العامة .

﴿ الشرح ﴾

تطبيقات حجية الظهور

حالات اللفظ

تقدّم في البحث السابق: أن موضوع جريان أصالة الظهور هو الشك في تحديد المراد الجدي للمتكلم، وأما في حال القطع بالمراد الجدي فلا تجري أصالة الظهور، والتفصيل أن يُقال: للفظ حالتان:

الحالة الأولى: أن لا يحتمل مدلول اللفظ أكثر من معنى، بل يكون نصاً في معنى دون احتمال الخلاف، وهذا ما يسمى بـ "النص"، نظير: يحرم، فهي نص في الحرمة، و يجب فهي نص في الوجوب.

الحالة الثانية: أن يكون مدلول اللفظ له أكثر من معنى، ويتفرع عن هذه الحالة أمران:

الأول: تكافؤ جميع المعاني التي يدل عليها اللفظ، فلا يوجد معنى أقرب إلى الذهن من الآخر، وهذا ما يُطلق عليه بـ "اللفظ المجمل".

نظير: قول المتكلم: (لا تطعم الموالي)، فكلمة (الموالي) تحمل عدة معان منها: العبد، والسيد، ولا يوجد معنى أقرب إلى الذهن من الآخر، فيصير الكلام مجملاً، ولا تجري أصالة الظهور هنا.

الثاني: وجود معنى هو أقرب إلى الذهن من بين المعاني المتعددة للفظ، وهذا ما يسمى بـ "الظاهر"، وهنا مورد جريان أصالة الظهور.

نظير قولنا: (أقيموا الصلاة)، فصيغة الأمر تستعمل في الوجوب والاستحباب، ولكن المعنى الأقرب إلى الذهن بدليل التبادر هو دلالتها على الوجوب وهو المراد الجدي للمتكلم بمقتضى أصالة التطابق كما تقدم.

السياق

كما قد تعرض السيد الصدر رحمته الله إلى أمر مهم وهو دراسة السياق لتحديد المراد الجدي، والمراد من السياق: كل ما يحوم أو يقترن بالكلام من قرائن.

والقرائن على قسمين:

القسم الأول: القرينة الحالية: وهي القرينة التي تحف بالكلام وليس منشؤها نفس اللفظ، بل منشؤها حال المتكلم والظروف التي تحيط بصدور كلامه.

أمثلة للقرائن الحالية في مقام الاستنباط

المثال الأول: الاختلاف في معنى الغنيمة في باب الخمس

فقد وقع النزاع بين الفقهاء في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^١، في تحديد موضوع وجوب الخمس بعد الاتفاق على

حكمه، فقالوا بأن موضوع وجوب الخمس هو الغنيمة، واختلفوا في تفسير معناها على قولين:

القول الأول: أن المراد من الغنيمة خصوص غنائم دار الحرب، وعليه فأرباح المكاسب وما زاد عن المؤنة لا يمكن أن يُستدل على وجوبها بهذه الآية الشريفة.

القول الثاني: أن المراد من الغنيمة مطلق الفائدة، أي: مطلق الزيادة المالية التي تدخل على الإنسان، سواء من الحرب أو عن طريق الهدايا إلى غير ذلك من الأمور.

فحصل عندنا شك في تحديد المراد الجدي للآية الشريفة، ومحل الشاهد من هذا المثال: أن بعض الفقهاء أقام قرينة حالية - ولو على نحو الاحتمال - على أن المراد من الغنيمة خصوص غنائم دار الحرب، والقرينة هي السياق الذي جاءت فيه الآية المباركة، فعندما يتأمل الفقيه سياقها يلاحظ أنه سياق حرب وجهاد، وعليه ذهب هذا الرأي الفقهي إلى تخصيص الغنيمة بغنائم الحرب نظراً لقرينة الحال آنفة الذكر.

المثال الثاني: المراد من العقود في قوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

ولا إشكال أن المراد من الآية الكريمة وجوب الوفاء بالعقد، ولكن وقع الاختلاف في المراد من العقود، فهل هي العقود الموجودة في زمن النص فقط؟ أم تشمل أيضاً العقود المستحدثة، كعقد التأمين ونحوه.

فلقائل أن يقول: أن العقود لا تشمل العقود المستحدثة، لوجود القرينة الحالية التي توجب اختصاص العقد بالموجود المتعارف في زمن النبي

الأعظم ﷺ، والقرينة الحالية هي نزول الآية المباركة من سورة المائدة في أواخر عهد النبي ﷺ، فهي ناظرة فقط إلى العقود التي كانت في عهده ﷺ.

مع ملاحظة أن الاحتمالات التي ذكرناها في هذين المثالين محل نقاش بين الفقهاء العظام، ولكننا أردنا أن نوضح معنى القرينة الحالية بهما.

القسم الثاني: القرينة اللفظية: وهي القرينة التي تحف بالكلام ومنشؤها اللفظ.

وهي على قسمين:

الأول: قرينة متصلة: وهي التي تأتي في نفس سياق الكلام وتتصل به، نظير قولنا: (رأيت أسداً يرمي)، فيرمي قرينة متصلة على أن المراد الجدي من الأسد هو الرجل الشجاع.

الثاني: قرينة منفصلة: وهي التي تأتي منفصلة عن الكلام، نظير قول الشارع (الربا حرام) ومقتضى الإطلاق أن جميع أنواع الزيادات ربا محرم، ولكن جاءنا قول آخر للشارع وهو: (لا ربا بين الوالد وولده)، فهذا القول قرينة على أن المراد الجدي الذي ثبت له الحجية ليس هو مطلق الربا.

﴿المتن﴾

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 كل فقير إلا الفساق "، فإن كلمة " كل " ظاهرة في العموم لغة، وكلمة " الفساق " تتنافى مع العموم، وحين ندرس السياق ككل نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة " كل "، بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق .

فالقرينة المتصلة هي كل ما يتصل بكلمة، فيبطل ظهورها ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه . وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى لا تجئ متصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمى " قرينة منفصلة " . ومثاله أن يقول الأمر: " أكرم كل فقير " ثم يقول في

حديث آخر بعد ساعة: " لا تكرم فساق الفقراء "، فهذا النهي لو كان متصلا بالكلام الأول لاعتبر قرينة متصلة ولكنه انفصل عنه في هذا المثال .

وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة: إن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

﴿ الشرح ﴾

القرينة المتصلة والمنفصلة

دراسة أوضاع القرينة

وهذا من المطالب الدقيقة والمهمة التي عرضها السيد الشهيد الصدر رحمته الله وفيها تفصيل دقيق نود الإشارة إليه بما يناسب مستوى هذه الحلقة، فقد قلنا: بأننا في مقام تحديد المراد الجدي لآبد من دراسة السياق بما يكتنفه من قرائن لفظية ومقامية، ثم قسمنا القرائن اللفظية إلى متصلة ومنفصلة، والذي نريد استعراضه في هذا البحث هو علاقة القرينة بذيها، إذ في ذلك تفصيل نشير إليه فيما سيأتي، مع توضيح مرادنا من القرينة وذيها بمثال يصل إلى الأذهان.

فإذا قلنا: (رأيت أسداً يرمي)، فإن القرينة هي الرمي، وذا القرينة هو الأسد، وهكذا في قولنا: (اذهب إلى البحر واستمع حديثه)، فالاستماع إلى الحديث هو القرينة، والذهاب إلى البحر هو ذو القرينة.

علاقة القرينة بذيها

أولاً: القرينة المتصلة

ومثالها: (رأيت أسداً يرمي)

لفظ الأسد (وهو ذو القرينة) له ظهوران، الأول ظهور تصوري وهو

الحيوان المفترس، والثاني ظهور تصديقي وهو المراد الجدي، والسؤال الأساس هنا: هل أن القرينة المتصلة (يرمي) تلغي الظهور التصوري أم لا تلغيه؟ وبعبارة أخرى: هل ينعقد ظهور تصوري للفظ (الأسد) أم لا ينعقد، وكذا: هل ينعقد ظهور تصديقي للفظ الأسد أو لا ينعقد، حال وجود القرينة المتصلة؟

والجواب: بيّن الأعلام أن القرينة المتصلة تبطل المراد الجدي دون الظهور التصوري، وتوضح ذلك:

أن الظهور التصوري ينشأ من الوضع ولا علاقة له بالقرينة، إذ يبقى اللفظ على معناه الموضوع له، ويتحقق الانسباق والتبادر إلى معناه الحقيقي، فلفظ الأسد موضوع للحيوان المفترس والذهن ينسب إليه بمجرد لفظه مجرداً عن القرينة الصارفة إلى معناه المجازي، بينما تبطل القرينة المتصلة المراد الجدي، فقرينة (يرمي) كشفت لنا عدم إرادة المتكلم للحيوان المفترس بل أراد الرجل الشجاع، فبطل الظهور التصديقي.

فالخلاصة: أن الظهور التصوري يبقى محفوظاً على حاله حتى مع وجود القرينة المتصلة، ولكن الذي يبطل هو المراد الجدي كما أوضحنا.

ثانياً: القرينة المنفصلة

أما القرينة المنفصلة فهي لا تبطل الظهور التصوري من باب أولى، فالظهور التصوري منعقد مع القرينة المنفصلة والمتصلة، إذ أنه لا يبطل مع القرينة مطلقاً.

ولكن الكلام في الظهور التصديقي، فهل يبطل بالقرينة المنفصلة أم لا؟

أجاب الأعلام: بأن القرينة المنفصلة لا تبطل الظهورين أصلاً، فهما منعقدان معها، إلا أنها تبطل حجية الظهور التصديقي، ويتضح هذا الكلام بأحد أمثلتها وهو تخصيص العموم.

فإذا قال المولى: (أكرم كل فقير) ثم بعد ذلك قال: (لا تكريم الفقير الفاسق)، فإن مقتضى العموم - وهو المراد الجدي للمتكلم - في القول الأول شمول وجوب الإكرام لجميع أفراد الفقراء فساقاً كانوا أم عدولاً، ولكن مقتضى القول الثاني هو التخصيص، إذ أن النهي عن إكرام الفقير الفاسق أفاد تخصيص ذلك العموم، فصار هذا المخصص قرينة على عدم شمول جميع أفراد الفقراء في حكم وجوب الإكرام.

وعليه: فالمراد الجدي للمتكلم من قوله الأول لا حجية له، إذ أن القرينة المنفصلة - وهي المخصص اللفظي - أبطلت حجيته، وبعبارة أخرى: أن الظهور التصديقي منعقد ولا تبطله القرينة المنفصلة، ولكنها تمنع انعقاد حجيته، فلا حجية له مع القرينة المنفصلة.

الخلاصة:

ونستخلص هنا نتيجة وهي: أن القرينة المتصلة تُبطل أصل انعقاد الظهور التصديقي، فمع وجودها لا ينعقد المراد الجدي للمتكلم. وأما القرينة المنفصلة فلا تبطل أصل انعقاد الظهور التصديقي بل تبطل حجيته، فلا حجية للمراد الجدي للمتكلم مع القرينة المنفصلة.

﴿المتن﴾

الدليل الشرعي اللفظي

البحث الثالث : إثبات الصدور

لكي نعمل بكلام بوصفه دليلا شرعيا لأبد من إثبات صدوره من المعصوم وذلك بأحد الطرق التالية:

(الأول) التواتر وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواة وكل خبر من هذا العدد الكبير يشكل احتمالا 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 بوجوب الخمس في المعادن مثلا . نجد أنها تشكل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظي مسبق يدل على هذا الوجوب لأن فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها: أحدهما أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلا بصورة صحيحة، والآخر أن يكون مخطئا في فتواه . وما دمنا نحتمل فيها هذين

التفسيرين معا فهي قرينة إثبات ناقصة، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعان أيضا، كبر احتمال وجود دليل لفظي يدل على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضم إلى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلا إلى الاعتقاد بوجود الدليل اللفظي وهكذا نزداد ميلا إلى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد الفقهاء بوجوب الخمس في المعادن، فإذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعا على هذه الفتوى سمي ذلك " إجماعا "، وإذا كانوا يشكلون الأكثرية فقط سمي 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 حجية هذا الظن شرعا فالأصل عدم حجيته، لأن هذا هو الأصل في كل ظن كما تقدم .

(الثالث) سيرة المتشركة، وهي السلوك العام للمتدينين في عصر المعصومين، من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلا 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 المتدين الواحد في عصر التشريع، يعتبر قرينة إثبات ناقصة على صدور بيان شرعي يقرر ذلك السلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضا الخطأ والغفلة وحتى التسامح .

فإذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر مثلا في يوم الجمعة ازدادت قوة الإثبات . وهكذا تكبر قوة الإثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة، عندما نعرف أن ذلك السلوك كان سلوكا عاما يتبعه جمهرة المتدينين في عصر التشريع، إذ يبدو من المؤكد حينئذ أن سلوك هؤلاء جميعا 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 المتدينين في عصر التشريع جميعا .

وهكذا نعرف أن السلوك العام مستند إلى بيان شرعي يدل 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 شرعا لا عقلا لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع، بل على أساس أمر الشارع باتباع 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: (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . .) فإنه يشتمل على جملة شرطية وهي تدل منطقاً على إناطة وجوب التبين بمجيء الفاسق بالنبأ وتدل مفهوماً على نفي وجوب التبين في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلا لحجيته فيستفاد من الآية الكريمة حجية خبر العادل الثقة .

ويدل على حجية خبره أيضاً أن سيرة المشرعة والعقلاء عموماً على الاتكال عليه، ونستكشف من انعقاد سيرة المشرعة على ذلك واستقرار عمل أصحاب الأئمة والرواة عليه أن حجته متلقة لهم من قبل الشارع وفقاً لما تقدم من حديث عن سيرة المشرعة، وكيفية الاستدلال بها .

﴿ الشرح ﴾

الدليل الشرعي اللفظي

إثبات صدور

بعد الفراغ من مباحث الظهور وحجته، انتقل المصنف إلى المرحلة الثالثة التي يمر بها الفقيه عند الاستنباط وهي التي يُصطلح عليها في علم الأصول بـ "إثبات الصدور" وهو مبحث لا غنى للفقيه عنه في مقام استنباط الحكم الشرعي من الدليل اللفظي، فلا بد أولاً من إثبات صدور الدليل من الشارع، بعد ذلك تثبت له الحجية.

وبعبارة أخرى: أن الحكم الشرعي يتوقف على مقدمتين، صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فهي إثبات صدور الدليل الشرعي الذي يُراد الاستدلال به من الشارع المقدس - وهو ما يصطلح عليه في كلماتهم بإثبات صغرى الصدور - ، وأما الكبرى فكل دليل شرعي صادر من الشارع المقدس حجة، والنتيجة أن هذا الدليل الذي يراد الاستدلال به حجة.

وتوجد أدلة متعددة لإثبات الصدور، عرضها السيد الصدر رحمته الله في هذه الحلقة بشكل مجمل وتفصيلها في دراسات أعلى، ونحن سنشير إلى هذه الأدلة بالمقدار المناسب في هذه الحلقات.

وسائل إثبات الصدور

وسائل إثبات صدور الدليل الشرعي على قسمين:

القسم الأول: وسائل وجدانية: وهي التي تؤدي إلى العلم والقطع بصدور الدليل من الشارع المقدس.

القسم الثاني: وسائل تعبدية: وهي التي تؤدي إلى الظن بصدور الدليل من الشارع المقدس.

وسياتي في المبحث اللاحق بيان هذين القسمين وما يندرج تحتها من الأدلة.

أ. وسائل الإثبات الوجداني

ذكر السيد الشهيد الصدر رحمته الله أدلة تدرج تحت هذا العنوان حيث عبر عنها بـ "الطرق الوجدانية" وقد أوضحنا أنها طرق قاطعة بصدور الدليل من الشارع المقدس، وهي:

الدليل الأول: التواتر

والكلام في التواتر يقع في مبحثين رئيسيين:

المبحث الأول: معنى التواتر

ثبت في محله في علم المنطق، أن مبادئ اليقينية ست: الأوليات، البديهيات، الحدسيات، الفطريات، التجريبات، والمتواترات، فنلاحظ أن المنطق الأرسطي جعل القضية المتواتر من أقسام القضايا اليقينية، وهكذا ما

نحن فيه، فقد نصّ الأعلام على أن التواتر يفيد القطع واليقين بالصدور.
وقد عُرف التواتر بأنه: إخبار جماعة كثيرة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

المبحث الثاني: منشأ إفادة اليقين من التواتر
يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: الاتجاه المنطقي الأرسطي

وهذا الاتجاه يعلل إفادة القضية المتواترة لليقين من خلال مقدمتين:
الأولى: العامل الكمي، ومن الواضح أنه ناظر إلى الكم الكثير للجماعة التي تُخبر بأمر معين.

الثاني: استحالة تكرر الصدفة، فمنشأ يقينية القضية القائلة (استحالة تواطؤ كثرة المخبرين على الكذب) هو استحالة تكرر الصدفة.

ومثاله: لو جاء مخبرٌ وأخبر عن النبي الأعظم صلوات الله عليه وآله أنه قال: (من كنت مولاه فعلي مولاه) وجاء مخبر ثان وثالث.... الخ، وأخبروا بصدور ذلك الكلام الشريف من الخاتم عليه السلام فيستحيل تواطؤهم على الكذب ونقلهم الكلام صدفةً مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد واختلافهم في التوجهات والأفكار.

الاتجاه الثاني: حساب الاحتمالات

وهذا الاتجاه يسلكه السيد الشهيد الصدر رحمته الله، حيث يُرجع سبب إفادة القضية المتواترة لليقين إلى حساب الاحتمالات المتراكمة، وتقريبه

أن يُقال:

أن المُخبر عن أمر ما تتوجه إليه احتمالية الإصابة والمخالفة، فالمُخبر قد يشتبه أو ينسى أو يكذب، فخبره يحتمل الصدق ويحتمل الكذب، إلا أن تعدد المخبرين عن واقعة وكثرة طرق النقل لها يؤدي إلى تضائل نسبة الكذب وارتفاع نسبة الصدق، ومنشأ هذا الانخفاض لنسبة الكذب والارتفاع لنسبة الصدق هو تراكم ضرب القيم الاحتمالية في نسبة الكذب، فنجري عملية رياضية حاصلها:

أنا نفترض وجود مخبر عن أمر ما، ولكننا نحتمل مطابقة إخباره للواقع، ونحتمل المخالفة أيضاً، وكلا الاحتمالين متساويين إذ نسبة المطابقة نصف، ونسبة اللا مطابقة نصف أيضاً، ثم يأتينا مخبر آخر بنفس الخبر فنجري عليه الكلام السابق في المخبر الأول، بعد ذلك نقوم بعملية ضرب قيمة كل نسبة في جانب الكذب، فنحصل على نتيجة وهي: ضرب النصف بالنصف يعطي ربعاً، فلاحظنا تضائل نسبة الكذب من النصف إلى الربع، فكيف إذا كثر عدد المخبرين؟ فنعطي كل واحد منهما نسبة واحد على مئة باحتمال الاشتباه، وبعد ضرب جميع نسب المخبرين تكون نسبة احتمال مخالفة الواقع ضعيفة جداً، لا يعطي الذهن لها قيمة.

وينبغي التنبيه على أمر في المقام، وهو: أن هذا الضرب لا يكون عشوائياً، بل هو خاضع لشروط لا مجال لذكرها على مستوى هذه الدراسة، بل نتناولها في دراسات أعلى، فبعضها مذكور في الحلقة الثانية، والبعض الآخر مذكور في الحلقة الثالثة.

فالحاصل: أن التواتر أفاد القطع من خلال مبدأ حساب الاحتمالات،
وتقدّم في الأبحاث السابقة أن القطع حجة - وأن حجته ذاتية -، فيكون
التواتر حجة.

سبب العدول عن الاتجاه الأرسطي

عدل السيد الصدر رحمته الله عن الاتجاه الأرسطي إلى حساب الاحتمالات،
بعد أن أشكل عليه بإشكال الدور، وبيانه:

أن الاتجاه الأرسطي علل إفادة التواتر لليقين من خلال مقدمة وهي
استحالة تكرار الصدفة، وقد أثبتوا هذه الاستحالة بدليل التجربة، فوجد
عندنا أمران:

الأول: استحالة تكرار الصدفة بدليل التجربة.

الثاني: يقينية التجربة لاستحالة تكرار الصدفة، فالنتيجة التي تخرج من
المختبر التجريبي تتكرر دائماً، وهذا ليس ناشئاً عن الصدفة؛ بل عن اليقين
لاستحالة تكرار الصدفة.

وهذا دور صريح، ولهذا عدل السيد الصدر رحمته الله من هذا الاتجاه إلى
الاتجاه آنف الذكر، وعبر عنه باليقين الموضوعي.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاتجاه الذي عدل إليه السيد رحمته الله لا يشترط
العامل الكمي بالتواتر، إذ أن إفادة التواتر لليقين ليست خاضعة لعدد معيّن،
فقد يتحقق التواتر اليقين من خلال عشرة أشخاص، ولا يتحقق من خلال
مئة شخص، لأن هذا الاتجاه يشترط أمرين:

الأمر الأول: نوع القضية المنقولة.

الأمر الثاني: نوعية المُخبر.

مثال الأمر الأول:

لو جاء مئة شخص في فصل الصيف - حيث تبلغ درجة الحرارة خمسين درجة مئوية - وأخبروا بسقوط الثلج في مثل هذا الجو، فإن احتمال الصدق إن لم يكن منعماً فإنه ضئيل جداً.

ولكن لو جاء عشرة أشخاص في فصل الشتاء، وأخبروا بسقوط الثلج فيه، فإن نسبة اليقين والصدق تكون أكبر.

فلاحظ: أن لغرابة القضية الأولى مدخلاً في تكذيبها، ولمألوفية القضية الثانية مدخلاً في تصديقها وارتفاع نسبة الصدق فيها.

مثال الأمر الثاني:

لو جاء أشخاصٌ يعشقون أمير المؤمنين عليه السلام ويوالونه فنقلوا فضيلة عن النبي الأعظم صلوات الله عليه وآله في حقه، فإن نسبة صدق النقل ليست كما إذا جاء الناصب والمعادي لأمر المؤمنين عليه السلام ونقلها، فإن نقل المخالف والناصب قرينة قطعية على فضيلته، إذ أن منتهى هم المخالف والناصب هو طمس فضائل أمير المؤمنين عليه السلام.

الدليل الثاني: الإجماع

وهذا الدليل الذي أشار إليه السيد الصدر رحمته الله يعتبر من الأدلة الدقيقة، والذي يتبع الكتب الفقهية يجد أن بعضاً من الأحكام محل إجماع بين الأعلام، وبعضها يُدعى فيها الإجماع، ولكن الإدعاء فيه نظر ومحل مناقشة

وأخذ ورد بين الفقهاء، وحتى نعرف مقصودهم من هذا الدليل الذي يتردد في الكتب الفقهية، نشير إلى مطالب متعددة.

المطلب الأول: الإجماع لغةً واصطلاحاً

الإجماع في اللغة يأتي بمعنى الاتفاق، فيقال أجمع القوم على أمر، أي: اتفقوا عليه، وأخرى يأتي بمعنى العزم، فيقال أجمعوا أمركم، أي: اعزموا عليه.

واصطلاحاً: الاتفاق على قول الشارع.

ولكن اختلف في جهة الاتفاق، ف قيل: أن المراد اتفاق الصحابة، وقيل: اتفاق الأمة، وقال بعضهم: اتفاق أهل الحل والعقد، وقيل أيضاً: اتفاق المذهب الواحد، وبعضهم قال: اتفاق الفقهاء على الحكم الشرعي. وكيفما كان، فإنهم لم يعطوا ضابطاً دقيقاً للإجماع، ووُجد اتجاهان في إفادة الإجماع لليقين، وهو ما سنبحثه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الاتجاهان في الإجماع

الاتجاه الأول:

ينص هذا الاتجاه على أن الإجماع له قيمة موضوعية ذاتية، بحيث أن الإجماع بما هو مصدر لإثبات الحكم الشرعي.

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بجملة من الأدلة، أبرزها: الحديث المشهور عندهم: (لا تجتمع أمتي على ضلال).

ويرد عليه:

أولاً: أن هذا الحديث بكل طرقه ضعيف سنداً.

ثانياً: أنه من حيث الدلالة لا يدل على المطلوب، فإن الفقهاء لو اجتمعوا على حرمة شرب العصير، وكان اجتماعهم مخالفاً للواقع، فإن هذا لا يعد ضلالاً بل يُعد خطأ، إذ الضلال يُعد انحرافاً عن جادة العقيدة الحقّة ولا ربط له بالأحكام الشرعية الفرعية.

الاتجاه الثاني:

وهو الذي يذهب إليه أصحابنا (رضوان الله عليهم)، فقد نصوا على أن الإجماع ليس له قيمة موضوعية ذاتية، بل قيمته تنشأ باعتبار كشفه عن المدرك والمرتكز الشرعي، فليس القيمة للإجماع بما هو هو، بل بما هو كاشف للحكم الشرعي، فالقيمة للمُنْكَشَف لا للكاشف، وعليه فالإجماع لا يكون دليلاً شرعياً بل هو كاشف عن الدليل الشرعي أو مرتكزه.

بيان مسلك الأصحاب في الإجماع

نصّ الأصحاب (تقدست أسرارهم) على أن الفقهاء إذا أجمعوا على مسألة معيّنة وكانوا قريبين من عصر النص، فإن قربهم هذا يجعلنا نستبعد أنهم أفتوا اجتهداً أو هوى، مع وجود احتمال المخالفة للواقع، ولكنه ضعيف جداً لا يعتني به العقل ولا العقلاء، وعليه إذا أجرينا مسلك تراكم الاحتمالات كما أجريناه في التواتر فإن النتيجة هنا كالنتيجة هناك، فيكون إجماع الفقهاء وليد مدرك شرعي وهو يفيد اليقين بالحكم.

المطلب الثالث: تنبيه في المقام

وهذا تنبيه مهم، والمتبع للكتب الفقهية والاستدلالية يُلاحظ مناقشة الأعلام لكثير من دعاوى الإجماع بهذا المطلب، وهو أن الإجماع الذي يتصف بالحجية عندنا هو الإجماع الذي لا يستند إلى رواية، وأما إذا علمنا استناد الإجماع إلى رواية فهذا يكون إجماعاً مدركياً، وكذا إذا احتملنا استناده إلى الرواية فيكون إجماعاً محتمل المدركة، وكلاهما لا يتصفان بالحجية، والطريق لتشخيص ذلك تتبع الفقيه ومقدار احاطته و دقته.

الدليل الثالث: الشهرة

الشهرة لغةً تستبطن معنى الوضوح والذیوع، فيقال: شهر سيفه، أي ذاع، والأمـر مشهور أي واضح، ولكن الأعلام لم يكتفوا ببيان المعنى اللغوي فقط، بل بحثوا الشهرة بحثاً مفصلاً في علم الأصول سنعرض له بشيء من الإجمال على مستوى هذه الحلقة، إذ أنهم (رحمهم الله) قسّموها إلى ثلاثة أقسام.

أقسام الشهرة:

تنقسم الشهرة في علم الأصول إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الشهرة الروائية

ويُراد بها: كثرة نقل الرواية على لسان الرواة والمحدثين.

ومورد هذه الشهرة هو مبحث التعارض، إذ يمكن الاستفادة منها في

ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، كما إذا جاءت روايتان صحيحتان، تدل

أحدهما على الوجوب، والأخرى تدل على الحرمة، فبناءً على مسلك الترجيح تجري الشهرة الروائية لتكون مرجحة لأحد الخبرين إذا كان يتصف بالشهرة دون الخبر الآخر.

ومدرك هذا الترجيح: مرفوعة زرارة في سؤاله للإمام الباقر عليه السلام قال: «قلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟ فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر»^(١).

الثاني: الشهرة العملية

وهي اشتهار الرواية من حيث إفتاء الفقهاء على طبقها والعمل بها. ومورد هذه الشهرة هو بحث الجبر والكسر في علم الرجال، فهناك مبنى لدى بعض الرجالين يجري في الرواية الصحيحة والضعيفة: فأما جريانه في الرواية الضعيفة: فإن الرواية إذا كانت ضعيفة سنداً، وعمل بها المشهور رغم ضعف سندها، فإن عملهم جابر لضعفها. وأما جريانه في الروايات الصحيحة: فإذا أعرض المشهور عن رواية حتى مع كونها صحيحة، فإن إعراضهم كاسر لصحتها. وهذا معنى ما يُقال في كلماتهم: من أن الشهرة جابرة وكاسرة.

الثالث: الشهرة الفتوائية

ويُراد بها: اشتهار الفتوى بين الأعلام والفقهاء.

مراد الأعلام من الشهرة في الأبحاث الأصولية.

بعد أن اتضحت أقسام الشهرة، نقول: عندما يُقال بوجود شهرة بين الأصحاب، فالمراد خصوص الشهرة الفتوائية دون الروائية والعملية، فإذا حصل اتفاق أغلب الفقهاء على فتوى، فإن هذه الشهرة تكون طريقاً لاستكشاف المدرك الشرعي وفقاً لتطبيق مبدأ حساب الاحتمالات المتقدم بيانه.

الفرق بين الإجماع والشهرة

اتضح مما تقدم: أن الاجماع فيه حيثة الاتفاق والإطباق من جميع الفقهاء على الفتوى المعنية، بينما تشتمل الشهرة على حيثة الإطباق من معظم وأغلب الفقهاء على الفتوى دون الجميع.

الدليل الرابع والخامس: سيرة المتشرعة و سيرة العقلاء

تقدم أن سيرة المتشرعة هي سلوك الجماعة بما هم متشرعة، وهي لا تحتاج إلى إمضاء المعصوم فهي بنفسها تكشف عن المدرك الشرعي، بخلاف سيرة العقلاء التي تعني سلوك جماعة بما هم عقلاء، ولا تثبت حجية سيرة العقلاء إلا بمعاصرتها للمعصوم وإمضائه لها.

كيفية كشف سيرة المتشرعة عن الحكم الشرعي

والكلام هو الكلام في مبحثي الإجماع والشهرة، فإننا نجري هاهنا حساب الاحتمالات، وتوضيحه: أن الصحابي الذي عاصر المعصوم عليه السلام وسار على فعل معين يُحتمل في حقه احتمالان، أحدهما استناده إلى مدرك

شرعي والآخر عدم الاستناد إليه، ثم جاء صحابي آخر وسار على نفس الفعل، وهكذا الثالث والرابع والخامس، فإن سلوك هذه الجماعة لهذا الفعل المعين يقوِّي نسبة استنادهم إلى المدرك حتى نصل إلى حد القطع بذلك.

ضابط التفريق بين سيرة المشرعة والعقلاء

إنَّ الضابط في التفريق بين السيرتين هو ملاحظة متعلّق السلوك، فإن تعلّق السلوك بما يكشف عن التشريع (كما إذا مسح أغلب المتدينين ظاهر أقدامهم) فهو سلوك مشرّعي، وإن تعلّق السلوك بما يكشف عن طبيعة العقلاء (كترتيب الأثر على خبر الثقة) فهو سلوك عقلائي.

نقطة الاشتراك والافتراق بين الإجماع وسيرة المشرّعة

أما الاشتراك فكلّ الدليلين كاشفان عن المدرك الشرعي، ويفترقان في كون الإجماع اتفاق على الفتوى، وكون السيرة سلوكاً عاماً.

ب. وسائل الإثبات التعبدي

تقدّم: أن المراد من وسيلة الإثبات التعبدي هي الوسيلة التي تؤدي إلى الظن بالحكم الشرعي، ونحن في هذا المطلب نذكر نموذجاً بارزاً في الأبحاث الأصولية لوسيلة الإثبات التعبدي، ولكن قبل الإشارة إلى النموذج وبيان الكلام فيه بمستوى هذه الحلقة، لابد من تأسيس أصل مفاده: أن الأصل في وسائل الإثبات التعبدي عدم الحجية، إلا إذا قام الدليل القطعي على حجيتها.

فبعض الفرق جعلت القياس وسيلة لإثبات الحكم الشرعي مع وضوح

كونه لا يؤدي إلى القطع بالحكم بل إلى الظن، وهنا مجرى الأصل الذي أسسناه، فالأصل في القياس عدم الحجية، إلا إذا قام الدليل القطعي على حجيته، والواقع أن الدليل المثبت لحجية القياس مفقود، بل قام الدليل على سلب الحجية عنه، للروايات الناهية عن العمل به.

خبر الواحد

خبر الواحد من أبرز وسائل الإثبات التعبدية، حيث أنه يؤدي إلى الظن بالحكم لا إلى العلم والقطع به، والكلام في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: المراد من خبر الواحد

ويُراد به: كل خبر لا يفيد القطع، وهذا يدفع ما قد يخطر على أذهان البعض من سماع هذا المفهوم، إذ قد يُتصور أن المراد بخبر الواحد هو ما ينقله شخص واحد، وهذا ليس هو المقصود ههنا؛ بل كل خبر لا يفيد القطع سواء نقله واحد أو أكثر، يسمى بـ «خبر آحاد».

النقطة الثانية: حجية خبر الواحد

وقع الكلام بين الأعلام رحمهم الله في إمكان التعبد بخبر الواحد وثبوت الحجية له، فذهب المشهور إلى حجيته ومعناها: التعبد بالعمل به.

النقطة الثالثة: أدلة حجية خبر الواحد

وقبل الشروع في بيان الأدلة، نشير إلى مطلب مهم وهو عدم صحة الاستدلال بخبر الواحد على حجية خبر الواحد، وإلا دار الأمر أو تسلسل،

بل لابد وأن يكون الدليل على إثبات الحجية لخبر الواحد دليلاً قطعياً، ومن هنا استدل الأعلام بجملة من الأدلة، ذكر الشهيد الصدر رحمته الله منها ثلاثة في هذه الحلقة.

الدليل الأول: القرآن الكريم

والكلام في القرآن الكريم لا يكون من حيث صدوره إذ أن القرآن مسلّم وقطعي الصدور بلا إشكال، بل يكون الكلام في المبحث الدلالي وتعيين المراد من هذه الآيات الشريفة وتطبيقه في المقام.

وقد استدل الأعلام بآية النبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)، وتقريب استدلالهم:

أن الآية عبارة عن جملة شرطية، تشتمل على شرط وجزاء، وقد تقدّم: أن كل جملة شرطية لها مفهوم ومنطوق.

أما منطوقها: وجوب التبين من خبر الفاسق، فطبيعي الحكم معلق على خبر الفاسق، وأما مفهومها: عدم وجوب التبين من خبر العادل والثقة (غير الفاسق)، ولا معنى لنفي وجوب التبين إلا لكون خبر الواحد الثقة حجة. فالحاصل: إذا لم يكن خبر فاسق - ثقة - فلا يجب التبين، الكاشف عن حجتيه.

الدليل الثاني: سيرة المتشرعة

ويقرر هذا الدليل: أن سلوك المتدينين في عصر المعصوم عليه السلام هو الأخذ بخبر الواحد الثقة وترتيب الأثر عليه والعمل به، والمتتبع لسيرتهم يستكشف ذلك بوضوح، وهذه السيرة وليدة الحجة الشرعية .

الدليل الثالث: سيرة العقلاء

المجتمع العقلاني قد تبانى وتسالم على الأخذ بخبر الثقة الواحد وترتيب الأثر عليه، وقد قلنا في الأبحاث السابقة: أن حجية السيرة العقلانية تثبت بأمرين، الأول معاصرتها لزمن المعصوم عليه السلام ، والثاني إمضاء المعصوم لها وعدم ردعه عنها، وكلاهما متحقق، فإن العقلاء قد تسالموا على العمل بخبر الثقة الواحد بمرأى المعصوم ولم يرد منه نهى أو ردع، ولو كان لبأن، ولا بد من استدكار ما تقدم: ضرورة تناسب الردع مع حجم السيرة .

﴿المتن﴾

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 دل على جوازه، وأن تركه، دل على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله تعالى دلّ على المطلوبة، 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 توضأ إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأخرى يكون نوعياً كالسيرة العقلانية، 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 نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم أو خبر الثقة أو باعتبار الحيازة سببا لتملك المباحات الأولية، والسيرة العقلانية بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشريعة التي تقدم أنها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإن سيرة المتشريعة بما هم كذلك تكون عادة وليدة البيان الشرعي، ولهذا تعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلة .

وأما السيرة العقلانية فمردها كما عرفنا إلى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين، لا كنتيجة لبيان شرعي بل نتيجة العوامل والمؤثرات الأخرى التي تتكيف وفقا لها ميول العقلاء وتصرفاتهم، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلانية على نطاق المتدينين خاصة، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل .

وبهذا يتضح أن السيرة العقلانية لا تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلة، وإنما تدل 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 حجية الظهور بالسيرة العقلائية، إضافة إلى استدلالنا سابقا عليها بسيرة المشرعة المعاصرين للرسول والأئمة عليهم السلام.

﴿ الشرح ﴾

الدليل الشرعي غير اللفظي

تقدّم في الأبحاث السابقة: أن الدليل المحرز ينقسم إلى دليل شرعي ودليل عقلي، والدليل الشرعي ينقسم إلى لفظي وغير لفظي، وبعد الفراغ من الأبحاث المرتبطة بالدليل اللفظي انتقل كلام السيد الصدر رحمته الله إلى الأدلة غير اللفظية، وهي التي لا تكون من سنخ الكلام والألفاظ، ويُستنبط منها الحكم الشرعي.

وكلامنا يقع في محورين:

المحور الأول: مصاديق الأدلة الشرعية غير اللفظية

ذكر السيد الشهيد رحمته الله أربعة أدلة غير لفظية، وهي التي يعبر عنها بالأدلة اللبّية:

الدليل الأول: فعل المعصوم عليه السلام

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مقدار دلالة الفعل على الحكم الشرعي

وهنا صورتان:

الصورة الأولى: الإتيان بالفعل، فالمعصوم إذا أتى بفعل معين - كإتيانه بالوضوء بطريقة معينة - هل أن فعله عليه السلام يدل على وجوب الفعل

أو استحبابه؟

الصورة الثانية: ترك الفعل، فإذا ترك المعصوم عليه السلام فعلاً معيناً، فهل أن مقدار دلالة الترك هو الحرمة أو الكراهة؟

وعلى كل حال، فهذا البحث له ارتباط بمبحث سعة وإطلاق وعموم عصمة المعصوم عليه السلام، بمعنى: هل أن الإمام معصوم عن المحرم فقط؟ أو أن دائرة العصمة تشمل عدم ترك المستحبات وعدم الإتيان بالمكروهات؟ ونحن لا نريد أن نخوض في تفاصيل هذا المبحث الكلامي إذ المسألة محل نقاش بين الأعلام، ولكن القدر المتيقن مما أجمع عليه أعلامنا أن فعل المعصوم قطعاً يدل على نفي الحرمة، وتركه قطعاً يدل على نفي الوجوب، فمقتضى العصمة هو عدم الإتيان بالمحرمات وعدم ترك الواجبات. وتوجد عندنا دلالة متيقنة أخرى وهي أن الفعل إذا جاء به المعصوم عليه السلام على وجه القربة، كشف ذلك عن كونه أمراً عبادياً.

المطلب الثاني: طرق إسناد الفعل إلى المعصوم عليه السلام

ونحن نثبت صدور الفعل من المعصوم عليه السلام إما بالاستناد إلى الدليل الوجداني كالتواتر، وإما بالاستناد إلى الدليل التعبدى كخبر الواحد الثقة.

الدليل الثاني: تقرير المعصوم عليه السلام

والمراد من تقرير المعصوم عليه السلام: سكوته عن فعل يواجهه ويراه.

ولهذا السكوت صورتان:

الصورة الأولى: السكوت عن فعل شخصي يواجهه، كأن يتوضأ شخص

أمامه بهيئة معينة ويسكت عليه عنه، فهنا يُستفاد من سكوته إمضاؤه لهذا الفعل.

وقد يواجه المعصوم عليه موقفاً لا يرتضيه فيردع عنه، كما إذا مسح شخص في الوضوء منكوساً أمامه عليه فقال له: لا تمسح منكوساً، فإن هذا لا يسمى تقريراً، بل هو دليل شرعي لفظي، إذ التقرير هو سكوته عن النكس.

الصورة الثانية: السكوت عن فعل عام، كما إذا كان المجتمع العقلاني يقدم قول الأعم على العالم، أو يرتب الأثر على الظهورات، أو يعمل بخبر الثقة ويأخذ به، وكان هذا السلوك العقلاني العام بمرأى ومسمع المعصوم عليه مع سكوته عنه.

والصورتان السابقتان دليلان على الحكم الشرعي، فالسكوت بصورتيه يسمى في علم الأصول تقريراً، وهو من الأدلة الشرعية غير اللفظية.

وجه دلالة التقرير على الحكم الشرعي

والوجه ظاهر فإن وظيفة المعصوم عليه هي الحفاظ على أغراض الشارع المقدسة وعدم تفويتها، فلو لم تكن التصرفات مرضية عنده، لنبه على ذلك وردع عنها، وإلا لزم من عدم الردع تفويت الغرض، وهو محال على المعصوم الحكيم.

الدليل الثالث والرابع: سيرة العقلاء وسيرة المشرعة

وقد تقدّم بيانهما في الأبحاث السابقة، وفي هذا البحث نوجز الفرق

بينهما:

الفرق الأول: بلحاظ منشأ السيرتين: فالسيرة العقلانية منشأ تكونها هو الميل العقلاني ولا دخل للشارع فيها، أما سيرة المشرعة فهي ناشئة عن البيان الشرعي المتلقى من قبل الشارع.

الفرق الثاني: بلحاظ استفادة الحجية من السيرتين: فحجية السيرة العقلانية حجية إمضائية بمعنى: أنها لا تكون مورداً لاستفادة الحكم الشرعي إلا إذا كانت ممضاة من المعصوم عليه السلام، أما سيرة المشرعة فهي غنية عن الإمضاء، لأنها وليدة البيان الشرعي.

الفرق الثالث: بلحاظ الكاشفية: أن سيرة المشرعة تكشف عن البيان الشرعي كشفاً إنشائياً^(١)، بخلاف السيرة العقلانية فهي وليدة الطبع العقلاني.

الفرق الرابع: بلحاظ المكونات: أن السيرة العقلانية تتقوم بعنصرين: الأول المعاصرة للمعصوم عليه السلام، والثاني الإمضاء، أما سيرة المشرعة فتقوم بالمعاصرة فقط.

١- توضيح ذلك: تقرر في علم المنطق: أنّ الكشف الإنشائي عبارة عن الانتقال من المعلول الى العلة؛ كالانتقال من وجود الدخان للتدليل على وجود النار، و عليه: سيرة المشرعة (معلول) تكشف عن البيان الشرعي (علة).

حجية السيرة العقلائية وسيرة المشرعة في عصر الغيبة

المراد من المعاصرة في السيرة العقلائية كونها بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام ، وأما المعاصرة في السيرة المشرعية فلأنها وليدة بيان شرعي، وحينئذ لا يكون متحققاً إلا بوجود المعصوم عليه السلام ظاهراً حتى يتلقى البيان منه، ومن الواضح أن هذين الأمرين لا يمكن أن يكونا في عصر غيبة المعصوم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وأما السيرتان اللتان ثبتت حجيتهما في عصر المعصومين السابقين عليهم السلام فهما اللتان يمكن الاستناد إليهما والإفتاء على أساسهما؛ لثبوت حجيتهما.

نكتة دقيقة في مبحث السيرة العقلائية

عندما نحلل السيرة العقلائية، نجد أنها مركبة من أمرين:

الأمر الأول: السلوك النوعي العام.

الأمر الثاني: منشأ السلوك وسببه.

وهنا سؤالان دقيقان:

السؤال الأول: هل أن معنى إمضاء المعصوم عليه السلام للسيرة العقلائية يعني:

إمضاؤه لنفس السلوك بما هو أم إمضاؤه النكتة التي يترشح عنها السلوك؟

والفرق بينهما دقيق، فإمضاء السلوك يعني: الاقتصار فقط على القدر

المتيقن منه في هذا المورد، وأما إمضاء النكتة فيعني: إمكان تعميمه على

المواقف الأخرى المشتركة معها في نفس النكتة.

السؤال الثاني: هل أن ثبوت الحجية للسيرة العقلائية يكون بإحراز

الإمضاء من المعصوم عليه السلام ؟ أم أن الحجية لهذه السيرة منوطة بإحراز عدم

الردع وليس بالضرورة أن نحرز الإمضاء؟

هذان سؤالان دقيقان ووقع الكلام بين الأعلام فيهما وتترتب عليهما آثار مهمة جداً في مجال الاستنباط، والكلام فيهما موكول إلى دراسات أعلى.

المحور الثاني: فائدة أصولية مهمة

وهذه فائدة ينبغي الإشارة إليها، وهي تتعلق بالإطلاق والتقييد.
فالإطلاق والتقييد مرة يكون بالأدلة اللفظية، كما إذا شككنا في المراد من العقد في قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، هل يشمل خصوص عقد البيع أم مطلق العقود؟

فإننا نجري أصالة الإطلاق عند الشك، ونثبت الإطلاق بقريضة الحكمة.
أما في الأدلة الشرعية غير اللفظية فلا يمكن التمسك بالإطلاق، كما إذا قام الإجماع على وجوب إكرام العلماء، وشك هل أن الإجماع يشمل كل العلماء أم خصوص العادل؟

فنقول: الإجماع ليس دليلاً لسانياً حتى نجري فيه الأصول اللفظية كأصالة الإطلاق، بل هو دليل لبي، وفي الأدلة اللبية تقتصر على القدر المتيقن منها، وهذا الكلام يشمل فعل المعصوم عليه السلام وتقريره أيضاً، فهي أدلة لبية يُقتصر فيها على القدر المتيقن من الفعل أو التقرير، ولا إطلاق لها.

﴿المتن﴾

الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك مثلاً علاقة التضاد 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 وحركت 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 :

" حركت يدي فتحرك المفتاح " فالفاء هنا تدل على تأخر حركة

المفتاح عن حركة اليد، مع إنها وقعا في زمان واحد . فهناك إذن تأخر لا يمت 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: " تحركت يدي فتحرك 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 نظرا 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 نظرا إلى استحالة الانفكاك بينهما .

وعن طريق علاقة التقدم والتأخر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم، لأن ذلك يناقض كونه متأخرا، 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 يُدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك مثلا 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 أيضا .

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 لان تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وفيما يلي نماذج من هذه العلاقات :

تقسيم المبحث

توجد في العالم التشريعي أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام - أي بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر - ، وقسم ثانٍ 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 فيما يلي .

﴿ الشرح ﴾

الدليل العقلي

عقد السيد الصدر رحمته الله بعد انتهائه من الأبحاث المرتبطة بالدليل الشرعي - حيث بحثه بقسميه اللفظي واللبّي - بحثاً جديداً يرتبط بالقسم الثاني من الأدلة المحرزة وهي الأدلة العقلية، وسيكون كلامنا ضمن ثلاثة محاور:

المحور الأول: دراسة العلاقات العقلية

وهذا المحور ينحل إلى أمرين:

الأمر الأول: بيان العلاقات العقلية على صعيد عالم التكوين

توجد ثلاث علاقات يدركها العقل - تسمى بالمدركات العقلية - نعرضها بإيجاز ومن أراد التفصيل فليرجع إلى الأبحاث المنطقية.

العلاقة الأولى: علاقة التضاد

وحكم الضدين هو استحالة اجتماعهما على موضوع واحد، كامتناع اجتماع السواد والبياض على شيء واحد.

العلاقة الثانية: علاقة التلازم بين العلة والمعلول

وحكمها: استحالة تخلف المعلول عن علته، فإذا تحققت العلة وجب أن يتحقق المعلول، كما في النار والحرارة، فوجود النار يستلزم ضرورة

وجود الحرارة.

العلاقة الثالثة: علاقة التقدّم والتأخر

وحكمها: استحالة وجود المتأخر قبل المتقدم، وهو ما يُعرف بالسبق الرتبي والمُراد منه: إذا وُجد أمران يتعاصران زماناً مع كون أحدهما علة للآخر فتتقدّم العلة ويتأخر المعلول رتبةً، نظير: تحريك المفتاح باليد، فزمان حركة اليد هو ذاته زمان حركة المفتاح، ولكن لما كانت حركة اليد سبباً لحركة المفتاح، فإنها تتقدّم رتبةً على حركة المفتاح.

الأمر الثاني: بيان العلاقات العقلية على صعيد عالم التشريع

بعد أن بيّن السيد الصدر رحمته الله العلاقات العقلية على الصعيد التكويني، قرر أن العقل استطاع أن يوظف هذه العلاقات العقلية في مجال التشريع كما وظفها في مجال التكوين، ونحن في هذا المبحث نبين هذا التوظيف بشكل مجمل ونترك التوسّع للأبحاث القادمة.

توظيف علاقة التضاد

من الواضح أنّ بين الوجوب والحرمة تضاداً، فإذا ثبت وجوب الشيء انتفت حرمة؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد، فالانتفاء استفيد واستنبط من قضية علاقة عقلية وهي التضاد، وعليه: ثبوت الوجوب للصلاة يستلزم نفي الحرمة عنها.

توظيف علاقة التلازم بين السبب والمسبب

كأن يُقال: بين الزوال ووجوب صلاة الظهر علاقة سببية، فالزوال علة لفعلية وجوب صلاة الظهر، وعليه فلا يتحقق وجوب صلاة الظهر إلا إذا تحقق الزوال، لاستحالة تخلف المسبب (الوجوب) عن سببه (الزوال).

توظيف علاقة التقدّم والتأخر

كالاستطاعة بالنسبة لفعلية وجوب الحج، فإنها بمقتضى وقوعها في مرتبة العلة تكون متقدمة رتبة على وجوب الحج الواقع في مرتبة المعلول.

المحور الثاني: ماهية الدليل العقلي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المراد من الدليل العقلي

ويُراد منه: كل قضية عقلية يُستفاد منها إثبات أو نفي حكم شرعي.

وفي هذا التعريف قيدان ينبغي توضيحهما:

القيد الأول: كون القضية عقلية، وبهذا تخرج الأدلة الشرعية بقسميها اللفظية وغير اللفظية.

القيد الثاني: استفادة ثبوت أو نفي حكم شرعي، وبهذا تخرج القضايا العقلية التي لا يُستفاد منها ذلك، كاستحالة الدور أو التسلسل، أو القاعدة القائلة: بأن كل حادث زمني مسبوق بمادة تحمل قوة وجوده، إلى غير ذلك من القضايا.

فالدليل العقلي عند الأصوليين ينبغي أن يتوفر فيه القيدان السابقان، كما هو الملاحظ في القضايا الثلاث المتقدمة، وكالقضية العقلية القائلة بوجوب المقدمة لوجوب ذیها، والتي يُمكن الاستفادة منها لاستنباط وجوب الوضوء باعتبار مقدميته للصلاة.

وكالقضية العقلية التي تنص على استحالة التكليف بغير المقدور، وسيأتي توظيف ذلك لاحقاً.

المطلب الثاني: تنبيهان في المقام:

التنبيه الأول: أصناف القضايا العقلية التي يُستفاد منها الحكم

الشرعي:

الصنف الأول: المستقلات العقلية

وهي القضايا العقلية التي يُستفاد منها الحكم الشرعي بنفسها دون حاجتها إلى انضمام مقدمة شرعية لها.

مثل: قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، ومفاد القاعدة: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، كأن يُقال: العقل يُدرك قبح الظلم، وبمقتضى الملازمة بين حكم العقل والشرع نقول بحرمة الظلم شرعاً.

الصنف الثاني: غير المستقلات العقلية

وهي القضايا العقلية التي يُستفاد منها الحكم الشرعي بضميمة مقدمة

شرعية لها.

مثل قاعدة وجوب المقدمة لوجوب ذیها، و يُمكن الاستفادة وجوب

الوضوء باعتبار مقدمته للصلاة من هذه القاعدة، ولكن الاستفادة تأتي التمامية إلا بانضمام المقدمة الشرعية لها، كانضمام المقدمة الناصة على وجوب الصلاة، وبعبارة أخرى: لا بد أولاً من إثبات وجوب الصلاة بالدليل الشرعي، ثم نجري قاعدة: اذا وجب الشيء (الصلاة) وجبت مقدمته (الوضوء)

التنبيه الثاني: توقف الدليل العقلي على مقدمتين

الدليل العقلي المراد استفادة الحكم الشرعي منه يتوقف على مقدمتين: صغرى وكبرى:

أما الصغرى: فهي نفس القضية العقلية، كاستحالة التكليف بغير المقدور أو وجوب المقدمة لوجوب ذيلها أو غيرها من القضايا.
وأما الكبرى: فهي كل ما حكم به العقل فهو حجة.

المحور الثالث: أقسام العلاقات في العالم التشريعي

بعد ذلك شرع السيد الصدر رحمته الله بتقسيم العلاقات في العالم التشريعي وعنوانه بـ "تقسيم البحث"، ليعطي تصوّراً إجمالياً للمطالب قبل الخوض بتفاصيلها، فقرر وجود أقسام من العلاقات في العالم التشريعي، وهي:

القسم الأول: العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

كالعلاقة بين الوجوب والحرمة، وهي التضاد.

الثاني: العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

مثل: العلاقة القائمة بين وجوب الحج والاستطاعة، فالاستطاعة هي الموضوع ، ووجوب الحج هو الحكم.

الثالث: العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

مثل: العلاقة القائمة بين الوجوب والصلاة، فالوجوب حكم، والصلاة متعلق الحكم.

الرابع: العلاقات القائمة بين الحكم ومقدماته

مثل: العلاقة القائمة بين وجوب الصلاة والوضوء.

الخامس: العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

مثل: وجوب الصلاة، فإن هذا الحكم ينحل إلى مجموعة من الوجوبات، كوجوب الركوع والتشهد والقراءة والتسليم، وفي هذا القسم نبحث عن العلاقة بين الركوع والسجود، والتسليم والتشهد.

السادس: العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن

نطاق العالم التشريعي

مثل: العلاقة بين حكم الشرع وحكم العقل.

وتفصيل البحث في هذه العلاقات بمقدار هذه الحلقة يأتي في الأبحاث

اللاحقة.

﴿المتن﴾

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

العلاقة 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، لان العلاقة بين الوجوب . والحرمة هي علاقة تضاد ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما لا يكن 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: أن الفعلين المتعديين - كدفع الزكاة وشرب النجس - يمكن أن يتصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو أوجدهما

المكلف في زمان واحد .

وثانياً: أن الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة

معا .

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن الفعل قد

يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعددًا بالوصف والعنوان، وعندئذ

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: أن هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف والعنوان

تلتحق بالفعلين المتعديين، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاة للفقير

بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد

وصفي العملية وعنوانيها واجبا وهو عنوان الوضوء والوصف الآخر حراما وهو عنوان الغصب . وهذا القول يطلق عليه اسم "القول بجواز اجتماع الأمر والنهي" .

القول الآخر: يؤكد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده تعلق الوجوب والحرمة معا 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 معا في عملية الوضوء بالماء المغصوب ؟ أو أن العملية ما دامت واحدة وجودا وذاتا 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 إن الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين والصور الذهنية ولكنها لا تتعلق بها بما هي صور ذهنية . إذ من الواضح أن المولى لا يريد الصورة، وإنما تتعلق الأحكام بالصور بما هي معبرة عن الواقع الخارجي ومرآة له، وحيث أن الواقع الخارجي واحد، فيستحيل أن

يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسط عنوانين وصورتين، وعلى هذا الأساس يقال إن تعدد العناوين إن كان ناتجا عن تعدد الواقع الخارجي وكاشفا عن تكثر الوجود جاز أن يتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر وأن كان مجرد تعدد في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن فلا يسوغ ذلك .

﴿ الشرح ﴾

العلاقة القائمة بين نفس الأحكام

اجتماع الأمر والنهي

هذا البحث الذي تطرّق إليه السيد الشهيد رحمته الله من الأبحاث العلمية الأصولية الدقيقة، فبحث رحمته الله العلاقة القائمة بين نفس الأحكام، وقد تقدّم أن الأحكام تنقسم إلى تكليفية ووضعية، والتكليفية تنقسم إلى وجوب وحرمة واستحباب وكراهة وإباحة، فمراد السيد الصدر رحمته الله من العلاقة بين نفس الأحكام هو العلاقة بين هذه الأحكام التي تقدّم بيانها في بداية الأبحاث، وقد قدّم السيد الشهيد رحمته الله علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة كنموذج لدراسة العلاقة القائمة بين نفس الأحكام، والبحث المذكور يُعرف في كلماتهم بمبحث اجتماع الأمر والنهي.

وقد وقع النزاع بين الأعلام في إمكان اجتماع الأمر والنهي على موضوع واحد، فاختلّفوا إلى قائل بالجواز وقائل بالمنع، وقد يقال: إنّ اجتماع الوجوب والحرمة على موضوع واحد غير معقول، بالبداهة، فلم الاختلاف؟

تحرير محل النزاع

في الواقع إن الكبرى القائلة باستحالة اجتماع الضدين محل تسليم بين

الأعلام، وتحقيقها أن يُقال:

إن استحالة اجتماع الضدين مشروطة بوحدة الموضوع، أما إذا ارتفع الشرط فإن الاستحالة ترتفع إذ المشروط عدمٌ عند عدم شرطه، فإذا تعدد الموضوع ارتفعت الاستحالة، فكل من الحكمين يتعلق بموضوع يغير الآخر، ويُمكن تقريب المسألة بالسواد والبياض، فإنهما لا يجتمعان على شيء واحد، بينما إذا تعددت الأشياء أو وُجد شيان فلا مانع عقلاً وعرفاً من تعلق البياض بأحدهما وتعلق السواد بالآخر.

إنما النزاع الواقع بين الأعلام في صغرى البحث، فذهب القائلون بالمنع إلى عدم كون مسألة الأمر والنهي صغرى لتلك الكبرى القائلة بالاستحالة، وذهب القائلون بجواز الاجتماع إلى اعتبار المسألة صغرى لتلك الكبرى. ويتضح الخلاف بمثال الصلاة في الأرض المغصوبة، إذ أن هذه القضية تشتمل على أمرين:

الأمر الأول: الصلاة، وقد تعلّق بها دليل الوجوب.

الأمر الثاني: الغصب، وقد تعلّق به دليل الحرمة.

وقد وُجد مسلكان بين أعلامنا في فهم هذه المسألة الفقهية:

المسلك الأول: يرى تعدد الموضوع، فيوجد موضوعان متغايران، الأول هو موضوع الصلاة وقد تعلّق الأمر به، والثاني هو موضوع الغصب الذي تعلّق النهي به، وعليه فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي؛ لتعدد الموضوع، ومتى ما تعدد الموضوع فلا مانع من الاجتماع.

المسلك الثاني: يلحظ وجود موضوع واحد في الخارج، إذ لا يوجد في

الخارج فعلاَن متغايران، بل المتجسد خارجاً فعل واحد وهو الصلاة في الأرض المغصوبة، وبعبارة أخرى: إن عملية الصلاة في الأرض المغصوبة من حيث الذات هي أمر واحد، نظير الوضوء في الماء المغصوب فإن المتوضئ يقوم بعملية واحدة هي وضوءٌ وهي غصبٌ.

منشأ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي

منشأ قولهم رحمهم الله أنهم عندما يلحظون أمراً معيناً كالصلاة في المكان المغصوب، فإنهم يلحظون اشتماله على موضوعين: أحدهما: موضوع الصلاة، الذي تعلق به الأمر والوجوب. والآخر: موضوع الغصب، الذي تعلق به النهي والحرمة. ولما كان الموضوعان متعددين فلا مانع من الاجتماع، فشرط الاستحالة هو الاتحاد، والشرط مرتفع ههنا فيرتفع المشروط وهو عدم الجواز.

منشأ القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي

إن أصحاب هذا القول يلحظون موضوعاً واحداً خارجاً وهو الصلاة في الأرض المغصوبة، دون لحاظ تعدد الموضوع، ولما كان الموضوع واحداً في الخارج صار صغرى لكبرى استحالة الاجتماع.

تنقيح المسألة

لا بد وأن ننقح مسألة مهمة وهي: هل أن الأحكام الشرعية تتعلق بالعنوان

والمفهوم؟ أم أنها تتعلق بالواقع الخارجي؟

فعلى القول بتعلق الأحكام بالعناوين فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي وإن كان الخارج أمراً واحداً، فالأمر متعلق بعنوان الصلاة، والحرمة متعلقة بعنوان الغصب، وأما كون الخارج أمراً واحداً فإنه لا يؤثر في المقام لتعلق الأحكام بالعنوان دون الخارج - المعنون -

وأما على القول بتعلق الأحكام بالواقع الخارجي دون العناوين، فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي، فعندما يقول المولى: تجب الصلاة، فإن الوجوب متعلق في الخارج بتوسط العنوان، أو قل: أن الوجوب تعلق بالعنوان بما هو كاشف للواقع لا بما هو عنوان.

فتحصل من ذلك وجود نظريتين:

النظرية الأولى: أن الأحكام تتعلق بالعناوين بما هي عناوين وحينئذ يُقال: أن العناوين متعددة - وإن كان العرف يرى وجوداً واحداً في الخارج - فلا مانع من اجتماع الأمر والنهي.

النظرية الثانية: أن الأحكام تتعلق بالخارج ولكن بتوسط العنوان، مضافاً إلى أن تعدد العنوان لا يلزم منه تعدد الخارج، وهذا نظير زيد الخارجي، فإنه تارة يلحظ كونه متولداً من أبيه فيقال له (ابن) وتارة يلحظ كونه والداً لابنه فيقال له (أب) وتارة يلحظ كونه عاملاً عند آخر فيقال له (موظف) وهكذا تتعدد العناوين دون تعدد الواقع، فالواقع واحد في الخارج وهو زيد، والحاصل أن تعدد العناوين لا يكشف عن تعدد المعنون.

تنبيه في المقام

في الواقع أن بحث اجتماع الأمر والنهي واسع جداً وهو أوسع وأعمق مما هو مبحوث في الحلقة الأولى، فإن أول بحث يبحثه الأعلام في دروسهم العالية هو المراد من كلمة (الاجتماع)، فيقسم الأصوليون الاجتماع إلى اجتماع موردي، واجتماع حقيقي.

ويبحثون أيضاً: هل أن مسألة اجتماع الأمر والنهي لها ارتباط بمسألة انصباب الأحكام على العنوان أو المعنون؟

ومن الأمور التي تُبحث في هذا المجال: الثمرة المترتبة على هذه المسألة في استنباط الحكم الشرعي.

فننبه على أن البحث ليس بهذه البساطة، بل إن الطالب ينتقل بالدرس الأصولي تدريجياً في الحوزة العلمية المباركة فينتقل إلى مباحث أعلى وأعمق، ونحن هنا نعطي تصوّراً عاماً للطالب حتى يجمع الأدوات التي تؤهله للانتقال للمرحلة التالية، وهكذا حتى يصل إلى الخارج.

﴿المتن﴾

هل تستلزم الحرمة البطلان

إن صحة العقد معناها أن يترتب عليه أثره الذي اتفق عليه المتعاقدان، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً وناظاً 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 تنافي 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 أشد البغض، ولكن إذا اتفق وزارك ترى لزاما 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، خلافا لعدد من الأصوليين القائلين بأن النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها .

وكما يتعلق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك قد يتعلق بالعبادة، كتحریم صوم يوم العيد أو صلاة الحائض مثلا، وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة خلافا للتحريم في المعاملة، وذلك لان العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا أتى بها المكلف على وجه قربي وبعد أن تصبح محرمة لا يمكن قصد التقرب بها، لان التقرب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن فتقع باطلة .

﴿ الشرح ﴾

اقتضاء النهي الفساد

عنون المصنف رحمه الله بحثه بسؤال حول استلزام الحرمة البطلان، وهذا ما بحثه الأعلام مفصلاً في مصنفاتهم ويُعَنُونَ في كلمات الأصوليين بعنوان: اقتضاء النهي الفساد، والمراد من الفساد في كلماتهم هو البطلان.

والكلام في هذا البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في باب المعاملات

فتساءل في البداية: هل أن النهي عن المعاملة يقتضي البطلان أم لا؟

وفي هذا السؤال مفردتان نوجز الكلام حولهما:

المفردة الأولى: النهي، والنهي على قسمين:

الأول: النهي المولوي، وهذا النهي يستبطن الحرمة والعقاب.

الثاني: النهي الإرشادي، وهو لا يستبطن الحرمة أو العقاب.

المفردة الثانية: بطلان المعاملة، ويُراد به: عدم ترتب الأثر عليها، فإذا

قيل: البيع باطلٌ، فمعناه: عدم تحقق أثر هذا البيع من الملكية والنقل والانتقال.

نظريتان في المقام

وُجِدَت نظريتان بين الأعلام في اقتضاء النهي للفساد أو عدمه، أو ما عبّر عنه السيد الصدر رحمته الله من استلزام الحرمة البطلان.

النظرية الأولى: اقتضاء النهي للفساد والبطلان في باب المعاملات.

النظرية الثانية: عدم اقتضاء النهي للفساد والبطلان، نعم الذي يُخالف النهي يكون مستحقاً للعقاب، لأنه ارتكب محرماً، ولكن ارتكاب المحرّم في باب المعاملات لا يوجب بطلان المعاملة.

مدرك النظرية الثانية

ويمكن تقريب صحة النظرية الثانية بأحد أمرين:

الأمر الأول: نفي الملازمة العرفيّة

كما إذا أخبر الإنسان شخصاً بمبغوضيته لزيارته له، ونهاه عنها، فلو أن ذاك الشخص المنهي أتى للناهي وطرق الباب عليه لزيارته، فإن الناهي يرتب أثر الزيارة من ضيافة واهتمام، من منطلق الكرم وحسن الخلق، وإن كان أصل الزيارة وانعقادها أمراً مبغوضاً عنده.

الأمر الثاني: نفي الملازمة الشرعية

وهو يرتبط بمسألة الظهار، فالظهار حرامٌ شرعاً وهو من الأمور الإيقاعية لا العبادية، ولكن لو أن الزوج أتى بهذا المحرّم وهو الظهار فإنه يقع وترتب آثاره.

والحاصل أنه بناءً على النظرية الثانية وأدلتها: لا ملازمة بين النهي عن

شيء وبطلانه في مورد المعاملة.

تنبيه في المقام

وهذا التنبيه لم يشر إليه السيّد الصدر رحمته في هذه الحلقة، وهو أن النهي يتعلّق بأمرين:

الأمر الأول: تعلّق النهي بالسبب.

الأمر الثاني: تعلّق النهي بالمسبّب.

مثال الأمر الأول: عقد البيع:

فالعقد ينحل إلى طرفين، سبب، ومُسبّب، وسبب البيع هو الإنشاء - بعثُ وقبلتُ -، والمسبّب - أي النتيجة - هو النقل والانتقال.

فإذا قال المولى: (لا تبع يوم الجمعة) فإن النهي تعلّق بالسبب وهو إنشاء البيع، فيحرم على المكلف إيجاد ما يحقق البيع.

ومثال الأمر الثاني: ثمن العذرة.

فقد ورد عن الشارع: «ثمن العذرة من السحت»^(١)، والنهي هنا متعلّق

بالمسبّب والنتيجة وهو الثمن، إذ أن الثمن مسبّب عن البيع.

بعد أن اتضح هذا الكلام نقول: إن الأعلام بحثوا هل أن مُطلق النهي

يقتضي الفساد؟ أم هناك تفصيل كأن يُقال: إن النهي إذا كان في السبب فإنه

لا يقتضي الفساد، وأما إذا كان في المسبّب فإنه يقتضي ذلك.

المقام الثاني: في باب العبادات

واتفقت كلمة الأعلام رحمهم الله أن النهي يقتضي البطلان في باب العبادات، ومعنى بطلان العبادات: عدم الاجتزاء بالعمل.

ومثاله: صيام يوم العيد، فإنه حرام شرعاً، و حرمة تستلزم بطلان العمل.

ومدرك البطلان:

أن الأمر العبادي يتقوّم بقصد القرية لله تعالى، فإذا تعلّق النهي بأمر كشف ذلك عن المبغوضية، ولا يصح للمكلف أن يتقرّب إلى الله تعالى بما هو مبغوض.

﴿المتن﴾

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه ومتعلقه

الجعل والفعلية

حين حكمت الشريعة بوجوب الحج على المستطيع وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أصبح الحج من الواجبات في الإسلام وأصبح وجوبه حكما ثابتا في الشريعة .

ولكن إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن شخص مستطيع تتوفر فيه خصائص الاستطاعة شرعا 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 حكما ثابتا في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعا اتجه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتا بالنسبة إليه .

وعلى هذا الضوء نلاحظ أن للحكم ثبوتين:

أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة .

والآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك .

فحين حكم الاسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية

الكرامة 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 بالفعل " فعلية الحكم " أو المجعول، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك .

﴿ الشرح ﴾

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه ومتعلقه

مراتب الحكم (الجعل والفعلية)

بعد بيان العلاقة الأولى انتقل السيد الصدر رحمته الله إلى بيان مطلب مطّرد في علم الأصول وفيه دقة، فقد تطرّق إلى مبحث مراتب الحكم وهو مبحث أصولي سيّال، وعنوانه بمبحث الجعل والفعلية.

للحكم مرتبتان:

المرتبة الأولى: مرتبة الجعل

والمُرَاد منها: جعل الحكم لموضوعه على نحو القضية الحقيقية، وبيان

ذلك:

أن المشرّع في مقام تشريع الحكم في هذه المرتبة لا يلحظ التحقق الخارجي في إنشاء الحكم، بل يُنشئ الحكم بنحو القضية الحقيقية، فمتى ما تحقق موضوع الحكم تحققت فعليّته، وبعبارة مبسّطة مفهومة: أن مرتبة الجعل لا تتوقف إلا على تشريع الحكم فقط.

ومثال ذلك: وجوب الحج على المستطيع، فإن الشارع حين شرّع هذا

الحكم لم يلحظ التحقق الخارجي للموضوع وهو الاستطاعة، بل مقتضى الجعل أنه متى ما وُجد الموضوع تحققت الفعلية.

المرتبة الثانية: مرتبة المجعول

ويُراد بها: مرحلة فعلية الحكم بتحقيق الموضوع خارجاً.

فالحكم من حيث كونه حكماً مجعولاً متوقفٌ على وجود الموضوع وتحققه في الخارج، كما هو حال وجوب الحج، فموضوع هذا الحكم هو الاستطاعة، فمتى ما وجد المستطيع خارجاً خرج الحكم من مرتبة الجعل إلى مرتبة المجعول وصار فعلياً.

ملاحظة في المقام.

وهذه ملاحظة دقيقة لم يشر إليها السيد الصدر رحمته الله في هذه الأبحاث، وينبغي إلفات الذهن إليها، وحاصلها:

أن المقرر في أبحاث علم الأصول شرطية الموضوع لتحقيق الحكم، فيستحيل أن يتحقق الحكم من دون الموضوع، وهذا الكلام يعم المرتبتين الجعلية والفعلية.

أما بيان ذلك في مرتبة الجعل:

فلأن مرتبة الجعل تشتمل على حكم، والشارع في مقام تشريعه لا بد له أن يتصور القيود التي يترتب عليها تشريع الحكم، فإذا أراد أن يشرع حكم وجوب الحج، فإنه يتصور القيود التي تحقق هذا الوجوب من وجود المكلف، والاستطاعة، والبلوغ.

وبعبارة أخرى: أن مرتبة الجعل تتوقف على موضوع أيضاً إذ أن الحكم لا يتحقق إلا بوجود موضوعه.

وأما بيان ذلك في مرتبة المجعول أو الفعلية:

أن فعلية الحكم وتحققه في الخارج تتوقف على تحقق الموضوع خارجاً.

وعليه: توجد نقطة اشتراك بين المرتبتين، وهي ضرورة وجود موضوع للحكم بلحاظ مرتبة الجعل، أو بلحاظ مرتبة المجعول والفعلية.

وأما الفرق بينهما:

أن مرتبة الجعل تتوقف على الموضوع بوجوده التصوري، بينما مرتبة المجعول أو الفعلية تتوقف على الموضوع بوجوده الخارجي التحقيقي، وبعبارة أخرى: أن الجعل يتوقف على الموضوع على نحو يكون مقدّر الوجود، وأما فعلية الحكم فتتوقف على الموضوع على نحو يكون متحقق الوجود خارجاً.

ومعنى ذلك: ١- توقف جعل وجوب الحج على تصور معنى الاستطاعة، وأخذها قيداً في موضوع الحكم، وإن لم يوجد المستطيع في الخارج.

٢- توقف فعلية وجوب الحج على تحقق الاستطاعة خارجاً، بحيث لو لم تتحقق لم يكن الوجوب فعلياً في حق غير المستطيع.

﴿المتن﴾

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح أصولي نريد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب، لأن فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلف مستطيع. ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هَلَّ 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 وهَلَّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكون 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، فكلما أن المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه، لأنه

يستمد فعليته من وجود الموضوع، وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: "إن فعلية الحكم تتوقف على فعلية 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 كل مسبب عن سببه في الرتبة، وتوجد في علم الأصول قضايا تستتج من هذه العلاقة وتصلح 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 احكم بهذا الحكم على من يعلم بثبوته له لأن ذلك يؤدي إلى الدور.

﴿ الشرح ﴾

موضوع الحكم

وهنا ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف موضوع الحكم

اتضح من خلال البحث السابق مُرادنا من موضوع الحكم، فهو مصطلح أصولي يُراد به: كل ما يجعل الحكم فعلياً، أو قُل: كل قيد عند تحققه يكون الحكم فعلياً.

ومن أمثله: رؤية الهلال في شهر رمضان بالنسبة لفعلية وجوب الصوم، ويُصطلح على رؤية الهلال بموضوع الحكم.
ومن الأمثلة أيضاً: تحقق الاستطاعة بالنسبة لفعلية وجوب الحج، ويُصطلح على الاستطاعة بموضوع الحكم.

المطلب الثاني: بيان العلاقة بين الحكم وموضوعه

ونلاحظ مما تقدّم من الأبحاث: أن العلاقة بين الحكم والموضوع هي علاقة السببية والعلية، باعتبار أن فعلية الحكم تتوقف على فعليته الموضوع، فصار الموضوع سبباً وعلة للفعلية، ومن خصائص علاقة العلية والملعولية تقدّم العلة وتأخر المعلول، وبناءً على هذه الخصوصية يكون الموضوع متقدماً، وتكون الفعلية متأخرة.

وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: (إن فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، فوجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً)

المطلب الثالث: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه

بحث الأعلام تطبيقاً من تطبيقات العلاقة بين الحكم وموضوعه، وعنونوه في أبحاثهم الأصولية بعنوان (أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه) أي: في موضوع الحكم.

وحتى يتضح البحث ويُفهم العنوان نحرر مُراد الأعلام منه، فمُرادهم: هل يجوز تقييد الحكم بالعلم به؟ كأن يقول المولى: إن وجوب الحج متوقف على أمور منها العلم بوجوب الحج، فيكون العلم بوجوب الحج موضوعاً من الموضوعات التي تحقق فعلية الوجوب.

وبعبارة أخرى: لو سئل المكلف ما هي قيود فعلية وجوب الحج - مثلاً - لأجاب: الاستطاعة والبلوغ والعقل ومنها أيضاً العلم بالحكم، بحيث يكون دخيلاً في فعلية الحكم، وقيداً من قيود موضوعه.

وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: (أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم).

تحقيق المسألة

وقع البحث بين الأعلام في إمكان هذا الأمر وعدمه، ونحن هنا نشير إلى القول بعدم الجواز تاركين التفصيل في هذه الأبحاث إلى المتون القادمة.

قد يُقال: بعدم الجواز استناداً إلى استحالة الدور وبُطلانه، فيقال: لو جُعل العلم بالحكم قيداً للحكم للزم منه الدور، واللازم باطل قطعاً فالملزوم مثله، وتقريب المطلب بأن يُقال:

قد تقدّم: أن العلاقة بين الحكم والموضوع علاقة العلة والمعلول، فالموضوع علة لتحقيق فعلية الحكم، ولازم ذلك وقوع الموضوع في مرتبة العلة، ووقوع الحكم في مرتبة المعلول، وعليه: فالحكم متوقف على الموضوع توقف المعلول على علته.

وتطبيق ما تقدّم على المقام: أن العلم بالحكم لو جُعل موضوعاً لنفس الحكم، لوُجدت عندنا مقدمتان:

المقدمة الأولى: توقف وجود الحكم على العلم بالحكم، من باب توقف الحكم على موضوعه.

المقدمة الثانية: العلم بالحكم متوقف على وجود الحكم، من باب أن العلم بالشيء فرع وجوده، وما لا وجود له لا يتعلق به العلم. فينتج من هاتين المقدمتين:

توقف الحكم على العلم بالحكم، وتوقف العلم بالحكم على الحكم. وهذا يعني توقف الشيء على نفسه، وهو دور، والدور باطل، فبطل القول بأخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

وسأتي معالجة إشكالية الدور في الحلقة القادمة.

﴿المتن﴾

متعلق الحكم

عرفنا أن وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلا إذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ هلال شهر رمضان، وأما متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤديه المكلف نتيجة لتوجه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال .

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميز بين متعلق الوجوب وموضوعه، فإن 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 .

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 مسافرا، ووجوب الحج على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب، ليحصل على الاستطاعة وإنما يفرض الحج على المستطيع، لان الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعيا إلى إيجاد موضوعه، ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: " إن كل حكم يستحيل أن يكون محركا نحو أي عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق " .

﴿ الشرح ﴾

متعلق الحكم

وهنا ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان المراد من متعلق الحكم

المُرَاد من متعلق الحكم في كلمات الأعلام: ما تعلق به الحكم.

ومثاله: إذا قال الشارع: (يجب الحج على المستطيع) ، فهذا الدليل

الشرعي يستبطن أموراً ثلاثة:

الأمر الأول: الحكم، وهو الوجوب.

الأمر الثاني: الموضوع وهو ما يحقق فعلية الحكم، والموضوع في مثالنا

هو الاستطاعة.

الثالث: متعلق الحكم، وهو ما تعلق به حكم الوجوب، وهو الحج.

مثال آخر: إذا قال الشارع: (صلِّ) ، فالحكم هو الوجوب لظهور صيغة

الأمر فيه، والصلاة هي متعلق الحكم لتعلق الوجوب بها.

المطلب الثاني: الفرق بين الحكم ومتعلقه

الفرق الأول: أن الحكم والمتعلق كلاهما معلول لعلّة، إلا أن هذه العلة

تختلف، فعلة الحكم هي الموضوع إذ به تتحقق فعلية الحكم، وأما علة

متعلق الحكم فهي الحكم، فالذي يدعو المكلف إلى إيجاد المتعلق هو

نفس الحكم، كما في مثال وجوب الصلاة، فلولا وجوب الصلاة لما تحرك المكلف نحو أدائها.

الفرق الثاني: أن الحكم (وجوب الحج) لا يدعو إلى إيجاد موضوعه (الاستطاعة) لبداية أن المعدوم لا يدعو إلى إيجاد شيء، إذ لا فعلية للحكم قبل تحقق موضوعه خارجاً.

وأما المتعلق (الحج) فالحكم يدعو إلى إيجاده، ومثال ذلك: تحقق فعلية وجوب الحج بتحقق الاستطاعة، فبعد أن تتحقق فعلية الوجوب عند تحقق الاستطاعة خارجاً، يتحرك المكلف نحو أداء متعلق الحكم وهو الحج.

المطلب الثالث: العلاقة بين الحكم والمتعلق

اتضح مما تقدّم: أن العلاقة بينهما علاقة السببية والعلية، فالحكم سبب وعلة للمتعلق، فهو - أي الحكم - يكون سبباً لتحريك المكلف نحو متعلقه، كالحج المعلول للوجوب الفعلي.

﴿المتن﴾

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 الاسلام .

والفارق بين هذين القسمين أن المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه، لما شرحناه سابقا من أن الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه، فكل مقدمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، خلافا 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 المتعلقة 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 سلبي دائماً، لأنَّ 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 إن المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلي، والمكلف بالحج مسؤول عن السفر لكي يحج، والمكلف

بالحجاء مسؤول عن التسليح 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 .

والآخر أن الوضوء واجب شرعاً لأنه مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدمة 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 المقدمة في هذه الحالة لا فائدة فيه ولا موجب له، لأنه أراد به إلزام المكلف بالمقدمة فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها، إذا بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها يدرك العقل مسؤولية المكلف من هذه الناحية، وأن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمة فلا نتعقله، وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغوا فيستحيل ثبوته، فضلاً عن أن يكون ضروري الثبوت كما يدعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء، ووجوب مقدمته .

﴿ الشرح ﴾

العلاقة القائمة بين الحكم ومقدماته

مقدمات الواجب

هذا البحث معنون في كتب الأعلام ببحث (مقدمات الواجب)، وقد
عنونه السيّد بعنوان (العلاقة القائمة بين الحكم ومقدماته) ويقع كلامنا في
ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أصناف القيود

وهنا نلفت النظر إلى تعبير آخر لهذه المقدمات في كتب الأعلام
رحمهم الله، حيث يعبرون عنها بـ "القيود"، وقبل إيضاح أصناف القيود،
نضرب مثلاً لنوضح المراد منها:

قول الشارع: (إذا زالت الشمس فصل متطهراً) يشتمل على أمور أربعة:
الأمر الأول: حكمٌ مُستفاد من صيغة الأمر (صلّ) وهو وجوب الصلاة.
الأمر الثاني: متعلق الحكم، أي: ما تعلق به حكم الوجوب وهو الصلاة.
الأمر الثالث: قيد راجع للحكم، فهو الذي يحقق فعلية الحكم ولا يكون
الحكم فعلياً إلا بتحقيق قيده، وهذا القيد في مثالنا هو الزوال.

الأمر الرابع: قيد راجع لمتعلق الحكم، وهذا القيد هو الطهارة، إذ نلاحظ

رجوعه للصلاة وعدم رجوعه للحكم، بدليل أن الزوال متى ما تحقق وجبت الصلاة سواء كان المكلف على طهارة أم لم يكن.

ومعنى كون الطهارة قيداً للصلاة: أي: أن المأمور به ليس طبيعي الصلاة، إنما حصة خاصة من الصلاة وهي المتقيّدة بالطهارة.

بعد أن اتضح هذا الكلام، نقول: إن القيود على صنفين:

الأول: قيودٌ تؤخذ في الحكم، ويُصطلح عليها بقيود الوجوب، أو مقدّمات الوجوب، أو مقدّمات وجوبية.

الثاني: قيود تؤخذ في متعلّق الحكم، وتسمى بقيود الواجب، أو مقدّمات الواجب.

المطلب الثاني: الضابط في رجوع القيد للوجوب أو الواجب

يتّضح الضابط من خلال هذا البيان:

كل قيد تتوقف عليه فعلية الحكم يكون من قيود الوجوب، ومن أمثلته: الزوال الذي تتوقف عليه فعلية وجوب صلاة الظهر، والاستطاعة التي تتوقف عليها فعلية وجوب الحج.

وكل قيد لا تتوقف عليه فعلية الحكم يكون قيداً للواجب، نظير الطهارة، ففعلية وجوب الصلاة لا تتوقف على الطهارة إذ بمجرد دخول الوقت تجب سواء كان المكلف على طهارة أو لم يكن.

المطلب الثالث: موقف المكلف من المقدّمات

موقف المكلف من مقدّمات الوجوب (الحكم)

إنّ المكلف ليس مسؤولاً عن تحصيل مقدّمات الوجوب، باعتبار عدم

تحقق فعلية الحكم قبل تحقق هذه المقدمات، فلا يوجد ما يدعو المكلف لإيجادها، فالقضية سالبة بانتفاء موضوعها.

وبيان ذلك مجملًا: أن الحكم هو الذي يبعث المكلف نحو التحرك والأداء، وهذا الحكم لا يتحقق فعليته إلا بعد تحقق موضوعه، وعليه فلا يجب على المكلف إيجاد الموضوع وتحقيقه؛ لأنه ليس فعلياً في حقه بعد، ومثاله: أن المكلف ليس مسؤولاً عن إيجاد الاستطاعة قبل وجوب الحج، إذ أن الحج بعد لم يتحقق فعلية وجوبه؛ لعدم تحقق موضوعها.

ولهذا يُقال: موقف المكلف دائماً سلبي من مقدمات الوجوب (أو مقدمات الحكم) ومعناه: عدم وجوب تحصيلها.

موقف المكلف من مقدمات الواجب (المتعلق)

موقف المكلف من هذه المقدمات إيجابي، لوجود ما يحركه نحو تحقيقها، وهذا المحرك هو فعلية الحكم، ومثال ذلك: أن وجوب الحج يتحقق فعليته بتحقيق الاستطاعة، ومتى ما تحققت الفعلية فيوجد ما يدعو المكلف نحو أداء الحج - وهو متعلق الحكم - وتحصيل مقدماته كالسفر.

نوع المسؤولية بالنسبة لتحصيل مقدمات الواجب

توجد نظريتان عند الأعلام:

النظرية الأولى: أن المسؤولية من قبل العقل

فالذي ينشؤه الشارع المقدس هو الواجب الشرعي، وأما مسؤولية المكلف تجاه مقدمات الواجب فهي مسؤولية عقلية، إذ العقل هو الذي

يدرك ضرورة تحصيل مقدّمات الواجب، باعتبار توقف الواجب عليها.
ومن الأمثلة: الصلاة وتحصيل الطهارة، فالصلاة واجبة وجوباً شرعياً،
وأما تحصيل الطهارة فهي واجبة بحكم العقل إذ أنها مقدمة للصلاة.

النظرية الثانية: الوجوب النفسي والغيري

والمُرَاد من الواجب النفسي: هو الواجب لأجل نفسه.

وأما الواجب الغيري: فهو الواجب لأجل غيره.

فتقرر هذه النظرية وجود وجوبين شرعيين، وهما في مثالنا السابق:
وجوب الصلاة، ووجوب الطهارة، والفرق بينهما: أن وجوب الصلاة
وجوب نفسي فهي واجبة لنفسها، وأما وجوب الوضوء فهو وجوب غيري
للإتيان به لأجل واجب آخر غيره وهو في مثالنا الصلاة.

دفع توهم:

قد يُتوهم في المقام: أن جميع الأحكام تدرج ضمن الوجوبات الغيرية
لأن المكلف يمثل لها لأجل تحصيل ملاكاتها من تحقيق المصالح ودفع
المفاسد.

ودفعه: بما تقدّم: من أن الملاكات في علم الأصول لا يُصطلح عليها
بأنها واجبة، والوجوب الغيري هو ما وجب لأجل واجب آخر.

ثمار البحث في المسألة

إذا قلنا: بالنظرية الأولى فيلزم من ذلك إنكار الملازمة بين وجوب
المقدّمة ووجوب ذي المقدمة، وعليه فلا يسلم أصحاب هذا الاتجاه

بالملازمة الشرعية بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء، لأن وجوب الوضوء عقلي لا شرعي.

وعلى القول بالنظرية الثانية: فإن الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها مسلّم به، فإذا وجبت الصلاة شرعاً وجب الوضوء - من باب مقدميته - شرعاً، فيترشح من وجوب ذي المقدمة - وهي الصلاة - وجوب المقدمة - وهو الوضوء -، فيكون وجوب الوضوء شرعياً لا عقلياً، والوجوب الشرعي للصلاة يكون وجوباً نفسياً، وأما الوجوب الشرعي للوضوء فهو غيري.

تحرير محل النزاع

لا إشكال بين الأعلام في لزوم إدراك العقل لضرورة تحصيل مقدمة ذي المقدمة، فلا إشكال أن الصلاة إذا كانت تتوقف على الطهارة فالعقل يدرك ضرورة تحصيلها، وإنما محل النزاع يكمن في الملازمة الشرعية بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها.

وبعبارة أخرى: إن محل النزاع في نقطة دقيقة وهي: هل أن وجوب الصلاة شرعاً يلزم منه وجوب الوضوء شرعاً من باب كونه مقدمة لها، أم نكتفي بالإدراك العقلي ولا نقول بالوجوب الشرعي؟

أو قل: هل يترشح من وجوب الصلاة الشرعي، وجوب شرعي آخر للطهارة والوضوء؟

فالذي يقول بالملازمة يرى هذا الترشح، فيصير عنده واجبان شرعيان، أحدهما نفسي والآخر غيري.

وأما الذي يُنكر الملازمة فيقول بوجود وجوب شرعي واحد، وأما

الوجوب الآخر فهو عقلي، كما في مثال الصلاة والوضوء.

التحقيق في المسألة

طرح السيّد الصدر رحمته الله في هذه الحلقة القول بصحة النظرية الأولى وهي نفي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته شرعاً، والدليل على ذلك يرجع إلى أمرين:

الأمر الأول: أن الشارع الأقدس متصفٌ بالحكمة، فيستحيل صدور اللغو عنه.

الأمر الثاني: أن الحكم الشرعي اعتبار صادر عن الشارع، ولا بد من تصور غاية مترتبة على هذا الاعتبار تدفع اللغوية عنه، ولو لم توجد هذه الغاية للزم نسبة اللغو للشارع، وهذا باطل عقلاً وشرعاً. وبناءً على هذين الأمرين نبحت في غاية اعتبار الوضوء واجباً بنحو الوجوب الشرعي، وهي لا تخلو:

إما أن تكون الغاية من جعل الوجوب الشرعي للوضوء إلزام المكلف، وهذا مدفوع عقلاً لإدراك العقل ضرورة تحصيل الوضوء باعتبار توقف الصلاة عليه، وإذا كان الإلزام يأتي من العقل فلا فائدة من أن يأتي الشارع ويُلزم.

وإما أن يُراد منه غاية أخرى غير الإلزام، فأورد السيّد رحمته الله على هذا الاحتمال بأننا لا نتصور هذه الغاية، إذ الغاية التي تترتب من تشريع الأحكام هي المحركة والباعثية، وهذه المحركة جاءت من العقل فلا حاجة لأن

يأتي الشارع ويوجد لها.

فإشكال اللغو وارد، وعليه تبطل نظرية الملازمة الشرعية بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها.

دفع إشكال

قد يُقال: يمكن أن نتعلّل السبب، وهو التأكيد، فصحيح أن العقل يُدرك ضرورة تحصيل الوضوء لتوقف الصلاة عليه، ولكن لا مانع من أن يأتي الشارع ويؤكد ذلك، نظير: قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾، فإن وجوب طاعة المولى يدركه العقل، ولكن جاء الشارع ليؤكد ويرشد إلى حكم العقل، فيبطل الدفع باللغوية.

ودفع الإشكال: بأن كلامنا في الحكم التأسيسي، لا في الحكم الإرشادي التأكيدي.

﴿المتن﴾

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 ذلك .

وفي هذه الحالة تصبح العملية بوصفها مركبة من تلك الأجزاء، واجبة، ويصبح كل جزء واجبا أيضا، ويطلق على وجوب المركب اسم " الوجوب الاستقلالي " ويطلق على وجوب كل جزء فيه اسم " الوجوب الضمني "، لان الوجوب إنما يتعلق بالجزء بوصفه جزءا في ضمن المركب لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكما مستقلا، بل هو جزء من الوجوب المتعلق بالعملية المركبة .

ولأجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة مثلا مرتبطا بوجوب الأجزاء الأخرى، لان الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة

تشكل بمجموعها وجوبا واحدا استقلاليا .

ونتيجة ذلك: قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه، وتعني علاقة التلازم هذه أنه لا يمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها، بل إذا سقط أي واحد منهما 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 جزءا 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 أيضا، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه، لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر إليها بوصفها وجوبا واحدا متعلقا 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 مثلا، ففي الحالة الأولى لا يؤدي تعذر الوضوء إلا إلى سقوط الوجوب الذي

كان متعلقا به . وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتا، 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 تجزئه 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 ﴾

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

ختم السيد الصدر بحث العلاقات بين الأحكام بالبحث عن العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، ويُمكن أن نصطلح عليه بمبحث الوجوبات الضمنية، ويقع في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الوجوبات الضمنية

ويُراد به في الاصطلاح الأصولي: الأجزاء الواجبة ضمن الوجوب المركب المستقل.

وفي مقابل الوجوب الضمني هناك وجوب استقلالي ويُراد به: الوجوب المتعلق بمجموع المركب.

ومثال ذلك: الصلاة، فهي وجوب استقلالي مركب من وجوبات متعددة، كالقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم، وبعبارة أخرى: الصلاة وجوب استقلالي ينحل إلى وجوبات ضمنية بعدد الأجزاء التي تركبت الصلاة منها.

المطلب الثاني: بيان العلاقة القائمة في داخل الحكم الواحد

قرر السيد الصدر رحمته الله أن العلاقة بين الوجوبات الضمنية هي علاقة

التلازم والارتباط، بمعنى: أن الإتيان بالوجوب المركب الاستقلالي يتوقف على الإتيان بجميع ما يتضمنه من وجوبات، وإذا لم يأت المكلف بجزء واحد منها، فهو لم يأت بالمركب كله، لانتفاء الكل بانتفاء أحد أجزائه. فالصلاة مركبة من وجوبات ضمنية، والمركب يتحقق بجميع أجزائه وينتفي بانتفائها.

المطلب الثالث: إشكال ورده

أن قاعدة التلازم بين الوجوبات الضمنية منقوضة بصلاة الأخرس، فإن المقرر فقهيًا: أن الصلاة تتركب من وجوبات ضمنية متعددة منها القراءة، والحال أن القراءة تسقط عن الأخرس دون سقوط الصلاة عنه، وليس معنى هذا إلا التفكيك بين الوجوبات الضمنية، فما أفادته قاعدة التلازم غير تام، إذ يُمكن سقوط وجوب ضمني دون سقوط الوجوب الاستقلالي.

ورده: يوجد وجوبان، وجوب للمكلف القادر على النطق، ووجوب للمكلف الأخرس، وهذا الوجوب الثاني يشتمل على القراءة الصامتة، فإن لم يتمكن المكلف من القراءة الناطقة نتيجة لعجزه، سقط عنه هذا الوجوب، وتنجز في ذمته وجوب جديد وهو وجوب الصلاة بقراءة صامتة، والقراءة الصامتة في هذا الوجوب هي أحد وجوباته الضمنية التي يتكوّن منها.

وبهذا تمّ الكلام في الأدلة المحرزة، ويأتي الكلام في الأبحاث اللاحقة عن الأصول العملية.

﴿المتن﴾

الأصول العملية

تمهيد

استعرضنا في النوع الأول الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثل في أدلة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة وخصائصها وميزنا بين الحجة منها وغيرها .

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدل على الحكم الشرعي وبقاء الحكم مجهولا لديه، فيتجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العملي تجاه ذلك الحكم المجهول بدلا عن اكتشاف نفس الحكم .

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين، فإن التدخين نحتمل حرمة شرعا منذ البدء، ونتجه أولا إلى محاولة الحصول على دليل يعين حكمه الشرعي، فحيث لا نجد نتساءل ما هو الموقف العملي الذي يتحتم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول، وهل يتحتم علينا أن نحتاط أولا ؟

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 ﴾

الأصول العملية

تقدّم في صدر الأبحاث: أن الفقيه يحدد الموقف العملي بأسلوبين، وكلا الأسلوبين يتكئ على دليل كما بيّنا، وقد مرّ في الأبحاث السابقة بيان الأسلوب الأول وهو الدليل المحرز وما يرتبط به من أبحاث ومطالب، إلى أن وصل بنا الكلام إلى الأسلوب الثاني وهو الأصل العملي.

المُرَاد من الأصل العملي، وبيان موضوعه

الأصل العملي هو المرجع عند استحكام الشك، أو قل عند تعذّر الدليل المحرز.

وعليه فيكون موضوع جريانه هو استحكام الشك وتعذر الدليل المحرز، مع الإشارة إلى أن الأصل العملي لا يكشف عن الحكم الواقعي، بل يحدد الوظيفة العملية، كما تقدم.

أسباب الاستدلال بالأصل العملي

يلجأ الفقيه إلى الأصل العملي لأسباب معينة:

السبب الأول: إذا فقد الدليل المحرز.

السبب الثاني: إجمال الدليل المحرز، فلا يستطيع الفقيه أن يستظهر منه

شيئاً محدداً، إذ أن جميع المعاني المحتملة من هذا اللفظ متكافئة النسبة.

السبب الثالث: عدم إمكان الجمع بين الدليلين المتعارضين، وهو ما يعبر عنه في الأبحاث الأصولية بالتعارض المستقر وسيأتي بيانه مفصلاً، والقاعدة هنا هي قاعدة التساقت - والمعبر عنها بكلماتهم بـ يتعارضان فيتساقتان - أو قاعدة الترجيح بأحد المرجحات الشرعية؛ كالشهرة .
وهناك حالات وأسباب أخرى لا مجال لذكرها على مستوى هذه الحلقة.

عدم جواز الاستدلال بالأصل قبل الفحص
وهنا يقرر الأعلام أمراً مهماً جداً حتى لا يقع الطالب في خلل، وحاصله أن الشك إنما يستحكم بعد الفحص عن الدليل المحرز، وهذا هو مورد جريان الأصل العملي، أما قبل الفحص فلا تجري الأصول العملية.
والأصول العملية أربعة: أصل البراءة، وأصل الاحتياط، وأصل التخيير، والاستصحاب.

﴿المتن﴾

القاعدة العملية الأساسية

ولكي نعرف القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوئها على سؤال " هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول ؟ " لا بد 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 لا بد لنا أن نحدده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا ؟

والجواب أن هذا المصدر هو العقل، لان الإنسان يدرك بعقله أن لله سبحانه حق الطاعة على عبده، وعلى أساس حق الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدي إليه حقه، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمثل أحكام الشريعة، لان العقل يفرض علينا ذلك لا لان الشارع أمرنا بإطاعته، وإلا لأعدنا السؤال مرة أخرى ولماذا نمثل 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 بها، فلا يمتد إليها حق الطاعة - أو أن حق الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضا في نطاق التكاليف المحتملة بمعنى أن من حق الله على الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحملة، فإذا علم بتكليف كان من حق الله عليه أن يمثله وإذا احتمل تكليفا كان من حق الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمة أو يفعل ما يحتمل وجوبه ؟

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 أيضا، 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 نحتاط، 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 غيره 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 المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم " قاعدة قبح العقاب بلا بيان " أو "

البراءة العقلية " أي إن العقل يحكم بأن عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلف مأمونا من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط .

ويستشهد لذلك بما استقرت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالى للمكلفين في حالات الشك وعدم قيام الدليل، فإن هذا يدل 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 المشكوكة التي يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحا 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 الموالى العرفيين يختص بالتكاليف المعلومه، وهذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعة لله تعالى كذلك أيضا إذ أي محذور في التفكيك بين الحقين والالتزام بأن أحدهما أوسع من الآخر .

فالقاعدة الأولية إذن هي أصالة الاحتياط .

﴿ الشرح ﴾

القاعدة العملية الأساسية

أنحاء الشك

الشك يأتي على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: الشك البدوي، ومعناه: الشك الذي لا يقترن بعلم، أو قل: شك ليس مضافاً لأي شيء، فلا يوجد علم قبله ولا يقترن بعلم، وهذا مورد جريان أصالة البراءة العقلية أو الشرعية، أو أصالة الاحتياط.

نظير: الشك في حرمة العصير العنبي، فإن الفقيه بعد الفحص وفقدان الدليل المحرز، يُجري الأصل العملي لتحديد الموقف العملي، ولكن لا يجوز له أن يُجري أي أصل من الأصول السابقة قبل الفحص، بل ينبغي أن يحدد موضوع جريان كل أصل ثم يطبق الكبرى على الصغرى ويُجري الأصل المعني.

النحو الثاني: الشك المقرون بعلم، وهو الشك الذي يجتمع مع العلم الإجمالي، إذ أن الشك لا يجتمع مع العلم التفصيلي بل مع الإجمالي منه، وبعبارة أخرى: هناك علم لا يجتمع مع الشك وهو العلم التفصيلي، وهناك علم يجتمع مع الشك وهو العلم الإجمالي.

النحو الثالث: الشك المسبوق بعلم تفصيلي، وهذا مورد جريان أصالة الاستصحاب، نظير اليقين بطهارة الماء الموجود في الإناء صباحاً، والشك ببقاء الطهارة مساءً، ومقتضى الاستصحاب بقاء الطهارة.

تفصيل الكلام في الشك الصرف

ونحن في هذا المطلب نريد أن نبحث عن القاعدة الأولية الأساسية التي يجريها الفقيه في الشكوك الصرفية، وبحثنا يقع على مستويين:

الأول: حكم العقل، ونعبر عنه بالقاعدة العملية الأساسية.

الثاني: حكم الشرع، ونعبر عنه بالقاعدة العملية الثانوية.

وسنطرح مثلاً قبل الخوض في الأبحاث، لتعامل معه ويتضح المطلب بشكل جلي، وهو حكم التدخين، فإذا واجه الفقيه مسألة التدخين واستحكم الشك عنده بعد الفحص، فما هي القاعدة الأولية التي يجريها؟

المستوى الأول: حكم العقل

وقع الكلام بين الأعلام رحمهم الله في ماهية موقف العقل تجاه المسائل التي استحكم الشك فيها، فهناك مسلكان:

المسلك الأول: مسلك التأمين وهو مسلك المشهور، وحاصله: أن

الإنسان مؤمنٌ من العقاب عن كل حكم لم يجد فيه دليلاً محرزاً، فتجري أصالة البراءة العقلية ومفادها: أن المكلف مؤمنٌ من العقاب تجاه الأمور المشكوكة وليس مسؤولاً عنها، فيجوز له الإتيان بالأمر المشكوك، وفي مثالنا السابق يجوز له شرب الدخان.

ويسمى هذا المسلك في كلماتهم أيضاً بـ "قبح العقاب بلا بيان"،

والمراد من هذه القاعدة: يقبح على المولى أن يعاقب المكلف عند المخالفة عند عدم البيان والعلم، فمسلك التأمين ينطلق من هذه القاعدة. فإذن: هذا المسلك يجعل المنجزية للتكاليف المعلومة فقط، وأما المحتملة فالعبد مؤمن تجاهها.

أدلة مسلك التأمين

واستدل أنصار هذا المسلك - وتحديدًا المحقق النائيني (رحمته الله) - عليه بدليلين:

الدليل الأول: وهو مركب من مقدمتين:

المقدمة الأولى: المحركة فرع وجود المقتضي، فالمكلف إنما يتحرك إذا وُجد ما يدعوه إلى التحرك، أما من دون المقتضي للتحريك فلا يتحرك. المقدمة الثانية: يوجد احتمالان لهذا المقتضي:

الاحتمال الأول: أن المقتضي - الذي يحرك المكلف نحو الامتثال - هو الوجود العلمي.

الاحتمال الثاني: أن المقتضي هو الوجود الواقعي.

وتقريب الدليل بمثال شرب الماء، فالمقتضي:

إما أن يكون هو الوجود الواقعي لشرب الماء، فيكون الوجود الواقعي

هو المحرك للإنسان نحو شربه حتى وإن لم يعلم بوجوده، إذ أن الوجود الواقعي لا يلزم العلم.

وإما أن يكون هو الوجود العلمي للماء، فالذي يحرك المكلف - بناءً

على هذا الاحتمال - هو العلم بوجود الماء، وإن كان واقعاً ليس موجوداً. والتحقيق أن يُقال: أن المقتضي بحكم العقل هو الوجود العلمي، فالإنسان يتحرك نحو الشيء نتيجة علمه به، وفي مثالنا: يتحرك الإنسان نحو شرب الماء نتيجة علمه بوجود الماء، بدليل: أن الإنسان يتحرك إلى الغرفة التي يعلم بوجود الماء فيها حتى وإن لم يكن الماء واقعاً فيها بل في غرفة أخرى.

ومثال آخر للتوضيح: فلو فرضنا أن الإنسان يعلم بوجود الأسد في طريق ما، فإنه يفر من هذا الطريق إلى طريق آخر، وقد يكون الأسد واقعاً ليس في ذاك الطريق بل في طريق آخر.

وقد يكون الأسد موجوداً خلف الإنسان واقعاً، ولكن لما كان يجهل بوجوده فإنه لا يرتب الأثر وهو الفرار.

فالحاصل: أن المحركة وليدة العلم، وبناءً على ذلك نقول: إذا لم يعثر المكلف على الدليل - عدم العلم - فإنه لا يتحرك، لأن المقتضي للتحرك هو العلم، والمفروض أن المكلف فحص ولم يعثر على الدليل فتحقق عدم العلم، فتنتفي المحركة لانتفاء المقتضي.

وعليه: فيقبح على المولى أن يعاقب المكلف الذي لم يحصل الدليل، فإن المكلف يحتج على المولى بأن الذي يحركه هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، والمفروض أنه لم يعلم فلا مقتضي للحركة.

فتلخص من ذلك: أن العقل يُدرك التأمين - أي قبح العقاب بلا بيان -

لعدم وجود المقتضي للمحركة وهو العلم.

الدليل الثاني: التمسك بالأعراف العقلانية

وتقريبه أن يُقال:

إذا لاحظنا ارتكازات العقلاء في العلاقة بين العبد والمولى العرفي، لوجدنا أن المجتمع العقلاني يستنكر عقاب المولى لعبده من غير بيان، فإذا احتمل العبد عدم إرادة المولى لهذا الفعل من دون أن يبين المولى له إرادته، ثم جاء العبد بهذا الفعل فإن المولى لا يعاقبه ولا يؤدبه، ولو فعل لكان محل استهجان العقلاء جميعاً وذلك لأنه لم يبين، ومجرد احتمال العبد لا يكفي لمعاقبته، فإذا كان هذا حال المجتمع العقلاني، فمن باب أولى أن يكون سيد العقلاء وهو الشارع المقدس كذلك.

الإشكالات على هذا المسلك.

وقد أشكل السيد الصدر رحمته الله على الدليلين السابقين:

الإشكال على الدليل الأول: أن هذا الكلام مصادرة على المطلوب، فإن حصر المحقق النائيني رحمته الله لمقتضي المحركة بالتكليف المعلوم لا وجه له، إذ يُمكن ادّعاء كون التكليف المحتمل موجباً للمحركة، وبعبارة أخرى: إن مقتضي المحركة يشمل التكليف المعلوم والمحملة معاً، وهنالك منه وجداني على شمول المحركة للاحتمال أيضاً، وهو أن الإنسان إذا افتقد صديقاً عزيزاً اعتاد على رؤيته يومياً وتفاجأ بغيابه لمدة طويلة، فإنه يحتمل عدم سلامته ومرضه فيتحرك نحو زيارته أو السؤال عنه، ثم يلقي تأنيباً وعتاباً من صديقه لعدم زيارته طوال هذه المدة مع احتمال مرضه.

ويقال في المقام: أن المكلف يحتمل غضب المولى بتناول العصير

العنبي - المشكوك حرمة - ، وعليه فإن المولى سيؤنبه إذا أتى بما يحتمل غضبه.

الإشكال على الدليل الثاني: أن المولوية على قسمين:

الأول: مولوية اعتبارية مجعولة.

الثاني: مولوية حقيقية ذاتية ليست بجعل جاعل ولا اعتبار معتبر.

ومولوية الله تبارك وتعالى على خلقه هي من قبيل القسم الثاني، ومنشؤها مالكه ومنعميته ومدبريته، إذ لا مالك ولا منعم ولا مدبر استقلالي إلا هو، وأما مولوية المولى العرفي - كمولوية السيد على عبده - فهي اعتبارية جعلية، وقياس المولوية الحقيقية بالمولوية الاعتبارية كما فعل أصحاب هذا الاتجاه في دليلهم الثاني قياس مع الفارق وهو باطل.

المسلك الثاني: مسلك حق الطاعة

وهو المسلك الذي سلكه السيد الصدر رحمته الله وآخرون بعد أن أشكلوا على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فيرى أصحاب هذا المسلك أن المنجزية كما تشمل الأحكام المعلومة، فهي تشمل الأحكام المحتملة أيضاً، فتبقى ذمة المكلف مشغولة بحكم العقل إذا احتمل تكليفاً معيناً، فإن احتمال الوجوب لزمه الإتيان به، وإن احتمل الحرمة لزمه تركها، ويعتبر هذا المورد في رأيهم مجرى لأصالة الاحتياط العقلي.

ومفاد هذه الأصالة: أن المكلف إذا شك بالحرمة أو الوجوب، فعليه أن

يحتاط بالترك أو الإتيان.

ويقرر أصحاب هذا الاتجاه دليلهم بما حاصله: أننا لا بد وأن نرجع إلى

مدرك وجوب الطاعة وهو العقل، فنبحث في حدود دائرة وجوب الطاعة، فهل أن العقل يدرك وجوبها في التكاليف المعلومة دون المحتملة؟ أم يدرك الوجوب في الاثنين معاً؟

ويُجيب أصحاب هذا الاتجاه بأن العقل لا يفرّق بين التكاليف المعلوم والمُحتمل، فكما أنه يدرك وجوب الطاعة في التكاليف الذي قام عليه البيان، فإنه يُدرك الوجوب أيضاً في التكاليف المُحتمل من مُنطلق المولوية التكوينية الحقيقية لله تبارك وتعالى، فتبقى الذمة مشغولة بالتكاليف المحتملة أيضاً.

فحاصل هذه النظرية في أمرين:

الأول: أنها تنطلق من المولوية الحقيقية لله تبارك وتعالى، وعليه فوجوب الطاعة لا يختص بالتكاليف المعلوم بل يشمل التكاليف المُحتمل.

الثاني: مسلك حق الطاعة - أو مسلك الاحتياط والاشتغال العقلي - يقرر أن إدراك العقل لسعة حدود حق الطاعة إدراك تعلّقي وليس تنجيزياً، وعليه: تكون نظرية حق الطاعة نظرية تعلّقية، بمعنى أن الأصل الأولي في كل تكليف يحتمله المكلف هو الاحتياط، إلا إذا قام الدليل من الشارع على ترك هذا الاحتياط، وهذا معنى أن نظرية حق الطاعة معلقة على عدم الترخيص من قبل الشارع المقدس.

وبعبارة صناعية: أن موضوع جريان أصالة الاحتياط العقلي هو عدم الترخيص من قبل الشارع، فإذا جاء الترخيص من قبل الشارع انتفت أصالة الاحتياط العقلي بانتفاء موضوعها.

تساؤل رئيس في المقام

تقرر في علم الكلام: أن وجوب المعرفة له مدارك متعددة منها وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً، وبناءً على هذا المدرك العقلي يتوجّه سؤال إلى مسلك قبح العقاب بلا بيان حاصله: كيف يجتمع وجوب دفع الضرر المحتمل مع ما يفيد أصل البراءة في التكليف المشكوك؟

وبعبارة أخرى: إن ما تفيد قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل تجاه التكليف المُحتمل حرمة، هو تركه دفعاً للضرر، إلا أن هذا يتعارض مع ما تفيد قاعده قبح العقاب بلا بيان، والتي تقرر البراءة تجاه هذا التكليف مُحتمل الحرمة، فيجوز الإتيان به.

وبعبارة ثالثة: كيف يكون المكلف مؤمناً بمقتضى أصالة البراءة العقلية، والحال أن قاعده دفع الضرر المحتمل تلاحقه؟

وهناك أجوبة متعددة لهذا السؤال، يأتي التطرق إليها في بحوث أخرى.

﴿المتن﴾

القاعدة العملية الثانوية

(البراءة الشرعية)

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط. والسبب في هذا الانقلاب أنا 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: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا). فإن الرسول يفهم كمثال على البيان والدليل فتدل الآية على أنه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلا عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعا بدلا عن أصالة الاشتغال عقلا .

وتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشك في الوجوب،

وموارد الشك في الحرمة على السواء، لان النص النبوي مطلق، ويسمى الشك في الوجوب بـ " الشبهة الوجوبية " والشك في الحرمة بـ " الشبهة التحريمية " كما تشمل القاعدة أيضا 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 .

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 المجعول وكل منهما مجرى للبراءة شرعا .

﴿ الشرح ﴾

القاعدة العملية الثانوية

المستوى الثاني: حكم الشرع (البراءة الشرعية)

بعد الفراغ من المستوى الأول وهو الكلام في حكم العقل، حيث ذكرنا: أن القاعدة الأولية الأساسية هي قاعدة أصالة الاحتياط العقلي، نشرع في بيان القاعدة الثانوية وهي قاعدة البراءة الشرعية، المستفادة من الأدلة الشرعية، وتنص على: رفع المؤاخذه من قبل المولى تجاه العبد عند المخالفة في حالة عدم وصول البيان إليه.

أدلة البراءة الشرعية

الأول: القرآن الكريم، ومنه: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، وتقريب الاستدلال بالآية المباركة:

أولاً: أن موضوع نفي العذاب هو عدم بعث الرسول، أما إذا وجد الرسول وتحققت مخالفته فيتحقق العذاب.

ثانياً: ليس المراد بالرسول هو وجود النبي بين الناس، بل المراد وصول البيان الشرعي لهم، وذكر الرسول إنما جاء من باب المثال وهو كناية عن البيان، فالحاصل أن الدليل إذا وصل للناس وخالفوه تحققت استحقاق

العذاب، وأما إذا لم يصل البيان الشرعي، فيرتفع موضوع استحقاق العذاب، ويكون المكلف معذوراً عند مخالفة الحكم الواقعي، وهذا هو مفاد أصالة البراءة الشرعية.

الثاني: الروايات الشريفة، منها:

حديث الرفع المشهور: «رُفِعَ عَنْ أُمِّي مَا لَا يَعْلَمُونَ»^(١) ويراد بالرفع عدم مؤاخذه المولى العبد عند المخالفة، وعدم وصول البيان اليه.

إشكال وجوابه

الإشكال: أنّ ما أفاده أصحاب مسلك حق الطاعة القائلين بأن العقل حاكم بأصالة الاحتياط بينما الشرع حاكم بأصالة البراءة يتنافى مع قاعدة، التطابق بين حكم العقل والشرع ومفادها: أن ما حكم به العقل حكم به الشرع، والحال أن العقل حكم بأصالة الاحتياط، فيفترض أن يكون حكم الشرع هو أصالة الاحتياط أيضاً.

وأما مسلك التأمين الذي سلكه المشهور فلا يرد عليه هذا الإشكال، لوجود التطابق بين حكم العقل والشرع فيه، فالعقل على مسلك المشهور حكم بأصالة البراءة، والشرع حكم بها أيضاً.

والجواب: أننا بينّا في نظرية حق الطاعة أن إدراك العقل لحق الطاعة تعليلي وليس تنجيزياً، فأصالة الاحتياط معلقة على عدم ورود الترخيص،

وبعبارة تقدّمت: أن موضوع جريان أصالة الاحتياط العقلي هو عدم الترخيص من قبل الشارع، فإذا جاء الترخيص من قبل الشارع انتفت أصالة الاحتياط العقلي بانتفاء موضوعها، فلا يتم الإشكال المذكور.

ثمرة الخلاف بين المسلكين على مستوى حكم العقل

قد يُتوهم عدم وجود ثمرة بين مسلك التأمين ومسلك حق الطاعة على مستوى حكم العقل، فإن النتيجة النهائية هي تطبيق أصالة البراءة الشرعية، إذ أن مسلك المشهور يؤمن بالبراءة العقلية فضلاً عن الشرعية وحينئذٍ يجريها في كل مورد من موارد الشك البدوي.

وأما مسلك حق الطاعة فيؤمن بأصالة الاحتياط العقلي كقاعدة أساسية، ولكنها معلقة - كما تقدم - على عدم الترخيص، والمفروض أن الترخيص قد جاء من قبل الشارع - كما قرر السيد - وعليه فإن هذا المسلك سوف يُجري أصالة البراءة الشرعية، ونتيجتها نفي الوجوب عن مشكوك الوجوب، ونفي الحرمة عن مشكوك الحرمة، فلا ثمرة في الخلاف، وكلا المسلكين سيلجئان في النهاية إلى أصل البراءة الشرعية.

والجواب: أن الأمر ليس كذلك، فثمرة هذا الاختلاف تظهر في حال عدم تمكننا من جريان أصالة البراءة الشرعية، فإننا ننتقل إلى القاعدة الأولية وهي حكم العقل، وستأتي بعض هذه الموارد في الأبحاث اللاحقة.

شمول أصل البراءة الشرعية للشبهات الحكمية والموضوعية
وهذا البحث يعتبر من الأبحاث الأساسية في علم الأصول، حيث تقدّم
في أوائل مباحثه: أنه يبحث عن دليّته العنصر المشترك وسعة تطبيقه.
وكلامنا في هذا البحث يقع في السعة والضيق لتطبيق أصل البراءة
الشرعية، فهل أن أصل البراءة الشرعية يشمل الشبهات الحكمية
والموضوعية معاً؟

قد يُقال: بأن مقتضى الإطلاق في حديث الرفع شمول جريان أصالة
البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية والموضوعية، ويتّضح المطلوب ببيان
المُراد من الشبهتين الحكمية والموضوعية.

الشبهة الحكمية والموضوعية

إذا كان متعلق الشك هو الحكم سُمِّيَت الشبهة شبهة حكمية.
وإذا كان متعلق الشك هو الموضوع سُمِّيَت الشبهة شبهة موضوعية.
وقد يكون متعلق الشك راجعاً إلى المصداق فتسمى الشبهة شبهة
مصادقية.

وتوضيح هذه الأقسام بالأمثلة:

أما مثال الشبهة الحكمية: فحصول الشك في حرمة العصير العنبي من
عدمها، فهنا منشأ الشك هو أصل الحكم، وبعبارة أخرى: أن الشك ههنا
راجع إلى مرتبة الجعل.

وأما مثال الشبهة الموضوعية: حصول الشك في موضوع حكم من

الأحكام، كحصول الشك في السائل المعين هل هو خمر أو ليس بخمر.
ومثال الشبهة المصدقية: كما إذا قلنا: يجب الحج على المستطيع،
وشكنا هل أن زيدا مستطيع أو ليس بمستطيع.
إذا اتضح ذلك نقول: إذا شكنا على نحو الشبهة الموضوعية فنحن لا
نشك في أصل الجعل بل شكنا راجع إلى الفعلية، وذلك لأن فعلية الحكم لا
تتحقق إلا عند تحقق الموضوع - كما تقدّم -، كما أننا لا نشك في أصل
الموضوع، بل نشك في تحقق الموضوع خارجاً، والشك في تحقق
الموضوع يساوق الشك في فعلية الحكم.
ولهذا يُقال في علم الأصول: (أن الشبهات الحكمية مرجع الشك فيها
إلى الجعل - أي أصل التشريع -، وأما الشبهات الموضوعية فمرجع الشك
فيها إلى المجعول - أي فعلية الحكم -).

أقسام الشبهات الحكمية

تنقسم الشبهة الحكمية إلى قسمين:

- الأول: شبهة حكمية تحريرية، ويُراد بها الشك في الحرمة من عدمها.
- الثاني: شبهة حكمية وجوبية، ويراد بها الشك في الوجوب من عدمه.

أقسام الشبهات الموضوعية

وتنقسم الشبهة الموضوعية أيضاً إلى قسمين:

- الأول: شبهة موضوعية تحريرية، نظير الشك في خمريّة السائل
الخارجي، فالشك في تحقق الموضوع في هذا المورد هو شك في فعلية

الحرمة، لبداهة حرمة الخمر في الشريعة.

الثاني: شبهة موضوعية وجوبية، نظير الشك في فقر زيد، والشك ههنا مساوق للشك في فعلية الوجوب، فهل أن زيدا فقير حتى يجب إكرامه أم لا؟

الشك في التكليف والمكلف به

وهنا نشير إلى مطلب مهم وهو:

أن الشك في الشبهات الحكمية وهو الشك في الجعل - كما بينا - ،
والشك في الشبهات الموضوعية وهو الشك في الفعلية، يعبر عنهما بالشك
في التكليف.

والفرق بينهما واضح: أن الشك في الشبهات الحكمية هو شك في
الجعل، وأما الشك في الشبهات الموضوعية فهو شك في فعلية الحكم.
ومن هنا يُقال: القاعدة عند الشك في التكليف - سواء كان على مستوى
الجعل أو الفعلية - جريان أصالة البراءة الشرعية.

وفي مقابل هذا الشك يقع الشك في المكلف به، ومن أمثله:

أن المكلف يعلم بوجوب الحج ويتحقق الاستطاعة للمكلف، ولكن
شك في الامتثال وأنه هل أتى بالحج أو لم يأت به؟

وهذا المورد من موارد جريان أصالة الاشتغال، فتبقى ذمة المكلف
مشغولة ولا تفرغ إلا بالإتيان بالعمل.

والحاصل: أن الشك في التكليف موردٌ لجريان أصالة البراءة، بينما
الشك في المكلف به مورد لجريان أصالة الاحتياط.

﴿المتن﴾

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 فعلا إلى مكة، وقد تشك في سفرهما معا 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 تفصيليا . 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 فعلا، 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 (طرفا 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 تصوره كلمة "إما" يمثل عنصر الخفاء والشك وكلما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل دل 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، لان 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 أصبح 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 العملية الأساسية كنا 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 الساذجة وندرسه الآن بعد أن نضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العلمية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشك البدوي أو لا ؟

﴿ الشرح ﴾

العلم الإجمالي

يعتبر بحث منجزية العلم الإجمالي من الأبحاث الأساسية والمهمة في علم الأصول، وفي هذا البيان التمهيدي نشير إلى مطلبين قبل الخوض في تفاصيل البحث بما يناسب مستوى الحلقة الأولى.

المطلب الأول: بيان معنى العلم الإجمالي

العلم الإجمالي يشتمل على عنصرين، عنصر وضوح وعنصر خفاء، كما أنه يكون في مورد الشبهة الموضوعية والحكمية أيضاً.

مثال العلم الإجمالي في مورد الشبهة الموضوعية: أننا نعلم بوقوع النجاسة في إناء، ولكن نشك في وقوعها في الإناء الأول أو الثاني.

مثال العلم الإجمالي في مورد الشبهة الحكمية: كما في مثال صلاة الجمعة وصلاة الظهر، فنحن نعلم بوجوب إحدى الصلاتين، ولكن نشك في هل أن الواجب منهما صلاة الجمعة أو الظهر؟

فالحاصل: أن العلم الإجمالي هو علم بالجامع وشك في الأطراف.

وفي المثال الأول، العلم بالجامع هو نجاسة أحد الإناءين قطعاً، وأما الشك في الأطراف فهو الشك في هل أن النجس هو الإناء الأول أو الثاني.

وأما في المثال الثاني، فالعلم في الجامع هو وجوب إحدى الصلاتين قطعاً، ولكن الشك في الأطراف فأيهما الواجب تحديداً صلاة الظهر أم الجمعة؟

المطلب الثاني: أركان العلم الإجمالي

العلم الإجمالي يشتمل على أركان، اقتصر السيد رحمته الله في هذه الحلقة على بيان ركنين فقط، وأتم بقية الأركان في الحلقة الثانية.

الركن الأول: وجود العلم بالجامع، وهو يمثل عنصر الوضوح. فلا يمكن أن يتحقق علمٌ إجمالي إلا إذا تحقق العلم بالجامع، ويُعبّر عنه أيضاً بعنوان «أحدهما»، كوجوب إحدى الصلاتين أو نجاسة أحد الكأسين.

الثاني: عدم سراية العلم من الجامع إلى الأطراف.

ويُراد من هذا الركن: عدم تحول العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بأحد الأطراف، ومثاله: أننا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين وهذا هو الجامع، ولكن نشك في الأطراف فلا نعلم النجس على وجه التحديد، وأما إذا علمنا بأن النجس هو الكأس الأيسر مثلاً، فهنا سرى العلم من الجامع إلى أحد الأطراف، ومعناه: تحول العلم الإجمالي إلى تفصيلي في الكأس الأيسر وشكٌ بدوي في الكأس الآخر.

﴿المتن﴾

منجزية العلم الإجمالي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجمالي إلى علم بأحد الأمرين وشك في هذا وشك في ذاك .

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 علما - تشمله قاعدة حجية القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معا الظهر والجمعة - ، لأننا لو تركناهما معا لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجة عقلا في جميع الأحوال سواء كان إجماليا أو تفصيليا .

ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي - لا بثبوت الحجية للعلم بأحد الأمرين فحسب - بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه أيضا واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته وفقا لما تقدم في بحث القطع من

استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع .

وأما كل واحد من طرفي العلم الإجمالي - أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده - فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً. وقد يبدو لأول وهلة أن بالإمكان أن تشمل القاعدة العملية الثانوية أي أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوك، لان كلا من الطرفين تكليف مشكوك .

ولكن الرأي السائد في علم الأصول يقوم بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي، بدليل أن شمولها لكلا الطرفين معا يؤدي إلى براءة الذمة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معا، وهذا يتعارض مع حجية القطع بوجوب أحد الأمرين، لان حجية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقل 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 يؤد إلى الترخيص في ترك الأمرين معا - لكنه غير ممكن أيضاً، لأننا نتساءل حينئذ أي الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجحه على الآخر، وسوف نجد أننا لا نملك مبرراً لترجيح أي من الطرفين على الآخر، لان صلة القاعدة بهما واحدة .

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية

الثانوية " أصالة البراءة " لأي واحد من الطرفين، ويعني هذا أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يظل مندرجا 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 عقلا في موارد العلم الإجمالي هو الإتيان بكلا الطرفين - أي الظهر والجمعة في المثال السابق - ، لان كلاً منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط .

ويطلق في علم الأصول على الإتيان بالطرفين معا اسم " الموافقة القطعية " لان المكلف عند إتيانه بهما معا يقطع بأنه وافق تكليف المولى، كما يطلق على ترك الطرفين معا اسم " المخالفة القطعية " .
وأما الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم " الموافقة الاحتمالية " و " المخالفة الاحتمالية " لان المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى ويحتمل أنه خالفه .

﴿ الشرح ﴾

منجزية العلم الإجمالي

بعد أن اتضح المُراد من العلم الإجمالي بما يناسب هذا المستوى من الدراسة، ينتقل الكلام إلى أهم مسألة من مسائل العلم الإجمالي وهي مسألة منجزية العلم الإجمالي.

والمُراد من منجزية العلم الإجمالي: مقدار ما يتجز من العلم الإجمالي، وتوضيح ذلك بمثال وهو: وجوب إحدى الصلاتين في يوم الجمعة، إما صلاة الظهر وإما صلاة الجمعة.

وقد بيّنا في البحث السابق أن السيد الصدر رحمته الله اقتصر على ذكر ركنين من أركان العلم الإجمالي، الركن الأول العلم بالجامع، والركن الثاني عدم سراية العلم إلى الأطراف، أو الشك بالأطراف.

ولكل من هذين الركنين خصوصية بيّنها السيد الصدر رحمته الله في هذا البحث، وبيانها:

خصوصية الركن الأول

قلنا: أن الركن الأول هو العلم بالجامع، وهو في مثالنا السابق العلم بوجوب إحدى الصلاتين، وخصوصية هذا الجامع أنه معلومٌ تفصيلاً

وَمَقْطُوعٌ بِهِ، فَتَثْبِتُ لَهُ الْحُجِّيَّةَ، وَالَّذِي يَتَرْتَبُ عَلَى ثُبُوتِ الْحُجِّيَّةِ لَهُ - لَكُونُهُ قِطْعاً - اسْتِحَالَةٌ صُدُورِ الرَّدْعِ عَنِ الْقِطْعِ مِنَ الشَّارِعِ، فَبِمَا أَنَّ الْمَكْلُوفَ قِطْعٌ بِوُجُوبِ الْجَامِعِ، فَيَكُونُ هَذَا الْقِطْعُ مَنْجِزاً تَنْجِيزاً ذَاتِياً.

وعليه: فلا تجري أصالة البراءة الشرعية في الجامع، لكونه معلوماً مقطوعاً، وموضوع جريان أصالة البراءة هو الشك، كما تقدم.

خصوصية الركن الثاني

وأما الكلام في الشك في الأطراف، فخصوصيته ظاهرة واضحة، وهي كون الطرفين مشكوكين، فتجري فيهما احتمالات ثلاثة:

الاحتمالات في الأطراف

والاحتمالات في الأطراف ثلاثة:

الاحتمال الأول: الموافقة القطعية، فينص الاحتمال على وجوب الإتيان بجميع الأطراف حتى يحقق مطابقة الواقع قطعاً، وتطبيقه في مثالنا أن يأتي المكلف بصلاة الظهر والجمعة معاً.

الاحتمال الثاني: المخالفة القطعية، ويُراد به: ترك المكلف جميع أطراف العلم الإجمالي، فلا يأتي بصلاة الظهر ولا الجمعة.

الاحتمال الثالث: الموافقة الاحتمالية، ويُراد منها: وجوب الإتيان بأحد الطرفين، فيأتي بصلاة الظهر مع احتمال كون المطلوب هو صلاة الجمعة، أو يأتي بالجمعة مع احتمال كون المطلوب صلاة الظهر.

إذا اتضح ذلك نقول:

لا إشكال ولا ريب بين الأعلام أن احتمال المخالفة القطعية منفي، لأنه

يصادم ما قام عليه القطع وهو وجوب صلاةٍ على المكلف، فتحرم المخالفة القطعية.

ومن هنا يدور الأمر بين الموافقة القطعية والموافقة الاحتمالية، فإن قيل بالأول كان اللازم على المكلف الإتيان بطرفي العلم الإجمالي، وإن قيل بالثاني كان الواجب على المكلف أن يأتي بطرف واحد.

الأصل الجاري في طرفي العلم الإجمالي

قد يُقال: إن أصالة البراءة الشرعية تجري في أطراف العلم الإجمالي، ووجه جريانها: أن موضوعها متحقق، فالطرف الأول - وهو صلاة الظهر مثلاً - مشكوك وقد تحقق فيه عدم العلم فنجري أصالة البراءة الشرعية، ومقتضى جريانها على صلاة الظهر عدم وجوبها، وهكذا تجري في الطرف الثاني - وهو صلاة الجمعة - لكونه مشكوكاً فلا يجب.

والحق أن يُقال:

أن أصالة البراءة في هذا المورد لا يخلو فيها الحال:

إما أن تجري في كل أطراف العلم الإجمالي.

وإما أن تجري في بعض الأطراف.

فإن كان الأول، لزم منه المخالفة القطعية، وهي محرمةٌ، وعليه فلا تجري أصالة البراءة الشرعية بهذا النحو، وإن كان في الثاني، فيلزم منه ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح، فعلى أي أساس تجري في طرف دون الآخر؟

وبعبارة أخرى: جريان أصالة البراءة الشرعية يلزم منه أحد محذورين، إما المخالفة القطعية، وإما الترجيح بلا مرجح، وعليه فلا تجري أصالة البراءة في أطراف العلم الإجمالي، فتنتفي القاعدة العملية الثانوية، ومقتضى انتفائها الرجوع إلى القاعدة الأساسية وهي حكم العقل.

وقد تقدّم: وجود نظريتين في القاعدة الأساسية الأولية، النظرية الأولى قبح العقاب بلا بيان، والنظرية الثانية حق الطاعة وهي مُختار السيد الشهيد رحمته الله.

ومقتضى نظرية قبح العقاب بلا بيان، جريان أصالة البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي، ولا يخفى عليك - بعد ما تقدّم من مناقشة جريان أصالة البراءة الشرعية فيهما - الخلل في ذلك، فإن جريان أصالة البراءة العقلية في أطراف العلم الإجمالي يلزم منه أحد محذورين، إما المخالفة القطعية وإما الترجيح بلا مرجح.

فبيّن السيد الصدر رحمته الله أن الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي هو أصل الاحتياط العقلي، ومقتضى الاحتياط منجزية الاحتمال فيأتي بالصلاطين معاً، وهو ما سميناه بالموافقة القطعية، وعليه فلا تكفي الموافقة الاحتمالية بناءً على مسلك حق الطاعة الذي يقرر بأن أصل الاحتياط العقلي هو أصل أولي أساسي.

انحلال العلم الإجمالي

المسألة الثانية من مسائل العلم الإجمالي هي انحلال العلم الإجمالي، ويُراد بها: عدم بقاء العلم الإجمالي منجزاً، وبيان ذلك:

تقدّم: أن العلم الإجمالي يتقوم بركنين: الأول العلم بالجامع، الثاني عدم سراية العلم من الجامع إلى الأطراف، وبناءً على ذلك يمكن لنا أن نتصور كيفية انحلال العلم الإجمالي، فهو ينحل باختلال أحد الركنين. فلو افترضنا عدم وجود العلم بالجامع، فإن العلم الإجمالي ينتفي من الأساس، لأن وجود الجامع هو الذي يقوم العلم الإجمالي، والمركب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، وهكذا الحال فيما إذا سرى العلم من الجامع إلى الأطراف فيخرج أحد الطرفين أو كليهما من كونه مشكوكاً إلى كونه معلوماً، وبهذا ينحل العلم الإجمالي.

تطبيقات انحلال العلم الإجمالي

التطبيق الأول: العلم بنجاسة أحد الإناءين والعلم بطهارة الآخر. فهنا يوجد علم بالجامع وهو نجاسة أحد الإناءين، وشك في الأطراف، فالتردد في أنه أي الإناءين وقعت فيه النجاسة فتنجس. ومقتضى تحقق الموافقة القطعية هنا: ترك كلا الإناءين، فلا يتوضأ المكلف منهما ولا يشرب، ولكن لو علم المكلف بعد ذلك أن الدم وقع في الإناء الأيسر، خرج الإناء الأيسر من المشكوكية بالنجاسة إلى كونه مقطوع النجاسة.

ويبقى الكلام في الإناء الأيمن، ومقتضى العلم بالجامع هو طهارة الإناء الأيمن، ببيان: أن مفاد العلم بالجامع هو العلم بنجاسة أحد الإناءين، وقد تبين بالقطع نجاسة الإناء الأيسر، وعليه فيتحقق العلم التفصيلي بطهارة

الإناء الأيمن.

فانحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بطهارة الإناء الأيمن ونجاسة الإناء الأيسر، وسرى العلم من الجامع إلى الأطراف.

التطبيق الثاني: العلم بعدم طهارة الإناءين

فالجامع ههنا هو القطع بعدم طهارة الإناءين معاً، ولكن الشك في هل أن كلاهما نجس؟ أو أن أحدهما نجس دون الآخر؟

فإذا تحقق العلم التفصيلي بنجاسة الإناء الأيسر، يصير الإناء الأيسر مقطوع النجاسة، وأما الإناء الأيمن فهو مشكوك النجاسة، لأنه يحتمل في حقه النجاسة باعتبار عدم طهارتهما معاً، ويحتمل أن يكون طاهراً باعتبار أن النجس هو الأيسر.

فهنا نقول: انحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بنجاسة الإناء الأيسر، وشك بنجاسة الإناء الأيمن، فسرى العلم من الجامع إلى الأطراف، وصار الشك في نجاسة الإناء الأيمن شكاً بدوياً، والأصل الجاري في الشبهات البدوية هو أصل البراءة، ومقتضى جريان أصل البراءة ههنا هو طهارة الإناء الأيمن.

﴿المتن﴾

موارد التردد

عرفنا أن الشك إذا كان بدوياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي حكمت فيه القاعدة العلمية الأولية .

وقد يخفى أحياناً نوع الشك فلا يعلم أهو من الشك الابتدائي أو من الشك المقترن بالعلم الإجمالي - أو الناتج 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 يحدد الموقف العملي فيتساءل هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله 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 اتجاها في تفسير الموقف، فأحد الاتجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقا للقاعدة العملية الأولية، لان الشك في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركبا 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 شكا ابتدائيا غير مقترن بالعلم الإجمالي، لان ذلك العلم الإجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتجاه الأول منحل بعلم تفصيلي، وهو علم المكلف بوجوب التسعة على أي 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 تعبر عن العلم الإجمالي، فلا يمكن القول بأننا نعلم إما بوجوب التسعة أو بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أي حال ونشك في وجوب العاشر .

وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكا ابتدائيا 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 ﴾

موارد التردد

وهذا هو المورد الأخير من موارد العلم الإجمالي، ويعبر عنه في علم الأصول بـ "دوران الأمر بين الأقل والأكثر" وعبر عنه السيد الصدر بـ "موارد التردد"، والمُرَاد من دوران الأمر بين الأقل والأكثر: التردد بين كون المورد من موارد العلم الإجمالي أو الشك البدوي.

فالكلام في هذا المورد على مستوى التطبيق، فنشك في هذه الحالة هل هي من حالات الشك البدوي فنُجري فيها أصالة البراءة الشرعية؟ أم من موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي فنُجري فيه أصالة الاحتياط؟ ودوران الأمر بين الأقل والأكثر على صنفين:

الصنف الأول: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

ومثاله: لو علم المكلف أن ذمته مشغولة بدين، وحصل عنده الشك في انشغال ذمته بعشرة دراهم أو أحد عشر درهماً؟ فقطع بالعشرة وشك بالزائد. مثال آخر: علم المكلف بانشغال ذمته بصلاة قضائية، ولكن حصل التردد بين عشر صلوات وأحد عشر صلاة، فقطع بالعشر صلوات وشك في الزائد وهو الأحد عشر.

ومعنى الدوران الاستقلالي هنا: أن كل امتثال يمثل طاعة مستقلة عن

الامثال الآخر، وكل عدم امثال يمثل عصياناً مستقلاً عن عدم الامثال الآخر.

ففي المثال الأول: لو أن المكلف أعطى للشخص الذي يدين له بالأموال عشرة دراهم، فتبقى في ذمته تنمة المبلغ، فلو كان في ذمته عشرة دراهم بقي درهمٌ واحدٌ في ذمته.

وفي المثال الثاني: لو أنه أتى بعشر صلوات وكان في ذمته أحد عشر صلاة فتبقى ذمته مشغولة بصلاة واحدة.

والذي يقرره الأعلام هنا: إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، فيجب الإتيان بما يقطع المكلف به، وأما الجزء الزائد المشكوك فتجري فيه أصالة البراءة الشرعية بالاتفاق لأنه شك بدوي.

الصنف الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

ومثاله: إذا علم المكلف بوجوب الصلاة، وقطع باشتمال الصلاة على تسعة أجزاء وكل جزء منها يمثل وجوباً ضمناً، ولكن شك في جزء زائد على التسعة، فدار الأمر بين الأقل وهو كون الصلاة عبارة عن تسعة أجزاء، وبين الأكثر وهو كونها تسعة أجزاء بالإضافة إلى جزء واحد، وجاء التعبير عن الأقل والأكثر بالارتباطيين في هذا المورد، لكون الأجزاء مرتبطة وكلها تمثل طاعة واحدة.

وقد وقع الاختلاف بين الأعلام في هذا المورد، هل هو من موارد العلم الإجمالي فنجري فيه أصالة الاحتياط ومقتضاها هو الإتيان بالجزء الزائد - أي بعشرة أجزاء -، أم أنه من موارد الشبهة البدوية فنجري فيه أصالة البراءة

ومقتضاها هو الإتيان بتسعة أجزاء دون الجزء الزائد.

اختلاف الأصوليين في تفسير الموقف

اختلف الأعلام في تفسير الموقف إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرى أن دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين من موارد العلم الإجمالي، وتصوير هذا العلم الإجمالي: أننا نعلم إجمالاً بوجوب صلاة أطرافها مرعدة بين تسعة أجزاء وعشرة، فالجامع هنا هو وجوب صلاة مركبة من أجزاء إما تسعة وإما عشرة، والتردد واقع بين الأطراف كما هو واضح.

فتجري أصالة الاحتياط هنا، ومقتضاها هو الإتيان بالجزء العاشر.

الاتجاه الثاني: يرى انحلال العلم الإجمالي، لأنه يقطع بوجوب تسعة أجزاء، ويشك شكاً بدوياً بالجزء العاشر، فيكون المورد الزائد موضوعاً لأصالة البراءة فتجري فيه، ومقتضاها هو الإتيان بتسعة أجزاء دون العاشر.

والسيد الصدر رحمته الله هو من أصحاب الاتجاه الثاني.

﴿المتن﴾

قاعدة 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 يطلق عليه الأصوليون اسم " الاستصحاب " ، ومعنى الاستصحاب حكم الشارع على المكلف بالالتزام عمليا بكل شيء كان على يقين منه ثم شك في بقاءه .

ومثاله: أنا على يقين من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجس نشك في بقاء طهارته، لأننا لا نعلم أن الماء هل يتنجس بإصابة المتنجس له أو لا ؟

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عمليا بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدم . ومعنى الالتزام عمليا بالحالة السابقة ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة نتصرف فعلا كما إذا كانت الطهارة باقية، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب

نتصرف فعلا كما إذا كان الوجوب باقيا 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 تتوفر فيها
القطع بشيء أولاً والشك في بقاءه ثانياً يجري فيها الاستصحاب .

﴿ الشرح ﴾

الاستصحاب

الكلام في مطلبين:

المطلب الأول: ماهية الاستصحاب.

والمُرَاد من الاستصحاب: مرجعية الحالة السابقة، أي: أن المكلف يلتزم عملياً بنفس الآثار الشرعية المترتبة على الحالة السابقة، فإن كان المكلف على يقين سابقاً بالطهارة، وحصل عنده الشك بها بعد ذلك، فإنه يعمل باليقين السابق ويرتب الأثر عليه من جواز الشرب والوضوء. والاستصحاب بتعبير الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله: هو البقاء على ما كان.

ومن أمثله: الشك في عدالة زيد بعد اليقين بها، فُتستحب عدالته ويبقى المكلف على ما كان عليه من القول بعدالته، ويرتب الأثر الشرعي من جواز الصلاة خلفه وما إلى ذلك.

قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين

ولابد من ذكر حالتين لنفرق بينهما:

المثال الأول: المكلف على يقين في الصباح بطهارة الماء الموجود في الإناء، ثم شك في طهارته في المساء، فنلاحظ أن زمان اليقين يختلف عن

زمان الشك، فالأول اليقين صباحاً والثاني الشك مساءً، إذا اتضح ذلك نقول: إن أصالة الاستصحاب تجري في هذه الحالة، فيبقى المكلف على يقينه السابق ويرتب الآثار الشرعية عليه.

المثال الثاني: أن المكلف على يقين بطهارة الماء صباحاً، ولكن حصل عنده الشك بكون الماء في الصباح طاهراً أو نجساً؟
وبعبارة أخرى: أصبح المكلف يشك في يقينه السابق الحادث صباحاً مما لزم تزلزل اليقين، وهذا ما يسمى بالشك الساري، ولا تجري فيه قاعدة الاستصحاب، إنما تجري فيه قاعدة اليقين.

والفرق بين المثالين:

أننا في مثال الاستصحاب نشك في بقاء اليقين واستمراريته، وأما في الشك الساري فإننا نشك في حدوث اليقين.
فعندنا قاعدتان:

قاعدة الاستصحاب وهي يقين سابق وشك في بقاء اليقين واستمراريته.
وقاعدة اليقين وهي يقين سابق ثم شك في أصل ذلك اليقين.
وينبغي التفريق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.

المطلب الثاني: دليل حجية الاستصحاب

واستدل الأعلام (رحمهم الله) على حجية الاستصحاب بثلاثة أدلة:
الدليل الأول: التمسك بالسيرة العقلانية.

الدليل الثاني: التمسك بالإجماع.

الدليل الثالث: الروايات والأخبار، وهي عمدة ما استدلوا به، وعمدة

تلك الروايات صحاح زرارة (رضوان الله عليه) الثلاث:

الصحيحة الأولى: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر»^(١).

الصحيحة الثانية: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(٢).

الصحيحة الثالثة: «ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»^(٣).

إضمار الرواية الأولى والثانية ومعالجته

ولابد من بيان مهم حول هذه الروايات وإن كان السيد الشهيد رحمته الله لم يشر إليه، وهو أن الرواية الأولى والثانية يصطلح عليها الأعلام (رضوان الله عليهم) بالرواية المضمرة، وسبب هذا الاصطلاح أن زرارة لم يصرّح بأن المسؤول في قوله: (قلت له) هو المعصوم عليه السلام، وهذا إضمار واضح، وذلك لأن الرواية لا تخلو إما أن يُصرّح فيها باسم المعصوم عليه السلام فتكون روايةً مصرّحة، وإما أنه لا يصرّح باسمه الشريف (صلوات الله عليه) فتكون الرواية مضمرة.

وأما الصحيحة الثالثة فقال زرارة (رضوان الله عليه): (عن أحدهما)،

١ - وسائل الشيعة ج ١ ص ٢٤٥.

٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٧٧.

٣ - وسائل الشيعة ج ٨ ص ٢١٧.

والمُرَاد حتماً إما الإمام الباقر أو الإمام الصادق (صلوات الله عليهما) ، إلا أن التعيين ليس مهماً، فالقطع متحقق في عصمتها فتثبت حجية الرواية قطعاً. وعليه يبقى الكلام في الصحيحتين الأولى والثانية، وقد عالج الأعلام مسألة الإضمار بمعالجات متعددة، ولا يهمنا الخوض في تفاصيل المبحث الرجالي وأن الأعلام اختلفوا في المضمرة إلى ثلاثة أقوال، فإن هذا البحث موكول إلى محله في علم الرجال، ولكن الذي يهمنا هو استعراض أربعة أجوبة بخصوص مضمرة زرارة؛ لأنها داخلة في مبحثنا وهو الدليل على حجية الاستصحاب:

الجواب الأول: أن الرواية الأولى رويت مسندةً عن الإمام الباقر عليه السلام في كتب بعض الأعلام كالسيد الطباطبائي في (الفوائد) ، والفاضل النراقي نقلاً عن الشيخ في تنبيهات الاستصحاب، والعلامة الحلي في (منتهى المطلب) ، والمحقق البحراني في (الحدائق) ، وغيرهم.

وأما الرواية الثانية فهناك من رواها مسندةً عن الإمام الباقر عليه السلام أيضاً، كالشيخ الصدوق في (علل الشرائع) ، والمحقق البحراني في (الحدائق) . فيمكن أن يقال: إن هؤلاء الأعلام الأجلاء عثروا على أصل كتاب زرارة، فأسندوا الحديث إلى الإمام الباقر عليه السلام ، وهذه قرينة تقوي احتمال ورودها عنه عليه السلام ، إذ نستبعد من هؤلاء الأجلاء أن ينسبوا إليه (صلوات الله عليه) شيئاً من دون العثور على قرينة تصحح لهم تلك النسبة، وبهذا تنحل مشكلة الإضمار.

وأما ورود الرواية في بعض المجاميع الروائية الحديثية مضمرةً، فلعله

من باب التسهيل والاختصار.

والجواب الثاني: وهو من الأجوبة التي ذكرها الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله حيث أفاد بأن ذكر المضمرة في كتب الإمامية في قوة التصريح بإسنادها إلى المعصوم عليه السلام ، بيان أن الأعلام رحمهم الله عندما كانوا يدرجون الروايات المضمرة في الكتب الروائية والحديثية المختصة بروايات أهل البيت عليهم السلام ، فإن هذا يشكّل قرينةً على أن الرواية مسندة عن الإمام عليه السلام.

الجواب الثالث: أن جلالة مقام زرارة وفقاهته وعلميته، تأبى أن يكون زرارة سائلاً لغير المعصوم وآخذاً عن غيره، مع الأخذ بعين الاعتبار أن زرارة لم يستفت في أمرٍ من أمور الدنيا بل كانت المسألة فقهية حساسة، فمن من البعيد أن ينقل زرارة معالم الدين من حلال وحرام عن غير المعصوم عليه السلام.

الجواب الرابع: وهو ما اعتمده السيد الشهيد الصدر رحمته الله في أبحاثه وحاصله: أن المسؤول لا يخلو من احتمالين: إما أن يكون هو المعصوم عليه السلام، وإما أن يكون غيره.

فإن كان الاحتمال الأول فلا شك بحجية الرواية وتمامية الاستدلال بها، وإن كان الاحتمال الثاني لزم منه إسناد التدليس إلى زرارة وهذا اللازم باطلٌ بعد معرفة مكانة زرارة وجلالة قدره وفقاهته وتقواه ووثاقته التي هي محل إجماع أعلام الطائفة.

وبيان التدليس: أن نقل زرارة للحكم الفقهي يُفهم منه أنه نقل عن

المعصوم عليه السلام باعتبار أن المرجعية العلمية منحصرة بالمعصوم، ولا شك أن إدراك الناس ذلك، كان بمرأى وعلم من زرارة باعتبار معاشرته لهم ومعرفته بأوضاعهم، فإن كان النقل عن غير المعصوم عليه السلام لكان عليه أن يبين حتى يوقع الناس في الغرر والجهل، ولمّا لم يبين لزم أن يكون المسؤول هو المعصوم (صلوات الله عليه) حتماً، بمقتضى عدالته وأمانته وتقواه ووثاقته، أعني زرارة.

فبطل بهذا الاحتمال الثاني، وتعيّن الاحتمال الأول.

لذا قال مشهور العلماء: إن إضمار زرارة في مثل هذه الرواية لا يضر

بصحتها.

﴿المتن﴾

الحالة السابقة المتيقنة

عرفنا أن وجود حالة سابقة متيقنة شرط أساسي لجريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكما عاما نعلم بجعل الشارع له وثبوتة 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 شيئا من أشياء العالم التكويني، نعلم بوجوده سابقا ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي، فتكون الشبهة موضوعية ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم ومثاله استصحاب عدالة الإمام الذي يشك في طرو فسقه واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشك في طرو المطهر عليه ويسمى بالاستصحاب الموضوعي، لأنه استصحاب موضوع، لحكم شرعي وهو جواز الائتمام 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 زرارة 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 ﴾

الحالة السابقة المتيقنة

حدود حجية الاستصحاب

بعد ذلك انتقل السيد الصدر رحمته الله إلى بيان حدود حجية الاستصحاب، فهل أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية والموضوعية ؟ أم يختص بالشبهة الموضوعية دون الحكمية؟

وللتفريق بين الشبهة الحكمية والموضوعية في الاستصحاب نضرب مثالين:

المثال الأول: يقين المكلف بطهارة الماء صباحاً، ثم حصل الشك عنده ببقاء الطهارة، فالمُلاحَظ هنا أن الشك حصل في حكم من الأحكام وهو الطهارة، وهذا ما نسميه بالشبهة الحكمية في الاستصحاب.

المثال الثاني: يقين المكلف بعدالة زيد، ثم شك في بقاء العدالة، والعدالة موضوعٌ لحكم شرعي وهو جواز الائتمام خلف العادل، فحصل الشك هنا في الموضوع، وهذا الشك نعبر عنه بالشبهة الموضوعية في الاستصحاب.

إذا اتضح ذلك نقول: اتفق الأعلام على أن الاستصحاب يجري في الشبهة الموضوعية، ولكن وقع الاختلاف بينهم في جريانه في الشبهة

الحكمية، فوجد اتجاهان.

الاتجاه الأول: اختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية

دون الحكمية.

ذكر أصحاب هذا الاتجاه قرينتين على أن الاستصحاب يجري في

الشبهة الموضوعية فقط:

القرينة الأولى: سياق دليل الاستصحاب، وبيانها:

أن دليل الاستصحاب جاء في مورد الشبهة الموضوعية، فيكون المورد الذي جاءت به الرواية قرينةً على تخصيص جريان الاستصحاب بالشبهة الموضوعية، وذلك أن الرواية تنص على أن زرارة قال: «الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟»، فزرارة في بداية الأمر يسأل عن شبهة حكمية، إذ أنه يسأل عن ناقضية الخفقة والخفقتين للوضوء والحكم فيها، وبعبارة أخرى: أن زرارة يسأل عما يحقق مفهوم النوم، والشك في المفهوم مرجعه إلى الشك في الشبهة الحكمية، فأجابه عليه السلام: «إذا نامت العين، والأذن، والقلب، وجب الوضوء»^(١) أي أن الذي يحقق مفهوم النقض هو النوم.

ومحل الشاهد في البحث قول زرارة: «قلت: فإن حرك على جنبه شيء

ولم يعلم به؟»، فتحوّل السؤال إلى سؤال عن شبهة موضوعية، فزرارة يعلم

بناقضية النوم للوضوء، ولكن سؤاله عن كون الحركة القريبة التي تحدث

بجانب الإنسان دون علمه بها من مصاديق مفهوم النوم الناقض أو لا؟ وهذا سؤال عن شبهة موضوعية.

فالحاصل من هذه القرينة: أن الأعلام يتمسكون بمورد الرواية، والقدر المتيقن منه هو جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية.

القرينة الثانية: التمسك باللام العهدية في قوله ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} «لا تنقض اليقين»، ومقتضى كون اللام عهدية هو الإشارة إلى اليقين المعهود عند السؤال، وفي موردنا كان السائل متيقناً بالوضوء، فهذه اللام تشير إلى الوضوء، ومن الواضح أن هذا سؤال عن شبهة موضوعية.

مناقشة هذا الاتجاه

أما مناقشة القرينة الأولى: فإن هذه القرينة غير مقبولة عند الكثير من الأعلام، استناداً إلى قاعدة عدم تخصيص الوارد بالمورد، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾^(١)، مورده هو الحج، ولكن هذا لا يعني اختصاص الآية بباب الحج، بل تنطبق على كل شعيرة من الشعائر الإلهية، وذلك أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقولون، والمورد لا يخصّص الوارد.

وتطبيق القاعدة في المقام: صحيح أن الرواية جاءت في شبهة موضوعية، ولكن موردها لا يخصّص الوارد، إذ أن مورد الرواية والقدر المتيقن منها لا ينفي الإطلاق ولا يمنع من انعقاده، فتبقى الرواية مطلقاً.

وبعبارة أوضح: أن الرواية الشريفة تتضمن شبهة موضوعية وهي القدر المتيقن منها، ولكن هذا المورد لا يقيد الإطلاق الوارد فيها.
وأما مناقشة القرينة الثانية: فقد أجاب الأعلام أن هذه اللام ليست لام العهد كما قيل، بل هي لام جنسية، وتفصيل النقاش موكول إلى محله في الحلقة الثانية والثالثة.

ولكننا نود أن نؤكد على نقطة وهي:

أن الإمام أجاب على سؤال زرارة عن صحة الضوء كما في الرواية الشريفة، ثم بعد ذلك أسس قاعدة كبروية عامة وكان في صدد بيانها وهي: (لا تنقض اليقين أبداً بالشك)، ولمّا كان الإمام في مقام تأسيس قاعدة عامة فلا معنى لتخصيصها بالشبهة الموضوعية دون الحكمية، فالقاعدة جاءت على نحو التأييد (لا تنقض اليقين أبداً بالشك)، وهذا تعليل ارتكازي نتمسك بعمومه.

الاتجاه الثاني: جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية

والموضوعية

فبعد أن أشكل هذا الاتجاه على الاتجاه الأول بالإشكالات المتقدمة، نصّ على أن الاستصحاب يجري في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، ودليلهم هو التمسك بالإطلاق في أدلة الاستصحاب.

﴿المتن﴾

الشك في البقاء

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب . ويقسم الأصوليون الشك في البقاء إلى قسمين تبعا لطبيعة الحالة السابقة التي نشك في بقائها لان الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانيا، 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 " . وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانيا، 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 بقاءه 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 "، لان الشك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء . ويوجد 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 ﴾

الشك في الرفع والشك في المقتضي

هذا البحث يمثل الجهة الأخرى من مقدار حدود حجية الاستصحاب، ويعنون في كلمات الأعلام بالشك في الرفع والمقتضي، ويُبحث هنا عن شمول الاستصحاب لهما، فهل أنه يختص بالشك في الرفع أم أنه يشمل الشك في الرفع والشك في المقتضي.

ويقررّ الأعلام هنا: أن كل استصحاب لابد وأن يُسبق بيقين، والمُتَيَقَّن على قسمين:

القسم الأول: أن يكون المتيقَّن ذا طبيعة ممتدة غير محدودة بحد، بحيث لو خُلي وطبعه بقي على حاله من دون تغير أصلاً.

نظير: طهارة الماء، فإذا كان المكلف على يقين بطهارة الماء، فالحالة المتيقنة هي الطهارة، ولو خليت الطهارة بطبعها فإنها تبقى، وإنما يكون ارتفاعها بوجود عامل خارجي كملاقاة النجاسة، وأما إذا انعدم هذا العامل الخارجي، بقيت الطهارة على طبيعتها ممتدة إلى أبد الآبدين.

ومنشأ الشك في البقاء في هذا المورد هو وجود العامل الخارجي الرفع للطهارة، وهذا ما يعنون في كلمات الأصوليين بـ "الشك في الرفع"، وبعبارة

أخرى: ليس منشأ الشك في طبيعة طهارة الماء، إذ أن الطهارة ذات طبيعة مستحكمة، ولولا الرافع لكانت باقية.

القسم الثاني: أن يكون المتيقن ذا طبيعة محدودة، فليس له قابلية البقاء والاستمرار.

نظير: النهار، فالنهار طبيعته محدودة بحد زمني، وبمجرد زوال الحمرة المشرقية ينتهي النهار.

ومنشأ الشك هنا ليس الرافع، وذلك لأن طبيعة النهار ليست قابلة للامتداد بل طبيعته محدودة، بل منشأ الشك راجع إلى ذات الطبيعة، وهذا ما يعبر عنه في كلمات الأعلام بـ "الشك في المقتضي"، وبعبارة أخرى: أن النهار ليس له طبيعة اقتضاء البقاء والاستمرار، بل هو بطبعه لا يقتضي ذلك.

شمول الاستصحاب للشك في الرافع والمقتضي

إذا اتضح ما تقدم نقول: يوجد اتجاهان أصوليان في شمول الاستصحاب للشك في الرافع والشك في المقتضي:

الاتجاه الأول: يرى اختصاص جريان الاستصحاب في مورد الشك في الرافع دون الشك في المقتضي.

الاتجاه الثاني: يرى شمول دليل الاستصحاب للقسمين تمسكاً بإطلاق الرواية، وعلى مدّعي الاختصاص أن يبرز القرينة على التقييد.

وأما تفصيل الكلام في هذين الاتجاهين، فيأتي في الحلقات القادمة.

﴿المتن﴾

وحدة الموضوع في الاستصحاب

ويتفق الأصوليون على أن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويعنون بذلك أن يكون الشك منصبا 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 وشككنا 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 ﴾

وحدة الموضوع في الاستصحاب

أركان الاستصحاب

يتضح مما تقدم: تقوم الاستصحاب بأربعة أركان:

الركن الأول: يقين سابق.

الركن الثاني: شك لاحق.

الركن الثالث: وحدة القضية المتينة والمشكوك، ووجهه: أن الدليل

يقول (لا تنقض اليقين بالشك)، ولا تتحقق الناقضية إلا إذا كان متعلق الشك واليقين واحداً.

وليس المراد من الوحدة هو الوحدة في جميع الخصوصيات حتى

الزمان، لوضوح أن الشك يأتي متأخراً زماناً عن اليقين، إنما المراد من

الوحدة: الوحدة العرفية، والعرف يجرّد خصوصية الزمان عن هذه الوحدة.

الركن الرابع: ترتب الأثر العملي على الاستصحاب، ويُراد منه ترتب

التنجز والتعذير على الاستصحاب، أما التنجز فكما إذا استصحب الحرمة،

وأما التعذير كما في استصحاب عدم الوجوب.

﴿المتن﴾

تعارض الأدلة

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 تباعا إن شاء الله تعالى .

﴿ الشرح ﴾

تعارض الأدلة

ختم السيد الصدر رحمته الله بحثه الأصولي على مستوى هذه الدراسة، بمباحث تعارض الأدلة والتي يعبر عنها في كلمات الأعلام بمباحث التعادل والتراجع، وهذا المبحث عادةً يقع في الفصل الأخير من الدراسات الأصولية، حيث يبين الأصوليون الأدلة بقسميها - كما مر -، وبعد ذلك ينتقل بحثهم إلى التعارض بين هذه الأدلة.

ووجه تسمية هذا البحث بـ "التعادل والتراجع" هو أن الأدلة إذا تعارضت فإما أن تتكافأ وتتعدل، وإما أن يكون أحدهما أرجح من الآخر. ويُراد بالتعارض: التنافي بين مؤدى الأدلة، وهذا التنافي له أصناف نشير إليها.

أصناف التنافي بين الأدلة

الصنف الأول: التنافي على مستوى الجعل والتشريع

والدليلان في هذا المورد يكونان متنافيان على مستوى الجعل، ومثاله: وجود دليلين أحدهما ينص على حرمة شرب العصير العنبي، والآخر نص على الجواز، وهذا تنافٍ واضح، فبين الحرمة والجواز تنافٍ وتضاد،

وهذا التنافي على مستوى الجعل، وعليه فلا يمكن للمشروع أن يجعل الحجية لكل من الدليلين لأنهما متضادان، والمتضادان لا يجتمعان.

الصنف الثاني: التنافي على مستوى المَجْعُول والفعلية

ومثاله: دليل ينص على وجوب الوضوء، وآخر ينص على وجوب التيمم.

والمُلاحظ هنا عدم وجود التنافي على مستوى الجعل، إنما المنافاة واقعة على مستوى الفعلية، وهنا يقرر الأعلام استحالة اجتماع الفعلية في هذا المورد، وذلك لأن فعلية التيمم إنما تتم بانتفاء فعلية الوضوء، وبعبارة أخرى: وجوب التيمم مشروط بفقدان الماء، وعند فقدان الماء تنتفي فعلية التيمم، فالحاصل أنه لا يعقل اجتماع فعلية الوضوء والتيمم معاً.

الصنف الثالث: التنافي على مستوى الامتثال

ومثاله: دليل ينص على وجوب الصلاة، وآخر ينص على وجوب إزالة النجاسة من المسجد.

فُلاحظ هنا عدم وجود التنافي على مستوى الجعل، وهكذا الحال على مستوى الفعلية إذ يُمكن أن يكون كلاهما فعلياً، حيث تقدّم: أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، وهنا موضوع وجوب صلاة الصبح دخول وقتها فيكون الحكم فعلياً عنده، وإذا تحققت النجاسة في المسجد أصبح وجوب الإزالة فعلياً، فلا منافاة بين الأمرين.

إلا أن المنافاة واقعة على مستوى الامتثال، وتعني: عدم قدرة المكلف على امتثال الأمر بالصلاة، والأمر بالازالة، في حالة ضيق الوقت.

المُراد من التعارض في كلمات الأصوليين

بعد أن بيّنا أصناف التنافي نقول: إن التعارض المقصود في كلمات الأعلام هو التعارض على مستوى الجعل، فعندما يُقال: إن الدليلين متعارضان، فيُراد من ذلك: أن مدلول الدليلين متنافٍ على مستوى الجعل. وأما التنافي على مستوى الفعلية والمجْعول فيعبّر عنه في كلماتهم بـ "الورود"، والتنافي على مستوى الامتثال يعبّر عنه بـ "التزاحم".

أصناف تعارض الأدلة

تقدّم في الأبحاث السابقة: أن الفقيه يمر بمرحلتين لتحديد الموقف العملي، المرحلة الأولى: مرحلة الفحص عن الدليل المحرز، والمرحلة الثانية: تأتي بعد استحكام الشك وتعذر الدليل المحرز وهي الانتقال للأصول العملية.

وبناء على ذلك تكون الأدلة المتعارضة على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: التعارض بين دليلين محرزين.

النوع الثاني: التعارض بين أصليين عمليين.

النوع الثالث: التعارض بين دليل محرز وأصل عملي.

القاعدة التي يركز عليها مبحث التعارض

وهذا أمر في غاية الأهمية، فإنه لا يصح أن يُقال عن أي دليلين متنافيين من حيث المدلول أنهما متعارضان، ونُجري فيهما قواعد التعارض، بل إن القاعدة التي يركز عليها مبحث التعارض هي حجية الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة.

وبعبارة أخرى: التعارض فرع حجية الدليلين، فلا تعارض إلا إذا ثبتت الحجية لكلا الدليلين المتنافيين، وإذا لم يكن أحدهما حجة فلا تعارض في البين.

فمثلاً: قيام دليل محرز على نجاسة الفقاع، وقيام القياس على عدمها، فهنا لا يتحقق التعارض، إذ أن الدليل الأول ثبتت حجيته، وأما القياس فلم تثبت حجيته، بل الثابت عدمها.

فالحاصل: إذا تحقق دليلان متنافيان من حيث المدلول على أمر، فإنه لا يصح أن يُقال عنهما إنهما: متعارضان إلا بعد إحراز حجية كلا الدليلين، فإن أحرزت الحجية تحقق التعارض وأُجريت أصوله وقواعده في المقام، وإن لم تُحرز الحجية في أحدهما قُدّم الدليل مُحرز الحجية وسقط الدليل الآخر بلا إشكال، وإن لم تحرز حجية كلا الدليلين فيسقطان عن محل الاستدلال ولا مغارضة، فالتعارض فرع حجية الدليلين.

﴿المتن﴾

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما، وهو على أقسام منها أن يحصل في نطاق الدليل الشرعي اللفظي بين كلامين صادرين 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 عددا 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، لان التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدي إلى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل .

٢- قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصا صريحا وقطعيا، 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 ترتس في الماء وأنت صائم"، فالكلام الأول دال بصراحة على إباحة الارتماس للصائم، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهى، وهي تدل بظهورها على الحرمة لأن الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي وأن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ التعارض بين صراحة النص الأول في الإباحة وظهور النص الثاني في الحرمة، لأن الإباحة والحرمة لا يجتمعان .

وفي الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي لأنه يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي فنفسر الكلام الآخر على ضوءه ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة لكي ينسجم مع النص الصريح القطعي الدال 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 يدل عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً وأخص دائرة من موضوع الحكم الذي يدل عليه الكلام الآخر .

ومثاله أن يقال في نص: "الربا حرام" ويقال في نص آخر: "الربا بين الوالد وولده مباح" فالحرمة التي يدل عليها النص الأول موضوعها عام، لأنها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوي مع أي شخص، والإباحة في النص الثاني موضوعها خاص، لأنها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصة، وفي هذه الحالة تقدم النص الثاني على الأول، لأنه يعتبر بوصفه أخص موضوعاً من الأول قرينة عليه، بدليل أن المتكلم لو أوصل كلامه الثاني بكلامه الأول فقال:

"الربا في التعامل مع أي شخص حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده" لأبطل الخاص 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، وتقييداً 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 والمقيد وتقديمهما على العام والمطلق. إلا أن العام والمطلق يظل حجة في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد، إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجة إلا بمقدار ما تقوم الحجة الأقوى على

الخلاف لا أكثر .

٤- وقد يكون أحد الكلامين دالا 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 مستطيعا " فالكلام الأول يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين، فيؤخذ بالثاني ويسمى " حاكما " ويسمى الدليل الأول " محكوما " .

وتسمى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بقواعد الجمع العرفي .

إذا لم يوجد في النصين المتعارضين كلام صريح قطعي، ولا ما يصلح أن يكون قرينة على تفسير الآخر ومخصصا له أو مقيدا أو حاكما عليه فلا يجوز العمل بأي واحد من الدليلين المتعارضين لأنهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

﴿الشرح﴾

بعد أن اتّضحت المطالب السابقة في مبحث التعارض، نشرع ببيان الصنف الأول من أصنافه وهو التعارض الواقع بين الأدلة المحرزة، وهذا الصنف يُتصور على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: التعارض بين دليلين لفظيين.

النحو الثاني: التعارض بين دليلين عقليين.

النحو الثالث: التعارض بين دليلين أحدهما لفظي والآخر عقلي.

التعارض المستقر وغير المستقر

وهذا التعارض في الأنحاء الثلاثة السابقة تارةً يكون مستقراً، وأخرى لا يكون كذلك.

ومُرادنا من التعارض المستقر: عدم إمكان الجمع بين الدليلين المتعارضين.

مثل أن يوجَدَ دليلان، أحدهما مفاده حرمة شرب العصير العنبي، والآخر يفيد جواز شرب هذا العصير، والحجة ثابتة لكلا الدليلين، فيستقر التعارض هنا.

ويوجد اتجاهان بين الأعلام في كيفية التعامل مع التعارض المستقر:

الاتجاه الأول: التساقط، ويقرر هذا الاتجاه: تساقط كلا الدليلين المتعارضين بنحو التعارض المستقر، واللجوء إلى الأصل العملي.

الاتجاه الثاني: الترجيح، ويقرر هذا الاتجاه: ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر إذا وُجد المرجح الراجح، وأما عند فقدان المرجحات فإنهما يتساقطان ونلجأ للأصل العملي.

وأما التعارض غير المستقر فيُراد منه: إمكان الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو قل: تحقق التعارض بين دليلين بنحو يمكن علاجه.

وعلاج هذا النوع من أنواع التعارض بين الأدلة المحرزة بأنحائها الثلاثة بما يسمى في علم الأصول بـ "قواعد الجمع العرفي".

قواعد الجمع العرفي

يُراد من قواعد الجمع العرفي: القواعد والضوابط المقررة عند أهل العرف والمحاورة للجمع بين الأدلة المتعارضة.

وذلك أن أهل العرف والمحاورة في مقام تحديد المراد الجدي يأخذون بمجموع كلمات المتكلم، وهذه القواعد:

القاعدة الأولى: النص والظاهر

وموردها: حصول التنافي والتعارض بين دليلين لفظيين، أحدهما نص في جواز الارتماس في الماء حال الصوم، والآخر ظاهر في عدم جواز الارتماس في ذلك الحال.

والتنافي هنا واقع بين المدلولين كما هو واضح، فالحرمة معناها: عدم

الترخيص في الفعل، والجواز يستبطن حيثة الترخيص، والجمع بينهما بتقديم النص على الظهور، وتأويل الظهور بنحو ينسجم مع النص، وفي المقام يُحمَلُ النهي عن الارتماس على الكراهة، والكراهة تجتمع مع الجواز، فيحل التعارض بينهما.

القاعدة الثانية: التقييد

وموردها إذا جاء دليلان أحدهما مُطلق كقولنا: "أكرم العالم"، والآخر يقول: "لا تكرم الفاسق"، فنقول:

أن الدليل الأول لسانه الإطلاق - وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أن الإطلاق يُستشكف من قرينة الحكمة -، وهذا يعني: شمول الإكرام لجميع أفراد العالم، ومقتضى الدليل الثاني هو النهي عن إكرام الفاسق، وهذا تنافٍ بين المدلولين، فالأول يدل على وجوب إكرام جميع العلماء، والثاني ينهى عن إكرام الفاسق.

وفي هذا المورد يُجري الأعلام قاعدة التقييد، ومفادها: تقديم الدليل المقيّد على المطلق، لأن المقيّد قرينةٌ على المراد من المطلق والقرينة تقدّم على ذي القرينة كما مر، فحاصل الجمع بين الدليلين هو وجوب إكرام كل أفراد العلماء باستثناء الفاسق منهم، فإنه خرج بالتقييد.

القاعدة الثالثة: التخصيص

ولا فرق بين هذه القاعدة والقاعدة السابقة وهي التقييد، وقد تقدّم في الأبحاث السابقة: أن الإطلاق والعموم كلاهما يشتركان في الدلالة على

الشمول والاستيعاب، ولكن الافتراق واقع في منشأ استفادتهما، فالإطلاق يُستفاد من قرينة الحكمة، والعموم يُستفاد من الوضع.

وكيفما كان، فمثال هذه القاعدة: ورود دليلين، أحدهما عام كقولنا: (أكرم كل عالم)، والآخر يقول: "لا تكرم الفاسق".

فإن مقتضى العموم والاستيعاب الذي أستخدم من أداة العموم "كل" هو شمول وجوب الإكرام لجميع أفراد العالم، والفاسق منهم بمقتضى العموم، إلا أن الدليل الثاني ينافي مدلول الدليل الأول فالنهي عن وجوب إكرام الفاسق واضح فيه.

وبعبارة أخرى: مدلول الدليل العام هو شمول الإكرام لجميع أفراد العالم، ومدلول الدليل الخاص هو عدم شمول الإكرام للفاسق، والجمع بينهما بتقديم الخاص على العام لنفس السبب الذي قيل في تقديم التقييد على الإطلاق، فتكون النتيجة: وجوب إكرام كل العلماء إلا الفاسق منهم، حيث أنه خارج بالتخصيص.

القاعدة الرابعة: الحكومة

وهذا مبحث أصولي دقيق، نُشير إليه بذكر مثالين:

المثال الأول: يأتي دليلان أحدهما يقول: (يجب الحج على المستطيع)،

والآخر يقول: (المدين ليس مستطيعاً).

فإننا بعد ملاحظة الدليلين نستكشف خصوصية مفادها: نظر الدليل

الثاني إلى الأول، أي: أن الدليل الثاني ليس أجنياً عن الدليل الأول، بل هو

ناظر إليه، يشرحه ويبينه بنحو من الأنحاء.

وبيان هذا النظر:

أن الاستطاعة وقعت موضوعاً للدليل الأول، وهذه الاستطاعة تشمل بإطلاقها أفراداً منهم المدين وغير المدين، إلا أن الدليل الثاني نفى موضوع الحكم عن المدين، فالمدين لا يجب عليه الحج، إذ أن الحكم ينتفي بلسان نفى الموضوع.

وهذا النفي نفى تبعدي وليس نفياً حقيقياً، باعتبار أن المدين حقيقة قد يكون مستطيعاً كأن يكون غنياً ومقتدراً من الناحية المادية، إلا أن الدليل الثاني نفى عنه وجوب الحج بنفيه لموضوع الوجوب وهو الاستطاعة، فلما انتفى الموضوع انتفى الحكم.

المثال الثاني: عندنا دليلان أحدهما يقول (لا صلاة إلا بطهور)، والآخر يقول: (الطواف بالبيت صلاة).

ونلاحظ هنا أيضاً أن الدليل الثاني ناظرٌ إلى الدليل الأول، فكأن الدليل الثاني يقول: طبقوا شروط الصلاة في الطواف أيضاً، فالطواف صلاة، وكما أن المصلي لا تتم صلاته إلا بطهارة، فهكذا الطواف لا يتم إلا بالطهارة.

ونلاحظ أيضاً: أن الدليل الثاني أدخل فرداً في الدليل الأول، فجعل الطواف فرداً من أفراد الصلاة، فالشارع بهذا الدليل وسّع دائرة الصلاة وجعل من أفرادها الطواف، إلا أن هذا جعل تبعدي وليس حقيقياً، وهذا أيضاً نوع ثانٍ من أنواع الحكومة.

الفرق بين المثالين

والفرق بين المثالين: أننا نجد في المثال الأول أن الدليل الثاني ضيق موضوع الدليل الأول وهو الاستطاعة، إذ الاستطاعة تشمل بالإطلاق على المدين وغيره، إلا أن الدليل الثاني ضيق هذا الإطلاق ونفى فرداً من أفراده نفياً تعدياً، وهذا ما يُعرف في كلمات الأصوليين بـ "الحكومة المضيقّة".

وأما في المثال الثاني، فنلاحظ أن الدليل الثاني أدخل فرداً آخر في الدليل الأول، حيث جعل الطواف فرداً من أفراد الصلاة بنحو جعل التعدي، فوسّع دائرة الصلاة بجعل الطواف من أفرادها، وهذا ما يُعرف في علم الأصول بـ "الحكومة الموسّعة".

فتحصل: أن الحكومة هي كون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر بنحو التضيق أو التوسيع.

إذا اتضح ما تقدّم نقول:

أن التنافي واقع بين الدليلين في المثال الأول، فالاستطاعة تشمل المدين بمقتضى الإطلاق، إلا أن الدليل الثاني نفاها عنه، وبعبارة أخرى: أن مدلول الدليل الأول وجوب الحج على المستطيع المدين، ومدلول الدليل الثاني هو نفي الوجوب عن المستطيع المدين بلسان نفي الموضوع - كما تقدّم بيانه - . والجمع بينهما بقاعدة الحكومة، فيقدّم الدليل الثاني على الدليل الأول ويضيّقه، ويسمّى الدليل الثاني "حاكماً" والدليل الأول "محكوماً".

الفرق بين الحكومة والتقييد

يتضح الفرق بينهما بمثالين:

المثال الأول: عندنا دليلان أحدهما يقول: (يجب إكرام العالم) ، والآخر (لا تكرم الفاسق).

وقد تقدّم في قاعدة التقييد: أن الدليل الثاني يكون مقيّداً للدليل الأول فيقدّم عليه، ويكون حاصل الجمع هو وجوب إكرام كل العلماء إلا الفاسق. المثال الثاني: عندنا دليلان أحدهما يقول: (يجب إكرام العالم) ، والثاني: (الفاسق ليس عالماً).

وبينّا في مبحث الحكومة أن الدليل الثاني يكون حاكماً على الدليل الأول فيقدّم عليه، وحاصل الجمع بينهما: أن الفاسق ليس بعالم فلا يجب إكرامه.

فالنتيجة وإن كانت واضحة في الحكومة والتقييد، إلا أن الفرق يكمن في أمر مهم وهو:

أنّا في التقييد نفي الحكم مباشرة - كما في المثال الأول - ، وأما في الحكومة فإننا نفي الحكم بلسان نفي الموضوع فالطريق غير مباشر - كما في المثال الثاني -

القاعدة الخامسة: استحالة التعارض بين نصين

ويقرر الأعلام: أن التعارض يستحيل أن يقع بين النصين، ومُرادنا من النص كما تقدّم هو الكلام الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، وعليه: وقوع

٤٧٦.....دروس أصولية (شرح الحلقة الأولى)

التناقض بين النصين الصريحين الواضحين يلزم منه نسبة التناقض للمعصوم، وهذا باطل قطعاً، فيستحيل التعارض بين نصين قطعيين من حيث الصدور.

﴿المتن﴾

حالات التعارض الأخرى

وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر أو دليلين من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضا نشر إليها ضمن النقاط التالية :

١- الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لان دليلا من هذا القبيل إذا عارض نصا صريحا من المعصوم عليه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئه وهو مستحيل .

ولهذا يقول علماء الشريعة: إن من المستحيل أن يوجد أي تعارض بين النصوص الشريعة الصريحة وأدلة العقل القطعية .

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنها جميعا تتفق مع العقل ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقا .

٢- إذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظيا ولا

قطعي قدمنا 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 قدم العقلي على اللفظي، لأن العقلي يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، وأما الدليل اللفظي 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 يرد المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور .

إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعيًا، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض، وإنما قد يكون أحدهما قطعيًا دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي .

﴿ الشرح ﴾

حالات التعارض الأخرى

ولابد من تنبيه مهم في المقام، وهو أن التعارض يستحيل أن يقع بين دليلين أحدهما قطعي والآخر غير قطعي، والوجه في ذلك: أن حجية الدليل الظني حجةً تعليلية، إذ أن موضوع حجته هو عدم معارضته للدليل القطعي، فإذا جاء الدليل القطعي وعارضه سقطت حجته، وبناءً على سقوط حجته فإنه لا يصلح للمعارضة، فالتعارض فرع حجية الدليلين كما تقدم.

وأما الحالات الأخرى للتعارض فقد ذكرها السيد الصدر وهي واضحة: الحالة الأولى: استحالة تعارض الدليل اللفظي القطعي مع الدليل العقلي القطعي.

الحالة الثانية: تقدم الدليل اللفظي على الدليل غير اللفظي وغير القطعي عند المعارضة، فإن الدليل اللفظي يقدم لكونه حجة، وأما الدليل غير اللفظي فإنه لا يقدم لأنه لا يؤدي إلى القطع، ومثال ذلك التعارض بين خبر الثقة والأدلة غير اللفظية وغير القطعية كالمصالح المرسلة وسد الذرائع.

الحالة الثالثة: التعارض بين الظهورات في الأدلة اللفظية والدليل العقلي القطعي، وفي هذا المورد يقدم الدليل العقلي القطعي على الدليل الظاهر، فإن الظهور وإن كان حجةً إلا أنه لا يصلح للمعارضة مع الدليل القطعي، بل

لا يكون حجةً لكونه ظناً معارضاً لقطع.

الحالة الرابعة: إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية كالإجماع والسيرة، فيستحيل أن يكون كلاهما قطعياً، لأن لازم ذلك هو التناقض، بل يكون أحدهما قطعياً دون الآخر فيُقدّم.

﴿المتن﴾

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 أو لا والشك في بقاءه ثانياً، وبحكم الاستصحاب يتعين الالتزام عملياً ببقاء الوجوب .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الحالة تدرج ضمن نطاق أصل البراءة لأنها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجمالي، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنا الوجوب عملياً، فبأي 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 باق 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﴾

التعارض بين الأصول

التعارض بين الاستصحاب والبراءة الشرعية

بعد الفراغ من بيان التعارض بين الدليلين المحرزين، انتقل السيد الصدر قدّس سرّه إلى بيان الشكل الثاني من أشكال التعارض وهو التعارض بين أصليين عمليين، ولعل الحالة الأبرز للتعارض بين أصليين عمليين هي التعارض بين أصلي البراءة الشرعية والاستصحاب، وتصوير التعارض بمثالين:

المثال الأول: يقين المكلف بحرمة مقارنة الزوجة في فترة الحيض، وشكه في حرمة المقاربة في فترة النقاء.

فهنا قد يُقال: إن هذا المورد من موارد الشبهة البدوية، والأصل الجاري في الشبهات البدوية هو أصل البراءة، ومؤداه في المقام هو القول بجواز المقاربة.

وقد يُقال أيضاً: إن هذا المورد من موارد الاستصحاب، إذ أنه شك مسبوق بيقين، فالشك بحرمة المقاربة في فترة النقاء كان مسبوقاً بيقين بالحرمة في فترة الحيض، ومقتضى جريان الاستصحاب هو القول بالحرمة.

المثال الثاني: اليقين بوجوب الصوم من طلوع الفجر حتى الغروب،
والشك في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة المشرقية.
وهنا أيضاً قد يُقال: أن هذا المورد من موارد الشبهة البدوية فيجري
أصل البراءة ومقتضى جريانه هو القول بعدم وجوب الصوم.
وقد يُقال: بأن المورد من موارد الاستصحاب إذ أنه شك مسبوق بيقين،
ومؤدى الاستصحاب هو القول بوجوب الصوم حتى غياب الحمرة
المشرقية.

فالحاصل من المثالين هو تحقق التعارض بين الأصلين العمليين .

مُعالجة هذا التعارض

اتفقت كلمة الأعلام (رحمهم الله) على تقديم أصل الاستصحاب على
البراءة الشرعية عند تعارضهما، ومقتضى تقدّم أصل الاستصحاب في المثال
الأول هو القول بحرمة المقاربة في فترة النقاء، ومقتضى تقدّمه في المثال
الثاني هو القول بوجوب الصوم حتى غياب الحمرة المشرقية.
إلا أن الاختلاف وقع بين الأعلام في وجه تقدّم أصل الاستصحاب على
البراءة الشرعية، والذي يهمنّا في هذا المستوى من الدراسة أن نقصر على
بيان ما ذكره المصنّف من وجه، ونوكل التفصيل إلى الحلقات القادمة وإلى
المتون الأصولية الأخرى .

وجه تقدّم الاستصحاب على البراءة

ذكر السيد الصدر قدس سرّه أن الوجه في تقدّم أصل الاستصحاب على أصل

البراءة هو الحكومة، ببيان:

أن موضوع جريان أصل البراءة هو عدم العلم - كما تقدّم في الأبحاث السابقة - وأما أصل الاستصحاب فإنه يقتضي البقاء على اليقين السابق فكأن اليقين متحقق لدى المستصحب، وعلى ذلك يكون الاستصحاب نافياً لموضوع البراءة نفيّاً تعبدياً، فاليقين ينفي الشك وعدم العلم، فتنتفي البراءة بانتفاء موضوعها، ويكون الاستصحاب حاكماً على أصل البراءة .

تنبيه في المقام

وهذا تنبيه دقيق، أشار إليه السيّد قزويني بقوله: (لان الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً) فالاستصحاب ينزل المكلف منزلة المتيقّن ولكنه في الواقع قد لا يكون متيقناً فعلاً، وعلى ذلك فاليقين الحاصل من الاستصحاب هو يقين تعبدى وليس حقيقياً .

ومن هنا قلنا: إن الوجه في تقدّم الاستصحاب على البراءة هو من باب الحكومة، حيث تقدّم: أن الدليل الثاني ينفي موضوع الدليل الأول نفيّاً تعبدياً، وهذا ما تحقق في المقام بين الاستصحاب والبراءة .

﴿المتن﴾

التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي

نصل 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 من 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 واتخاذ 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 تكليفا 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 الأمارات والأصول .

ولا شك في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلة الظنية المعتبرة على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية، لأن الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجته يؤدي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي، فكما أن الدليل القطعي بنفي موضوع الأصل ولا يبقى مجالا لأي قاعدة عملية، فكذلك الدليل الظني الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتخاذ دليلا، ولهذا يقال عادة: إن الأمانة حاکمة على الأصول العملية .

﴿الشرح﴾

التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي

وهذا البحث هو الشكل الثالث من أشكال التعارض بين الأدلة، ولَمَّا كان الدليل المحرز ينقسم إلى دليل محرز قطعي وآخر ظني، فإن التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي له حالتان:

الحالة الأولى: التعارض بين دليل محرز قطعي وأصل عملي

ومثاله: الشك في حرمة أكل لحم الميتة، وهو شك بدوي -افتراضاً- فيكون موضوعاً لجريان أصالة البراءة ومقتضاها نفي الحرمة عن أكل الميتة، إلا أن مفاد جريان أصل البراءة معارضٌ بدليل محرز قطعي وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١) وهو نص في الحرمة كما هو واضح.

وفي هذا المورد اتفقت كلمة الأعلام بتقديم الدليل المحرز القطعي على الأصل العملي، والوجه في ذلك: ما يعنون في كلماتهم بـ"الورود"، ويُراد به نفي أحد الدليلين لموضوع الآخر نفيّاً حقيقياً، وهذا متحقق في المقام إذ أن الدليل المحرز القطعي ينفي موضوع الأصل العملي نفيّاً حقيقياً ببيان:

أن موضوع الأصل العملي هو الشك، وأما الدليل المحرز القطعي فإنه يُفيد اليقين والقطع، والقطع ينفي الشك نفيًا حقيقياً، فإذا تحقق اليقين الوجداني زال الشك حقيقةً .

ضابط الفرق بين الحكومة والورود

وهذا أمر دقيق ومهم، فإننا نلاحظ نقطة اشتراك بين مثالين:

المثال الاول: نفي أصل الاستصحاب لموضوع أصل البراءة.

المثال الثاني: نفي الدليل المحرز القطعي لموضوع الأصل العملي.

إلا أن نقطة الافتراق بينهما: كون الأول نفيًا تعبدياً، والثاني نفيًا حقيقياً،

ومن هنا يؤسس الأعلام قاعدةً في الفرق بين الحكومة والورود، مفادها: (أن

الحكومة هي كون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر نفيًا تعبدياً،

وأما الورد فهو كون أحد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر نفيًا حقيقياً)

وبناءً على ذلك نقول: في الحكومة يكون الدليل الحاكم نافياً لموضوع

الدليل المحكوم نفيًا تعبدياً، وفي الورد يكون الدليل الوارد نافياً لموضوع

الدليل المورود عليه نفيًا حقيقياً.

الحالة الثانية: التعارض بين دليل محرز ظني وأصل عملي

ومثاله: هل يجب الدعاء عند رؤية الهلال؟

فقد يُقال: هذا المورد من موارد جريان أصالة البراءة لكونه شبهةً بدوية،

ومقتضى جريان البراءة نفي وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، إلا أننا

نفترض معارضة مؤدى أصل البراءة مع خبر ثقة مفاده: «يجب الدعاء عند رؤية الهلال».

وفي هذا المورد اتفق الأعلام على تقديم الدليل المحرز الظني على الأصل العملي من باب الحكومة، فالدليل المحرز الظني حاكمٌ على الأصل العملي إذ أنه ينفي موضوعه نفياً تعدياً، وذلك أن الشارع نزل خبر الثقة منزلة القطع، فتكون نتيجته كنتيجة القطع - كما تقدّم - وهذا معنى ما يُقال: من أن خبر الثقة يقوم مقام الدليل القطعي .

ونتيجة ذلك: إفادة خبر الثقة للعلم تعبدًا، فينتفي موضوع الأصل العملي وهو الشك وعدم العلم، وهذا نفي تعديٍّ كما هو واضح، وهو معنى الحكومة .

وهذه الحالة تسمى في كلمات الأصوليين بالتعارض بين الأمارات والأصول العملية، فالدليل المحرز الظني يسمى في كلمات الأعلام بالأمانة. وسيأتي تفصيل ذلك في الحلقات القادمة إن شاء الله .

وبهذا تم

شرحنا للحلقة الأولى

بحمد الله تعالى وتوفيقه

فهرس

مطالب الكتاب

إهداء	٥
كلمة التحرير	٧
تمهيد الشارح	٩
الأمر الأول: إطلالة موجزة حول خصائص الكتاب	٩
الأمر الثاني: مبررات العدول عن المتون الدراسية السابقة	١٢
الأمر الثالث: إطلالة على مجموعة من التنبيهات	١٤
الفصل الأول:	١٧
تمهيد وبيان المبادئ التصورية لعلم الأصول	٢١
العوامل التي أدت إلى عدم بداهة الأحكام والتكاليف:	٢٦
تعريف علم الفقه	٣١
الجانب الأول: تعريف علم الفقه لغة واصطلاحاً	٣١
الجانب الثاني: موضوع علم الفقه	٣١
الجانب الثالث: وجه الحاجة لعلم الفقه	٣٣
الفرق بين الدليل المحرز والأصل العملي	٣٣

٣٥	العلاقة بين الأسلوبين
٤١	تعريف علم الأصول
٤٩	الفرق بين العنصر المشترك والخاص
٤٩	ضابطة القاعدة الأصولية
٤٤	إشكال
٤٥	جواب الإشكال
٤٦	الوظائف التي يقوم بها علم الأصول:
٥٣	موضوع علم الأصول
٥٣	المقام الأول: المقام الكبروي
٥٥	المقام الثاني: المقام الصغروي
٥٥	الغاية المترتبة من دراسة علم الأصول
٥٦	أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط
٦٥	الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق
٦٧	التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي
٦٩	علم الأصول يذكر معالجات للمشكلة التي تقدّم طرحها:
٦٩	المراحل التي مرّ بها البحث الفقهي
٧٣	نشوء علم الأصول
٨١	مصطلح الاجتهاد وتطوره
٨١	جواز عملية الاستنباط
٨٩	المراحل التي مرّ بها مفهوم الاجتهاد

الحكم الشرعي وتقسيمه ٩٥

تعريف الحكم الشرعي ٩٥

تعريف المشهور ١٠٠

الإشكالات على التعريف ١٠١

تعريف المصنف ١٠٢

أقسام الحكم الشرعي ١٠٣

ملاحظات على إشكالي الشهيد الصدر ١٠٢

المقام الثاني: أقسام الحكم الشرعي ١٠٣

الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي ١٠٣

العلاقة بين الحكم التكليفي والوضعي ١٠٦

أشكال الحكم الوضعي ١٠٦

أقسام الحكم التكليفي ١٠٩

ملاك الفرق بين الأحكام التكليفية ١٠٩

مختار الشهيد الصدر ١١١

الفصل الثاني: ١١٣

تنويع البحث ١١٧

التجديد في فهرسة البحث الأصولي ١١٧

العنصر المشترك بين نوعي الأدلة ١٢٣

المحور الأول: تحليل قضية حجية القطع ١٢٤

المحور الثاني: أصولية قاعدة حجية القطع ١٢٧

المحور الثالث: مدرك حجية القطع ١٢٩٨٩

المحور الرابع: نسبة الحجية إلى القطع ١٣٠

المحور الخامس: دفع إشكال ١٣١

أقسام الأدلة ١٣٧

تقسيم الدليل المحرز ١٣٩

المراحل التي يمر بها الدليل الشرعي اللفظي ١٤٣

الدلالة ١٥١

المبحث الأول: خصائص العلاقة اللغوية ١٥٢

المبحث الثاني: كيفية نشوء العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى ١٥٣

المسلك الأول: المسلك الذاتي ١٥٤

مناقشة المسلك الذاتي ١٥٤

المسلك الثاني: مسلك الوضع ١٥٥

الإشكالات على التفسير المذكور ١٥٧

مختار المصنف لتفسير الوضع ١٥٧

خصائص نظرية القرن الأكيد ١٥٧

حقيقة نظرية القرن الأكيد عند السيد الصدر رحمته الله ١٥٨

عوامل تحقق الاقتران ١٥٩

تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيني ١٦٠

مبحث التبادر ١٦١

بحث الاستعمال ١٦٧

التمهيد الأول: التغاير بين الدلالة والاستعمال	١٦٧
التمهيد الثاني: وسائل إخطار المعنى في ذهن السامع	١٦٨
التمهيد الثالث: المرتبة الوجودية للاستعمال	١٦٨
النقاط الأساسية في مبحث الاستعمال	١٦٨
النقطة الأولى: بيان حقيقة الاستعمال	١٦٨
النقطة الثانية: أركان الاستعمال	١٦٩
النقطة الثالثة: شروط الاستعمال	١٧٠
الفرق بين تصور اللفظ وتصور المعنى	١٧٠
النقطة الرابعة: استعمال اللفظ في أكثر من معنى	١٧٢
أنحاء استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى	١٧٣
دليل الاستحالة	١٧٩٤
الحقيقة والمجاز	١٧٩
المطلب الأول: أقسام الاستعمال	١٧٩
المطلب الثاني: منشأ صحة الاستعمال في كلا القسمين	١٧٩
المطلب الثالث: الفرق بين الاستعمالي	١٨١
انقلاب المجاز إلى حقيقة	١٨٥
المعاني الاسمية والحرفية	١٩١
بيان المراد من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي	١٩١
الفرق بين المعنيين الاسمي والحرفي	١٩٣
الدليل على أن المعنى الحرفي مدلوله الرابط والنسبة	١٩٤

الفعل ١٩٦

التفصيل في اندراج الفعل تحت المعنى الاسمي والحرفي ١٩٦

التغاير بين الفعل ومادته ١٩٧

وضع الفعل بوضعين ١٩٧

هيئة الجملة ٢٠١

الجملة التامة والجملة الناقصة ٢٠٥

جوهر الفرق بين الجملة التامة والناقصة ٢٠٥

النسبة في الحروف ٢١٠

المدلول اللغوي والمدلول التطبيقي ٢١٥

أقسام الدلالة ٢١٥

بيان الفوارق بين الأقسام الثلاثة ٢١٥

منشأ الدلالات الثلاثة ٢١٧

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية ٢٢١

الفرق بين هيئة الجملة الخبرية وهيئة الجملة الإنشائية ٢٢٢

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول ٢٢٥

دلالات الألفاظ ٢٢٧

صيغة الأمر ٢٣٣

مادة الأمر ٢٣٤

البحث في صيغة الأمر ٢٣٥

المقام الأول: دلالة صيغة الأمر ٢٣٥

المقام الثاني: تحليل مدلول صيغة الأمر ٢٣٦

عوامل إنتاج النسبة الإرسالية ٢٣٧

صيغة النهي ٢٤٣

الدليل على دلالة صيغة النهي على الحرمة ٢٤٤

الإطلاق ٢٤٥

تعريف الإطلاق والتقييد ٢٤٧

بعض أمثلة الإطلاق والتقييد ٢٤٩

منشأ استفادة الإطلاق ٢٥٠

الاتجاه الأول: الاتجاه الوضعي ٢٥١

الاتجاه الثاني: الاتجاه التصديقي ٢٥١

أدوات العموم ٢٥٧

مبحث العام والخاص ٢٥٩

التفريق بين الإطلاق والعموم ٢٦٣

استفادة الإطلاق من المدلول التصديقي، أو من قرينة الحكمة ٢٦٠

أداة الشرط ٢٦٧

المقام الأول: المقام الكبروي: مبحث المفاهيم ٢٦٧

المطلب الأول: تعريف المفهوم أصولياً ٢٦٧

المطلب الثاني: ضوابط تحقق المفهوم ٢٦٨

ضابط تشخيص انتفاء طبيعي الحكم ٢٧٠

المقام الثاني: المقام الصغروي: البحث التطبيقي ٢٧١

المورد الأول: الجملة الشرطية	٢٧٢
المورد الثاني: الجملة الغائية	٢٧٣
المورد الثالث: الجملة الوصفية	٢٧٣
حجية الظهور	٢٧٩
المطلب الأول: بيان معنى الحجية	٢٧٩
المطلب الثاني: بيان المراد من الظهور	٢٧٩
وجه الترابط بين الظهور التصوري والتصديقي	٢٨٠
المطلب الثالث: مورد جريان أصالة الظهور	٢٨١
أسباب الشك في المراد الجدي	٢٨٢
المطلب الرابع: الدليل على حجية الظهور	٢٨٣
الفرق بين سيرة المشرعة وسيرة العلاقة	٢٨٣
تطبيقات حجية الظهور	٢٩١
حالات اللفظ	٢٩١
السياق	٢٩١
القرينة الحالية	٢٩١
القرينة اللفظية	٢٩١
القرينة المتصلة والمنفصلة	٢٩٧
دراسة أوضاع القرينة	٢٩٧
علاقة القرينة بذيها	٢٩١
الدليل الشرعي اللفظي	٣٠٥

فهرس مطالب الكتاب.....	٥٠١
إثبات الصدور	٣٠٥
وسائل إثبات الصدور	٣٠٦
أ- وسائل الإثبات الوجداني	٣٠٦
الدليل الأول: التواتر.....	٣٠٦
معنى التواتر	٣٠٦
منشأ إفادة اليقين من التواتر	٣٠٧
الاتجاه الأول: الاتجاه المنطقي الأرسطي.....	٣٠٧
الاتجاه الثاني: حساب الاحتمالات	٣٠٧
سبب العدول عن الاتجاه الأرسطي	٣٠٩
الدليل الثاني: الإجماع.....	٣١٠
الإجماع لغة واصطلاحاً.....	٣١١
بيان مسلك الأصحاب في الإجماع.....	٣١٢
الدليل الثالث: الشهرة.....	٣١٣
أقسام الشهرة.....	٣١٣
مراد الأعلام من الشهرة في الأبحاث الأصولية	٣١٥
الفرق بين الإجماع والشهرة.....	٣١٥
الدليل الرابع والخامس: سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء.....	٣١٥
ب - وسائل الإثبات التعبدية	٣١٦
خبر الواحد.....	٣١٧
النقطة الأولى: المراد من خبر الواحد.....	٣١٧

النقطة الثانية: حجية خبر الواحد	٣١٧
النقطة الثالثة: أدلة حجية خبر الواحد	٣١٧
الدليل الأول: القرآن الكريم	٣١٨
الدليل الثاني: سيرة المشرعة	٣١٩
الدليل الثالث: سيرة العقلاء	٣١٩
الدليل الشرعي غير اللفظي	٣٢٥
مصاديق الأدلة الشرعية غير اللفظية	٣٢٥
الدليل الأول: فعل المعصوم	٣٢٥
الدليل الثاني: تقرير المعصوم	٣٢٦
الدليل الثالث والرابع: سيرة العقلاء وسيرة المشرعة	٣٢٨
حجية السيرة العقلانية وسيرة المشرعة في عصر الغيبة	٣٢٩
الدليل العقلي	٣٣٥
المحور الأول: دراسة العلاقات العقلية	٣٤١
المحور الثاني: ماهية الدليل العقلي	٣٤٥
المراد من الدليل العقلي	٣٣٧
المحور الثالث: أقسام العلاقات في عالم التشريع	٣٣٩
اجتماع الأمر والنهي	٣٤٥
منشأ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي	٣٤٧
منشأ القول باستحالة اجتماع الأمر والنهي	٣٤٧
اقتضاء النهي الفساد	٣٥٣

المقام الأول: في باب المعاملات	٣٥٣
نظريتان في المقام	٣٥٤
المقام الثاني: في باب العبادات	٣٥٦
مراتب الحكم (الجعل والفعلية)	٣٥٩
موضوع الحكم	٣٦٥
المطلب الأول: تعريف موضوع الحكم	٣٦٥
المطلب الثاني: بيان العلاقة بين الحكم وموضوعه	٣٦٥
المطلب الثالث: أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه	٣٦٦
متعلق الحكم	٣٦٩
المطلب الأول: بيان المراد من متعلق الحكم	٣٧١
المطلب الثاني: الفرق بين الحكم ومتعلقه	٣٧١
المطلب الثالث: العلاقة بين الحكم والمتعلق	٣٧١
مقدمات الواجب	٣٥٧
العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه ومتعلقه	٣٥٧
المطلب الأول: أصناف القيود	٣٧٧
المطلب الثاني: الضابط في رجوع القيد للوجوب أو الواجب	٣٧٨
المطلب الثالث: موقف المكلف من المقدمات	٣٧٨
نوع المسؤولية بالنسبة لتحصيل مقدمات الواجب	٣٧٩
ثمار البحث في المسألة	٣٨٠
تحرير محل النزاع	٣٨١

التحقيق في المسألة	٣٨٢
العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد	٣٨٩
معنى الوجوبات الضمنية	٣٨٩
العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد	٣٨٩
الأصول العملية	٣٩١
أسباب الاستدلال بالأصل العملي	٣٩٣
القاعدة العملية الأساسية	٣٩٩
أنحاء الشك	٣٩٩
المستوى الأول: حكم العقل	٤٠٠
مسلك التأمين	٤٠٠
أدلة مسلك التأمين	٤٠١
الإشكالات على مسلك التأمين	٤٠٣
مسلك حق الطاعة	٤٠٤
القاعدة العملية الثانوية	٤٠٩
المستوى الثاني: حكم الشرع (البراءة الشرعية)	٤٠٩
أدلة البراءة الشرعية	٤٠٩
ثمرة الخلاف بين المسلكين على مستوى حكم العقل	٤١١
شمول أصل البراءة الشرعية للشبهات الحكمية والموضوعية	٤١٢
الشبهة الحكمية والموضوعية	٤١٢
أقسام الشبهات الحكمية	٤١٣

أقسام الشبهات الموضوعية.....	٤١٣
الشك في التكليف والمكلف به.....	٤١٤
العلم الإجمالي.....	٤١٩
المطلب الأول: بيان معنى العلم الإجمالي.....	٤١٩
المطلب الثاني: أركان العلم الإجمالي.....	٤٢٠
منجزية العلم الإجمالي.....	٤٢١
الأصل الجاري في طرفي العلم الإجمالي.....	٤٢٧
انحلال العلم الإجمالي.....	٤٢٨
تطبيقات انحلال العلم الإجمالي.....	٤٢٨
موارد التردد.....	٤٣٣
الصنف الأول: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين.....	٤٣٣
الصنف الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.....	٤٣٤
اختلاف الأصوليين في تفسير الموقف.....	٤٣٥
الاستصحاب.....	٤٣٩
الحالة السابقة المتينة.....	٤٤٧
المطلب الأول: ماهية الاستصحاب.....	٤٣٩
قاعدة الاستصحاب وقاعدة اليقين.....	٤٣٩
المطلب الثاني: الدليل على حجية الاستصحاب.....	٤٤٠
حدود حجية الاستصحاب.....	٤٤٧
اختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية دون الحكمية.....	٤٤٨

٤٤٩	مناقشة هذا الاتجاه.....
٤٥٠	جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية والموضوعية
٤٥٣	الشك في الراجع والشك في المقتضي.....
٤٥٧	حدة الموضوع في الاستصحاب
٤٥٧	أركان الاستصحاب
٤٦١	تعارض الأدلة
٤٦١	أصناف التنافي بين الأدلة
٤٦٣	المراد من التعارض في كلمات الأصوليين
٤٦٣	أصناف تعارض الأدلة
٤٦٣	القاعدة التي يركز عليها مبحث التعارض
٤٦٣	التعارض المستقر وغير المستقر
٤٧٠	قواعد الجمع العرفي
٤٧١	القاعدة الأولى: النص والظاهر
٤٧١	القاعدة الثانية: التقييد
٤٧١	القاعدة الثالثة: التخصيص
٤٧٢	القاعدة الرابعة: الحكومة
٤٧٥	الفرق بين الحكومة والتقييد
٤٧٥	القاعدة الخامسة: استحالة التعارض بين نصين
٤٧٩	حالات التعارض الأخرى
٤٨٣	التعارض بين الأصول

فهرس مطالب الكتاب	٥٠٧
التعارض بين الاستصحاب والبراءة الشرعية	٤٨٣
التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي	٤٨٩
الحالة الأولى: التعارض بين دليل محرز قطعي، وأصل عملي	٤٨٩
ضباط الفرق بين الحكومة والورود	٤٩٠
الحالة الثانية: التعارض بين دليل محرز ظني وأصل عملي	٤٩٠
مطالب الكتاب	٤٩٣