٦

دروس في علم الأصول

الحلقة الأولى والثانية

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

دار المعلم للإمام الشهيد الصدر قدس سره

دروس في علم الأصول

صدر، محمد باقر، ۱۹۳۵ ـ ۱۹۸۰م
دروس في علم الاصول / تأليف: محمدباقر الصدر؛ إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر.
قم: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر ﷺ، ۱۴۲۱ق = ۱۳۷۹ش، ۳ج.
ISBN: 978 ـ 964 ـ 5860 ـ 00 ـ 8 (ج ۱ و ۲) ISBN: 978 ـ 964 ـ 5860 ـ 13 ـ X
فهرستنويسى بر اساس اطلاعات فيپا. عربى.
كتاب حاضر در سالهاى مختلف توسط ناشرين منتشر شده است.
اصول فقه. الف. كنگره بين‌المللى آيت الله العظمى شهيد صدر ﷺ. ب. پژوهشگاه شهيد صدر. ج. عنوان
۴ د ۴ ص / BP ۱۵۵ ۲۹۷ / ۳۱
۱۳۷۹
كتابخانه ملى ۱۳۵۴۴ ـ ۷۹م

اسم الكتاب: ..... دروس في علم الأُصول (الحلقة الأُولى والثانية)
المؤلّف: ..... آية الله العظمى الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ
إعداد وتحقيق: ..... لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ
الناشر ..... مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر ﷺ (انتشارات دار الصدر)
الطبعة المحقّقة في المؤتمر: ..... الثامنة
المطبعة: ..... شريعت ـ قم
تاريخ الطبع: ..... ۱۴۳۶هـ. ق
الكميّة: ..... ۲۰۰۰ نسخة
رقم الشابك: ..... ۹۷۸ ـ ۹۶۴ ـ ۵۸۶۰ ـ ۱۳ ـ X

تراث الشهيد الصدر
٦

دروس في علم الأصول

الحلقة الأولى والثانية

تأليف

سماحة آية الله العظمى الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤتمر :

بسم الله الرحمن الرحيم

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

منذ منتصف القرن العشرين، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الأُمة الإسلامية لعدة قرون، فلفّها في ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود، بدأت بشائر الحياة الجديدة تلوح في أُفق الأُمّة، وانطلق الكيان الإسلامي العملاق ـ الذي بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون ـ يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران تحت قيادة الإمام الخميني ﷺ يقضّ مضاجع المستكبرين، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الأُمّة الإسلاميّة مدينة في حياتها الجديدة على مستوى التطبيق للإمام الخميني ﷺ فهي بدون شك مدينة في حياتها الجديدة على المستوى الفكري والنظري للإمام الشهيد الصدر ﷺ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضة الجديدة؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التي تميّزت بالجدة والإبداع من جهة، والعمق والشمول من جهة أُخرى، أن يمهّد السبيل للأُمّة ويشقّ لها الطريق نحو نهضة فكرية إسلاميّة شاملة، وسط ركام هائل من التيّارات الفكرية المستوردة التي تنافست في الهيمنة على مصادر القرار الفكري والثقافي في المجتمعات الإسلاميّة، وتزاحمت للسيطرة على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﷺ بكفاءةٍ عديمة النظير أن ينازل بفكره الإسلامي البديع عمالقة الحضارة الماديّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى،

زيف الفكر الإلحادي، وخواء الحضارة الماديّة في أُسسها العقائديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلامي وقدرته العديمة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنساني المعاصر، والاضطلاع بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكري الذي حقّقته مدرسة الإمام الشهيد الصدر، لم ينحصر في إطار معيّن، فقد طال الفكر الإسلامي في مجاله العام، وفي مجالاته الاختصاصيّة الحديثة كالاقتصاد الإسلامي والفلسفة المقارنة والمنطق الجديد، وشمل الفكر الإسلامي الكلاسيكي أيضاً، كالفقه والأُصول والفلسفة والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ، فأحدث في كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّة نقلت البحث العلمي فيه إلى مرحلة جديدة متميّزة سواء في المنهج أو المضمون.

ورغم مضيّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه، وما زالت الساحة الفكريّة تشعر بأمسّ الحاجة إلى آثاره العلميّة وإبداعاته في مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمي.

ومن هنا كان في طليعة أعمال المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمي والفكري بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّة الخطيرة ـ مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر ـ في محورين:

أحدهما: ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّة بدقّة وأمانة عاليتين.

والآخر: إعادة تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلي للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التي وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط... نتيجة كثرة الطبعات وعدم دقّة المتصدّين لها وأمانتهم، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركة الفكرية الزاخرة للسيّد الشهيد الصدر ﷺ شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعة للمعارف الإسلاميّة وبمختلف المستويات الفكريّة، لذلك أوكل المؤتمر العالمي للشهيد الصدر مهمّة التحقيق فيها إلى لجنة علمية تحت

إشراف علماء متخصّصين في شتّى فروع الفكر الإسلامي من تلامذته وغيرهم، وقد وُفّقت اللجنة في عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميّة، ولخّصت منهجيّة عملها بالخطوات التالية:

١ ـ مقابلة النسخ والطبعات المختلفة.

٢ ـ تصحيح الأخطاء السارية من الطبعات الأُولى أو المستجدة في الطبعات اللاحقة، ومعالجة موارد السقط والتصرّف.

٣ ـ تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير في الأُسلوب والمحتوى، أمّا الموارد النادرة التي تستدعي إضافة كلمة أو أكثر لاستقامة المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

٤ ـ تنظيم العناوين السابقة، وإضافة عناوين أُخرى بين معقوفتين.

٥ ـ استخراج المصادر التي استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقة مع النصّ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى ـ في عددٍ من كتبه وآثاره ـ معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديدة في مواضع متفرّقة من المصدر المنقول عنه، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عدة ترجمات؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحلة من أشقّ المراحل.

٦ ـ إضافة بعض الملاحظات في الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعبارة: (المؤلف ﷺ) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعدة عامّة ـ لها استثناءات في بعض المؤلّفات ـ يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التي تتولّى عرض مطالب إضافيّة أو شرح وبيان فكرةٍ مّا أو تعميمها ودعمها بالأدلّة أو نقدها وردّها.

٧ ـ تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الواردة فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّة ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل، فشملت: كتبه، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلاً في مرحلة متأخرة، ومقالاته المنشورة في مجلّات فكريّة وثقافيّة مختلفة، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّة، ونتاجاته المتفرّقة الأُخرى، ثمّ نُظّمت بطريقة فنيّة وأُعيد طبعها في مجلّدات أنيقة متناسقة.

ومن جملة الكتب التي شملته الجهود التحقيقيّة المذكورة كتاب (دروس في علم الأُصول) الذى أعدّه السيّد الشهيد ﷺ منهجاً دراسيّاً مبتكراً لطلبة العلوم الدينيّة في مجال علم أُصول الفقه، وقد تدرّج في بيان مسائل هذا العلم في ثلاث حلقات متناسقة من حيث المنهج والأُسلوب بادئاً في كلّ واحدة منها بتعريف علم الأُصول ومنتهياً ببحث التعارض في الأدلّة.

وقد امتاز تحقيق هذا الكتاب ـ بالإضافة إلى ما ذكرناه من الجهود العامّة التي بذلت في جميع كتب وآثار المؤلف الشهيد ﷺ ـ بمقابلة دقيقة للقسم الأخير منه (الجزء الثاني من الحلقة الثالثة) مع ما حصلنا عليه من النسخة المخطوطة التي اعتمد عليها السيد المؤلف ﷺ في الطبعة الأُولى.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثة السيّد الشهيد كافّة سيّما نجله البارّ (سماحة الحجّة السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في نشر وإحياء التراث العلمي للشهيد الصدر ﷺ.

وأخيراً نرىٰ لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنة المشرفة على تحقيق تراث الإمام الشهيد، والعلماء والباحثين كافّة الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالأُسلوب العلمي اللائق، سائلين المولىٰ عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر ﷺ

أمانة الهيئة العلميّة

دروس في علم الاصول

الحَلقَـة الأُولى

كتاب دراسيّ في علم أُصول الفقه

أُعدّ للمبتدئين في دراسة هذا العلم

إهـداء:

بسم الله الرحمن الرحيم

يا إلهي و ربي، يا علياً بضرّي و فاقتي، يا موضع أملي و منتهى رغبتي، بعينك أي ربّ و تقرّباً إليك بذلت هذا الجهد المتواضع في كتابة الحلقات الثلاث لتكون عوناً للسائرين في طريق دراسة شريعتك و المتفقّهين في دينك ، فإن وسعته برحمتك و قبولك و أنت الذي وسعت رحمتك كلّ شيء فإنّي أتوسّل إليك ـ يا خير من دعاه داعٍ و أفضل من رجاه راجٍ ـ أن توصل ثواب ذلك هديّة منّي إلى ولدي البارّ و ابني العزيز السيد عبدالغني الأُردبيلي [1] الذي فجعت به و أنا على وشك الانتهاء من كتابة هذه الحلقات ، فلقد كان له ـ قدّس الله روحه الطاهرة ـ الدور البليغ في حثّي على كتابتها و إخراجها في أسرع وقت، وكانت نفسه الكبيرة وشبابه الطاهر الذي لم يعرف مللاً و لا كللاً في خدمة الله و الحق الطاقة التي أمدّتني ـ و أنا في شبه شيخوخة

---

(١) يقصد المصنّف ﷺ بذلك الفقيد العزيز العلّامة الجليل حجّة الإسلام والمسلمين السيّد عبد الغني نجل سماحة آية الله السيّد أحمد الأُردبيلي أحد عيون تلامذته تقوىً ونبلاً وفضلاً، وقد تربّى على يده قرابة عشرين عاماً وهاجر إلى أردبيل وأسّس هناك حوزة جليلة، وكان له دور كبير في حثّ السيّد المصنّف على إنجاز هذه الحلقات، كما كان من أعزّ أبنائه عليه وأحبّهم إليه، وقد فجع بوفاته ؛ إذ توفي في اليوم الثامن والعشرين من رجب ١٣٩٧ هـ، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

و كان يحثّني باستمرار على الإسراع لكي يدشّن تدريسها في حوزته الفتيّة التي أنشأها بنفسه و غذّاها من روحه من مواطن آبائه الكرام، و خطّط لكي تكون حوزة نموذجيّة في دراستها و كلّ جوانبها الخلقيّة و الروحيّة، و لكنّك يا ربّ دعوته فجأة إليك، فاستجاب طائعاً و والله ما عرفته خلال العشرين عاماً التي تتلمذ فيها عليّ و ترعرع إلى جنبي إلّا سريعاً إلى إجابتك، نشطاً في طاعتك، لا يتردّد و لا يلين، لا يتوقّف و لا يتلكّأ، و والله ما رأيته طيلة هذه المدّة غضب لنفسه، و ما أكثر ما رأيته يغضب لك و ينسى ذاته من أجلك.

أي ربّ إنّي إذا كنت قد عجزت عن مكافأة هذا الولد البارّ الذي كان بالنسبة لي و بالنسبة إلى أبيه معاً مثالاً فريداً للولد المخلص الذي لا يتردّد في الطاعة و التضحية و الفداء، و إذا كنت قد فجعت به و أنا في قمّة الاعتزاز به و بما تجسّدت فيه من عناصر النبل و الشهامة و الوفاء و الايثار و ما تكاملت فيه من خصال التقوى و الفضل و الايمان، و إذا كان القدر الذي لا رادّ له قد أطفأ في لحظة أملي في أن أمتدّ بعد وفاتي و أعيش في قلوب بارّة كقلبه و في حياة نابضة بالخير كحياته، فإنّي أتوسّل إليك يا ربي بعد حمدك في كل يسر و عسر أن تتلقّاه بعظيم لطفك و تحشره مع الصدّيقين من عبادك الصالحين و حسن اولئك رفيقاً، و أن لاتحرمه من قربي و لا تحرمني من رؤيته بعد وفاته و وفاتي بعد أن حرمت من ذلك في حياته، و أرجو أن لايكون انتظاري طويلاً للاجتماع به في مستقرّ رحمتك. و آخر دعوانا أن الحمدُ لله ربّ العالمين.

مُـقـدّمَة

[للحلقـات الثـلاث]

- مناهج الحوزة العلميّة في دراسة هذا العلم.
- مبرّرات استبدال الكتب الدراسيّة في هذا العلم.
- عدّة محاولات للاستبدال.
- الخصائص الملحوظة في هذه الحلقات.
- إرشادات في مجال دراسة هذا الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم (١)

[مناهج الحوزة العلميّة في دراسة هذا العلم]:

والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمدٍ وآله الطاهرين.

وبعد: فإنّ الدراسات العلميّة لعلم أُصول الفقه تمرّ في مناهج الحوزة عادةً بمرحلتين: إحداهما تمهيديّة، وهي ما تسمّىٰ بمرحلة السطح. والأُخرىٰ المرحلة العالية، وهي ما تسمّىٰ بمرحلة الخارج. وتتّخذ هذه الدراسة في مرحلتها التمهيديّة أُسلوب البحث في كتبٍ معيّنةٍ مؤلَّفةٍ في ذلك العلم؛ يدرسها الطالب علىٰ يد الأساتذة الأكفاء؛ ليتهيّأ من خلال ذلك لحضور أبحاث الخارج.

وقد جرىٰ العرف العامّ في حوزاتنا جميعاً علىٰ اختيار «المعالم» و«القوانين» و«الرسائل» و«الكفاية» كتباً دراسيّةً للمرحلة المذكورة، وهذا عرف جرت عليه مناهج الحوزة منذ أكثر من نصف قرن، ولم يطرأ تغيير ملحوظ باستثناء تضاؤل دور كتاب «القوانين» من بين هذه الكتب

---

(١) هذا بحث قيّم كتبه سماحة السيّد المؤلف (الإمام الشهيد الصدر ﷺ) مقدّمةً للحلقات الثلاث جميعاً، لتوضيح الأسباب التي دعت إلى وضعها، وما لوحظ فيها من خصائص، وبعض الإرشادات في مجال تدريسها، ويمكن الاستفادة منه أيضاً في التعرّف على مدى ضرورة استبدال الكتب الدراسيّة في المواد العلميّة الاخرى المطروحة في الحوزات العلميّة بما هو أفضل منها في مجال التدريس.

الأربعة ككتابٍ دراسيٍّ بالتدريج، وانصراف عددٍ كبيرٍ من الطلبة في الفترة الأخيرة عن دراسته، واستبداله بكتاب «أُصول الفقه» كحلقةٍ وسيطةٍ بين «المعالم» وكتابي «الرسائل» و«الكفاية».

والحقيقة أنّ الكتب الأربعة المتقدّمة الذكر لها مقامها العلمي، وهي ـ علىٰ العموم ـ تعتبر حسب مراحلها التأريخية كتباً تجديديةً ساهمت إلىٰ درجةٍ كبيرةٍ في تطوير الفكر العلميّ الأُصوليّ علىٰ اختلاف درجاتها في هذه المساهمة، وقد يكون اختيار هذه الكتب الأربعة كتباً دراسيةً نتيجة عاملٍ مشترك، وهو ما أثاره كلّ واحدٍ منها عند صدوره من شعورٍ عميقٍ لدىٰ العلماء بأهمّيته العلمية، وما اشتمل عليه من أفكارٍ ونكات، هذا، إضافةً إلىٰ ما تميَّزت به بعض تلك الكتب من إيجازٍ للمطالب، وضغطٍ في العبارة، كالكفاية مثلاً.

وقد أدّت هذه الكتب الأربعة ـ مشكورةً ـ دوراً جليلاً في هذا المضمار، وتخرَّج من حلقاتها الدراسية خلال نصف قرنٍ الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سُلَّمهم إلىٰ أبحاث الخارج. ولا يسعنا في هذا المجال إلّا أن نستشعر بعمقٍ بما لأصحاب هذه الكتب الأبرار ـ قدّس الله أسرارهم الزكية ـ من فضلٍ عظيمٍ علىٰ الحوزة ومسيرتها العلمية، ومن جميلٍ لا يمكن أن ينساه أيّ شخصٍ عاش علىٰ موائد تلك الأفكار الحافلة ونهل من نمير علومها، ونحن ـ إذ نقول هذا ـ نبتهل إلىٰ المولىٰ سبحانه أن يتغمَّد مؤلّفي هذه الكتب من علمائنا الأعلام بعظيم رحمته، ويثيبهم بأفضل ثواب المحسنين.

غير أنّ هذا لا يحول دون أن نحاول تطوير الكتب الدراسيّة وتحسينها إذا وجدت مبرِّرات تدعو إلىٰ ذلك، وأمكن وضع كتبٍ دراسيّةٍ أكثر قدرةً علىٰ أداء دورها العلميّ في تنمية الطالب وإعداده للمرحلة العليا.

[مبرّرات استبدال الكتب الدراسيّة في هذا العلم] :

وقد كنّا منذ زمنٍ نجد أكثر من سببٍ يدعو إلىٰ التفكير في استبدال هذه الكتب بكتبٍ أُخرىٰ في مجال التدريس، لها مناهج الكتب الدراسية بحقّ، وأساليبها في التعبير وشرائطها. ومبرّرات التفكير في هذا الاستبدال وإن كانت عديدةً ولكن يمكن اختصارها في مبرِّراتٍ أساسيةٍ محدّدة، كما يلي :

المبرِّرالأوّل : أنّ هذه الكتب الأربعة تمثّل مراحل مختلفةً من الفكر الأُصولي، فالمعالم تعبّر عن مرحلةٍ قديمةٍ تأريخياً من علم الأُصول، والقوانين تمثّل مرحلةً خطاها علم الأُصول واجتازها إلىٰ مرحلةٍ أعلىٰ علىٰ يد الشيخ الأنصاريِّ وغيره من الأعلام، والرسائل والكفاية نفسهما نتاج أُصوليّ يعود لما قبل مائة سنةٍ تقريباً، وقد حصل علم الأُصول بعد الرسائل والكفاية علىٰ خبرة مائة سنةٍ تقريباً من البحث والتحقيق علىٰ يد أجيالٍ متعاقبةٍ من العلماء المجدِّدين، وخبرة ما يقارب مائة سنةٍ من البحث العلميّ الأُصولي جديرة بأن تأتي بأفكارٍ جديدةٍ كثيرةٍ وتطوّر طريقة البحث في جملةٍ من المسائل، وتستحدث مصطلحاتٍ لم تكن، تبعاً لما تتكوّن من مسالك ومبانٍ، ومن الضروريّ أن تنال الكتب الدراسية حظّاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطوّرات والمصطلحات؛ لئلّا يفاجَأ بها الطالب في بحث الخارج دون سابق إعداد.

وهكذا يوجد الآن فاصل معنويّ كبير بين محتويات الكتب الدراسية الأربعة وبين أبحاث الخارج، فبينما بحث الخارج يمثّل حصيلة المائة عام الأخيرة من التفكير والتحقيق، ويعبّر بقدر ما يُتاحُ للأُستاذ من قدرةٍ عن ذروة تلك الحصيلة نجد أنّ كتب السطح تمثّل في أقربها عهداً الصورة العامّة لعلم الأُصول قبل قرابة مائة عام، ساكتةً عن كلّ ما استجدّ خلال هذه الفترة من أفكارٍ ومصطلحات.

ونذكر علىٰ سبيل المثال لما استجدّ من مطالب: أفكار باب التزاحم، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقية بتعميقاته وتفريعاته في مسائل قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، وحكومة الأمارات علىٰ الأُصول، ورفع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ بجعل الحجيّة، وفكرة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية بآثارها الممتدّة في كثيرٍ من أبحاث علم الأُصول، كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخّر، والواجب المعلّق، وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والوجه الجديد لبحث المعاني الحرفية الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغريبة التي تخلقها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب.

فإنّ هذه المطالب وغيرها ممّا أصبحت تشكّل محاور للفكر الأُصوليّ الحديث هي نتاج الفترة المتأخّرة الذي يظلّ طالب السطوح جاهلاً به تماماً، إلىٰ أن يواجه أبحاث الخارج وهو لا يملك تصوّراتٍ ابتدائية أو وسطىٰ عن تلك المطالب.

فالطالب لكي يتسلّل من كتب السطح إلىٰ درس الخارج كأنّه يكلّف بطفرة، وبأن يقطع في لحظةٍ مسافةً لم يقطعها علم الأُصول خلال تطوّره التدريجيّ إلّا في مائة عام.

وكأنّ اختيار الكتب الدراسية من مراحل مختلفةٍ للفكر الأُصوليّ نشأ من الشعور بلزوم التدرّج في الكتب الدراسية من الأبسط إلىٰ الأعمق، ولمّا كان علم الأُصول في وضعه علىٰ عهد صاحب المعالم أبسط منه في عهد صاحب القوانين، وفي هذا العهد أبسط منه في عهد الرسائل والكفاية فقد لوحظ أنّ هذا يحقّق التدرّج المطلوب إذا جعل الكتاب الدراسيّ الأوّل نتاج مرحلةٍ قديمةٍ من علم الأُصول، وما يتلوه نتاج مرحلةٍ متأخّرة، وهكذا.

وهذا الشعور يشتمل علىٰ حقيقةٍ وعلىٰ خطأ:

أمّا الحقيقة فهي لزوم التدرّج في الكتب الدراسية من الأبسط إلىٰ الأعمق،

وأمّا الخطأ فهو أنّ هذا التدرّج لا ينبغي أن يكون منتزعاً من تأريخ علم الأُصول ومعبّراً عمّا مرّ به هذا العلم نفسه من تدرّجٍ خلال نموّه؛ لأنّ هذا يكلّف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكارٍ لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي.

وإنّما الوضع الصحيح في الكتب الدراسية الذي يشتمل علىٰ التدرّج المطلوب هو: أن تتّجه هذه الكتب جميعاً علىٰ اختلاف مراحلها الدراسية لعرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكارٍ وتحقيقاتٍ ومصطلحات، ولكن بدرجاتٍ من العرض تختلف من ناحية الكمّ أو الكيف، أو من الناحيتين معاً، والاختلاف في الكمّ يعني التفاوت في المقدار المُعطىٰ من الأفكار، فبدلاً عن استعراض خمسة اعتراضاتٍ علىٰ الاستدلال بآية النبأ ـ مثلاً ـ يبدأ في الحلقة الأُولىٰ باعتراضٍ أو اعتراضين، ثمّ يُستعرض عدد أكبر من الاعتراضات في حلقةٍ تالية، والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجة عمق ما يطرح من فكرة، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقية ـ مثلاً ـ يعرض في حلقةٍ ابتدائية عرضاً ساذجاً بدون تعميق، ثمّ يعمّق في حلقةٍ لاحقة، فيعرض علىٰ نحوٍ يميّز فيه بين التنزيل والاعتبار، وقد يعرض في حلقةٍ أُخرىٰ حينئذٍ علىٰ نحو المقارنة بين هذين النحوين في النتائج والآثار.

المبرِّر الثاني: أنّ الكتب الأربعة السالفة الذكر ـ علىٰ الرغم من أنّها استعملت ككتبٍ دراسيةٍ منذ أكثر من خمسين عاماً ـ لم تؤلّف من قبل أصحابها لهذا الهدف، وإنّما أُلّفت لكي تعبّر عن آراء المؤلّف وأفكاره في المسائل الأُصولية المختلفة، وفرق كبير بين كتابٍ يضعه مؤلّفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتاب يؤلّفه ليعبّر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكارٍ وتحقيقات؛ لأنّ المؤلّف في الحالة الأُولىٰ يضع نصب عينيه الطالب المبتدئ الذي يسير خطوةً فخطوةً في طريق

التعرّف علىٰ كنوز هذا العلم وأسراره، وأمّا في الحالة الثانية فيضع المؤلّف في تصوّره شخصاً نظيراً له مكتملاً من الناحية العلمية، ويحاول أن يشرح له وجهة نظره ويقنعه بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمي.

ومن الواضح أنّ كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً مهما كانت قيمته العلمية وإبداعه الفكري، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسية المتقدّمة الذكر غير صالحةٍ للقيام بهذا الدور علىٰ جلالة قدرها العلمي؛ لأنّها أُلِّفت للعلماء والناجزين، لا للمبتدئين والسائرين.

فمن هنا لم يحرص في هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلمية المؤلّفة للعلماء علىٰ إبراز كلّ خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء، أو البداية؛ لوضوحها لدىٰ العالم، غير أنّ الصورة حينئذٍ تصبح غير واضحةٍ في ذهن الطالب.

وعلىٰ سبيل المثال لتوضيح الفكرة نذكر: أنّه بُحِثَ في التعبّديّ والتوصّليّ عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلّق الأمر، وفُرِّع عليه أنّ التعبّديّ لا يتميّز عن التوصّليّ في مرحلة الأمر، بل في مرحلة الغرض، إذ لا يستوفى غرضه إلّا بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسّك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصّلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً؛ لأنّ البيان المدرسيّ بحاجةٍ ـ لتكميل الصورة في ذهن الطالب ـ إلىٰ إضافة عنصرين آخرين تُرِكا لوضوحهما:

أحدهما: أنّ قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه في متعلّق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر.

والآخر: أنّ الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم، لا الملاك والغرض، وأنّ استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنّما يتمّ عن طريق استكشاف إطلاق متعلّق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلّق الأمر ومتعلّق الغرض، فحيث لا يتبرهن هذا

الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم: فإنّ جُلَّ أحكام هذا الباب مبنية علىٰ أخذ القدرة شرطاً في التكليف، وعدم كونه دخيلاً في الإدانة والمنجّزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورةٍ مباشرة، ولم يوضّح الربط المذكور، بل بقي مستتراً.

وأيضاً أُبرزت كيفية دلالة المطلق علىٰ الإطلاق بصورةٍ مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيّد علىٰ أخذ القيد في الموضوع كذلك، وإنّما بُحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق علىٰ المقيّد وكيفية علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لم يراعَ فيها أيضاً ما يجب أن يراعىٰ في الكتب الدراسية من التدرّج في عرض الأفكار من البسيط إلىٰ المعقّد، ومن الأسبق رتبةً إلىٰ المتأخّر، بحيث تعرض المسألة المتفرّعة ذاتاً في تصوّراتها علىٰ حيثيات مسائل أُخرىٰ بعد أن تكون تلك الحيثيات قد طرحت وبحثت.

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

ولاحظ أيضاً الشرط المتأخّر للحكم مثلاً، فإنّ تصوّر المشكلة فيه وتصوّر حلولها مرتبط بمجموعة أفكارٍ عن الواجب المشروط، وطريقة السير من البسيط إلىٰ المعقّد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار علىٰ عرض مشكلة الشرط المتأخّر وبحثها، بينما وقع العكس في الكفاية وغيرها.

ومثال آخر: أنّ تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعدة إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع، فإذا بحثت هذه القاعدة بعد افتراض تصوّرٍ مسبقٍ عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصوّرها أيسر.

ومن هنا لم يراعَ فيها ما يجب أن يراعىٰ في الكتب الدراسية من توفير فهمٍ مسبقٍ عند الطالب للمسائل والقواعد التي يستعان بها لإثبات المدّعىٰ في مسألةٍ أُخرىٰ والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأُصولية لها. فالإطلاق ومقدمات الحكمة تدخل كدليلٍ لإثبات دلالة الأمر علىٰ الوجوب، ولإثبات دلالته علىٰ العينية والتعيينية والنفسية، ولإثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها علىٰ المفهوم، وهكذا، مع أنّ الطالب في الكتب القائمة لا يُعطىٰ فكرة عن الإطلاق ومقدمات الحكمة إلّا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم. وأحكام التعارض ـ بما فيها قواعد الجمع العرفي ـ قد تدخل في علاج كثيرٍ من ألوان التعارض بين الأدلّة اللفظية المستدلّ بها علىٰ حجّية أمارةٍ أو أصلٍ من الأُصول، فيقال مثلاً: «إنّ دليل وجوب الاحتياط حاكم علىٰ دليل البراءة، أو وارد، أو إنّ دليل البراءة مخصّص» قبل إعطاء تصوراتٍ وأفكارٍ محدّدةٍ عن أحكام التعارض وقواعد الجمع بين الأدلّة التي لا تقع إلّا في نهاية أبحاث الأُصول. ومسألة اقتضاء النهي للبطلان تدخل عندهم في اقتناص الثمرة من بحث الضدّ، إذ جعلوا ثمرة اقتضاء الأمر بشيءٍ للنهي عن ضدّه بطلان العبادة، وفي اقتناص الثمرة من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي، إذ جعلوا ثمرة هذا البحث بطلان العبادة بناءً علىٰ القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، مع أنّ الطالب لا يدرس مسألة اقتضاء النهي للبطلان، ولا يأخذ عنها تصوّراً علمياً إلّا بعد الفراغ عن مسألتي الضدّ والامتناع، وهكذا إلىٰ كثيرٍ من هذه النظائر.

ومن هنا لم يحرص أيضاً علىٰ إبراز الثمرة لكثيرٍ من المطالب، التي يتبيّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض، فأُهملت في كثيرٍ من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأُصولية، ولم يتعرّض لها إلّا بقدر ما يحتاج اليه في مقام الاستدلال علىٰ مطلبٍ أو إبطاله، فبُحث ـ مثلاً ـ المعنىٰ الحرفيّ وجزئيّته وكلّيته،

ولكن لم يربط ذلك بالتمسّك بالإطلاق في المعاني الحرفية، وظلّ الطلبة يكرّرون أنّ البحث في المعاني الحرفية لا أثر له، وبُحث الوجوب التخييريّ والكفائيّ بحثاً تحليلياً، ولكن لم يربط ذلك بأثره في التمسّك بالإطلاق أو الأصل العمليّ عند الشكّ في نوعية الواجب، وبدا كأنّه بحث تحليليّ بحت.

ومن هنا لم يحرص أيضاً علىٰ وضع كثيرٍ من النكات والمباحث في موضعها الواقعيّ وبصيغةٍ تتناسب مع كلّيتها وأهمّيتها، وإنّما دُسّت دساً في مقام علاج مشكلةٍ، أو دفع توهّم، أو أُثيرت من خلال تطبيقٍ من تطبيقاتها. ومن الواضح أنّ الممارس العالم يستطيع من خلال ذلك أن يضع النكتة في موضعها الواقعيّ ويعطيها حدودها المناسبة، ولكن قلّما يُتاح ذلك للطالب، فيبقىٰ فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدودة.

خذ مثالاً علىٰ ذلك: أركان تنجيز العلم الإجماليّ الأربعة التي عرضناها في الحلقة الثانية، فإنّ الكتب التي تتحدّث عنها حينما تناولت منجّزية العلم الإجماليّ لم تضع لها أركانها بصيغها الفنية العامّة، وإنّما عقدت تنبيهات لحالاتٍ جزئيةٍ طبّقت من خلالها ضمناً تلك الأركان إثباتاً ونفياً، وفي حالةٍ من هذا القبيل لن يخرج الطالب غالباً بصورةٍ محدّدةٍ ورؤيةٍ واضحةٍ لهيكل تنجيز العلم الإجماليّ بما يشتمل عليه من قواعد وأركان.

ومن هنا لم يحرص أيضاً علىٰ اجتناب استعمال مصطلحاتٍ لم يأتِ بعدُ تفسيرها؛ لأنّ الحديث في تلك الكتب مع العالم، لا مع الطالب، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء، ولهذا نجد في الصفحة الأُولىٰ من الكفاية استعمال مصطلح حجّية الظن بناءً علىٰ تقرير دليل الانسداد علىٰ الحكومة، وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلّا في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

المبرّر الثالث: وهو أيضاً ناتج عن الحالة العامة التي لوحظت في المبرّر

السابق (وهي: أنّ المؤلّفين كانوا يكتبون لأمثالهم، لا للمبتدئين). وحاصل هذا المبرّر: أنّ المقدار الذي ينبغي أن يُعطىٰ من الفكر العلميّ الأُصولي في مرحلة السطح يجب أن يحدّد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحلة تكوين ثقافةٍ عامّةٍ عن علم الأُصول لمن يريد أن يقتصر علىٰ تلك المرحلة، والإعداد للانتقال إلىٰ مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس، وهذا هو أهمّ الغرضين. فلابدّ إذن أن يكون المعطىٰ بقدرٍ يكفل ثقافةً عامّةً تحقّق هذا الإعداد، وتوجِد في الطالب فهماً مسبقاً بدرجةٍ معقولةٍ لما سوف يتلقّىٰ درسه من مسائل، ومرتبة من العمق والدقّة تتيح له أن يهضم ما يواجهه في أبحاث الخارج من أفكارٍ دقيقةٍ موسّعةٍ وبناءاتٍ فكريةٍ شامخة. ومن الواضح أنّ هذا يكفي فيه أن تتوفّر الكتب الدراسية علىٰ إعطاء علم الأُصول بهيكله العام، ولا يلزم أن يمتدّ البحث في تلك الكتب إلىٰ التفريعات الثانوية ويتلقّىٰ وجهات نظرٍ فيها، بل الأفضل أن تترك هذه التفريعات علىٰ العموم إلىٰ أبحاث الخارج ما دامت المفاتيح التي سوف يتسلّمها الطالب كافيةً لمساعدته علىٰ الدخول فيها بعد ذلك مع أُستاذ بحث الخارج.

وعلىٰ هذا الأساس نرىٰ من المهمّ أن يحصل الطالب علىٰ تصوراتٍ شبه معمّقةٍ عن: الأحكام الظاهرية، وطريقة الجمع بينها وبين الواقع، والفرق بين الأمارات والأُصول، وسنخ المجعول في أدلّة الحجّية، وأثر ذلك علىٰ أبواب مختلفة، كباب حكومة الأمارة علىٰ الأصل، وحكومة الاستصحاب علىٰ البراءة، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ هذه الأفكار تعتبر أساسيةً بالنسبة إلىٰ الهيكل العامّ لعلم الأُصول.

وأمّا أن يحاط الطالب علماً بأنّ استصحاب عدم التذكية ـ مثلاً ـ حاكم علىٰ أصالة البراءة، ويستطرق من ذلك إلىٰ بحثٍ طويلٍ ومعمّقٍ في نفس جريان استصحاب عدم التذكية وموارد جريانه في الشبهات الموضوعية والحكمية فهذا ممّا

لا يدخل في نطاق الغرض من مرحلة بحث السطح.

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

المبرِّر الرابع: أنّ الطريقة المتّبعة في تحرير المسائل وتحديد كلّ مسألةٍ بعنوانٍ من العناوين الموروثة تأريخياً في علم الأُصول لم تَعدْ تعبِّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً؛ وذلك لأنّ البحث الأُصوليّ من خلال اتّساعه وتعمّقه بالتدريج ـ منذ أيام الوحيد البهبهانيّ إلى يومنا هذا ـ طرح قضايا كثيرةً جديدةً ضمن معالجاته للمسائل الأُصولية الموروثة تأريخياً، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحية الفنية ومن الناحية العملية معاً أهمّ من جملةٍ من تلك المسائل الموروثة، بينما ظلّت هذه القضايا تحت الشعاع؛ ولا تبرز إلّا بوصفها مقدماتٍ أو استطراداتٍ في مباحث تلك المسائل.

ويمكنك أن تلاحظ بهذا الصدد المباحث العقلية التي أُدرجت في الجزء الأوّل من الكفاية تحت عناوين (البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) و(الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده)، وهكذا، فإنّ هذه العناوين باعتبار كونها تأريخيةً وموروثةً في علم الأُصول استأثرت بالمسائل المبحوثة، مع أنّه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثيرٍ من القضايا العقلية المهمّة التي بقيت بلا عنوانٍ وكأنّها مجرّد أبحاثٍ تمهيديّةٍ أو استطراديّة، فـ(إمكان الشرط المتأخّر أو استحالته) و(إمكان الواجب المعلّق أو استحالته) و(ضرورة تقيّد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم) و(عدم جواز تضييع المقدّمات المفوّتة) إلىٰ

غير ذلك من القضايا بقيت كأجزاءٍ من أبحاث تلك العناوين التأريخية، بينما كلّ واحدةٍ منها تشكّل بحثاً أُصولياً مهمّاً من الناحية الفنية، ومن ناحية ترتّب الثمرة الأُصولية، ولا تقلّ أهمّيّةً عن تلك المسائل التأريخية الموروثة، بل قد تكون أهمَّ منها.

فالأُصوليّون ـ مثلاً ـ حاروا في كيفيّة تصوير الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، مع أنّهم لم يتوصّلوا إلىٰ أفكارهم عن الواجب المعلّق أو الشرط المتأخّر ونحوهما إلّا لتحقيق ثمراتٍ عمليةٍ واضحة، ومع هذا حشروا كلّ هذه الأفكار ضمن تلك المسألة التي لا يعرفون كيف يوضّحون ثمرتها العملية، وضاعت بذلك علىٰ الطالب قيمة تلك الأفكار ومغزاها العملي، حتّى أنّ كثيراً من الطلبة يرون أنّ التوسّع في داخل المسألة التي ليس من الواضح أنّ لها ثمرةً عمليةً مجرّد تطويلٍ وتوسيعٍ لعملية لغو لا مبرّر له ، بل إنّ هذا الحشر في كثيرٍ من الأحيان يؤدّي إلىٰ إيحاءاتٍ خاطئة.

فمثلاً: مشكلة المقدمات المفوّتة ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري، وفرّعت علىٰ تبعية الوجوب الغيريّ للوجوب النفسيّ في الإطلاق والاشتراط، وهذا يوحي بالارتباط، مع أنّ مشكلة المقدمات المفوّتة مشكلة قائمة تحتاج إلىٰ تفسير واكتشاف قانونها الأُصولي، سواء قلنا بالوجوب الغيريّ، أوْ لا، فهي ترتبط بالمسؤولية المولوية تجاه المقدمة، وهي مسؤولية لا شكّ فيها، ولا شكّ في تبعيتها لفعلية الوجوب النفسي، سواء كانت هذه المسؤولية عقليةً بحتةً ومن تبعات محرّكية الوجوب النفسي، أو كانت مشتملةً علىٰ ما يسمّىٰ بالوجوب الغيري.

هذه هي أهمّ المبرِّرات التي تدعو إلىٰ التفكير بصورةٍ جادّةٍ في استبدال الكتب الدراسية القائمة، والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس علىٰ الرغم من قدسيتها العلمية والتأريخية.

[عدّة محاولات للاستبدال]:

وقد صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة عدّة محاولاتٍ للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسية، وكان من نتاج هذه المحاولات: كتاب «مختصر الفصول» كتعويضٍ عن القوانين، وكتاب «الرسائل الجديدة» اختصاراً للرسائل كتعويضٍ عنها، وكتاب «أُصول الفقه» كحلقةٍ وسيطةٍ بين المعالم وكتابَي الرسائل والكفاية. وهي محاولات مشكورة وتمثّل جهوداً مخلصةً في هذا الطريق، وقد يكون أكثرها استقلاليةً وأصالةً هو المحاولة الثالثة باعتبارها تصنيفاً مستقلّاً، وليس مجرّد اختصارٍ لكتابٍ سابق، ولكنّها لا تفي مع ذلك بالحاجة لعدّة أسباب:

منها: أنّها لا يمكن الاقتصار عليها في السطح والاكتفاء بها عن جميع الكتب الدراسية الأُصولية، وإنّما هي مرشّحة لتكون الحلقة الوسيطة بين المعالم وكتابي: الكفاية والرسائل علىٰ ما يبدو من ظروف وضعها. ومن الواضح أنّ هذا أشبه ما يكون بعمليّة الترقيع، فهي وإن حرصت علىٰ أن تعطي للطالب غالباً الأفكار الحديثة في علم الأُصول بقدر ما أُتيح للمؤلّف إدراكه واستيعابه ولكنّها تصبح قلقةً حين توضع في مرحلةٍ وسطىٰ، فيبدأ الطالب بالمعالم ليقرأ أفكاراً أُصولية ومناهج أُصوليةً في البحث وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين، ثمّ ينتقل من ذلك فجأةً وبقدرة قادرٍ ليلتقي في (أُصول الفقه) أفكاراً أُصوليّةً حديثةً مستقاةٍ من مدرسة المحقّق النائينيّ علىٰ الأغلب، ومن تحقيقات المحقّق الإصفهانيّ أحياناً، وبعد أن يفترض أنّ الطالب فهم هذه الأفكار نرجع به خطوةً إلىٰ الوراء؛ ليلتقي في الرسائل والكفاية بأفكارٍ أقدم تأريخياً بعد أن نوقش جملة منها في الحلقة السابقة واستبدلت جملة منها بأفكارٍ أمتن، وهذا يشوّش علىٰ الطالب مسيره العلميّ في مرحلة السطح ولا يجعله يتحرّك في الاتّجاه الصحيح.

ومنها : أنّ «أُصول الفقه» علىٰ الرغم من أنّه غيّر من المظهر العامّ لعلم الأُصول ـ إذ قسّمه إلىٰ أربعة أقسامٍ بدلاً عن قسمين، وأدرج مباحث الاستلزامات والاقتضاءات في نطاق المباحث العقلية بدلاً عمّا درج عليه المؤلّفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ ـ ولكنّ هذا لم يتجاوز التصرّف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأُصولية المطروحة في الكتب السابقة إلىٰ مجاميع، فقد صنِّفت في أربعة مجاميع ـ كما أشرنا ـ بدلاً عن مجموعتين، ولم يمسَّ هذا التصرّف جوهر تلك المسائل، ولم يستطع أن يكتشف ـ مثلاً ـ في مقدمات مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مسائل أُصوليةً لها استحقاقها الفنّي لأَنْ تُعرض كمسائل أُصوليةٍ في نطاق الأدلّة العقلية. وهكذا اقتصر التغيير علىٰ المظهر ولم يتجاوزه إلىٰ الجوهر.

ومنها : أنّ الكتاب لا تعبِّر بحوثه عن مستوىً واحدٍ من العطاء كيفاً وكمّاً، أو عن مستوياتٍ متقاربة، بل إنّ الكتاب في بعض مباحثه يتوسّع ويتعمّق، بينما يختصر ويوجز في مباحث أُخرىٰ.

فلاحظ ـ مثلاً ـ ما يشتمل عليه من تحقيقٍ موسّعٍ في ما يتّصل باعتبارات الماهيّة في بحث المطلق والمقيّد، وما يشتمل عليه من توسّعٍ وإطنابٍ في مباحث الحسن والقبح العقليّين، وما يشتمل عليه من توسّعٍ كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضي، بل الملحوظ في كثيرٍ من بحوث الكتاب أنّه لا تنسيق بينها وبين بحوث الكفاية التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخطّ الدراسي، فجملة من المسائل تعرض بنحوٍ أوسع ممّا في الكفاية وأعمق لا يبقىٰ مبرّراً لدراسة المسألة نفسها من جديدٍ في الكفاية، وجملة أُخرىٰ من المسائل تعرض موجزةً أو ساذجةً علىٰ نحوٍ يبقىٰ للكفاية قدرتها علىٰ إعطاء المزيد أو التعميق.

[الخصائص الملحوظة في هذه الحلقات]:

وقد رأينا أنّ الاستبدال يجب أن يتمّ بصورةٍ كاملة، فيعوّض عن مجموعة الكتب الدراسية الأُصولية القائمة فعلاً بمجموعةٍ أُخرىٰ مصمّمةٍ بروحٍ واحدة، وعلىٰ أُسسٍ مشتركة، وعلىٰ ثلاث مراحل، وهذا ما قمنا به ـ بعون الله وتوفيقه ـ آخذين بعين الاعتبار النقاط التالية:

أوّلاً: أنّ الهدف الذي جعلنا علىٰ عهدة الحلقات الثلاث تحقيقه وصمّمناها وفقاً لذلك هو ما أشرنا إليه سابقاً من إيصال الطالب إلىٰ مرحلة الإعداد لبحث الخارج، وجعله علىٰ درجةٍ من الاستيعاب للهيكل العامّ لعلم الأُصول؛ ومن الدقّة في فهم معالمه وقواعده تمكّنه من هضم ما يعطىٰ له في أبحاث الخارج هضماً جيّداً.

ولهذا حرصنا علىٰ أن نطرح في الحلقات الثلاث أحدث ما وصل إليه علم الأُصول من أفكارٍ ومطالب، من دون تقيّدٍ بما هو الصحيح من تلك الأفكار والمطالب؛ لأنّ الإعداد المذكور لا يتوقّف علىٰ تلقّي الصحيح، بل علىٰ الممارسة الفنّية لتلك الأفكار، وإن كنّا آثرنا اختيار الصحيح كلّما لم نجد محذوراً منهجياً وتدريسياً في ذلك، ولكنّا أحياناً طرحنا وجهات نظرٍ غير صحيحةٍ وإن كانت حديثة؛ لأنّ طرح وجهة النظر الصحيحة لم يكن بالإمكان أن يتمّ إلّا من خلال طرح وجهة النظر غير الصحيحة ومناقشتها، ومستوىٰ الحلقة لا يتحمّل استيعاب كلّ ذلك، فاقتصرنا علىٰ إعطاء وجهة النظر غير الصحيحة؛ مؤجّلين إعطاء وجهة النظر النهائية إلىٰ حلقةٍ تاليةٍ أو إلىٰ أبحاث الخارج. ومن هنا لا يمكن التعرّف علىٰ آرائنا النهائية من خلال هذه الحلقات حتىٰ ولو صِيغَ بيان الرأي فيها صياغةً تدلّ علىٰ التبنّي والارتضاء.

ثانياً: أنّ الحلقات الثلاث تحمل جميعاً منهجاً واحداً تستوعب كلّ واحدةٍ

منها علم الأُصول بكامله، ولكنّها تختلف في مستوىٰ العرض كمّاً وكيفاً وتتدرّج في ذلك فيعطىٰ لطالب الحلقة الأُولىٰ أو الثانية قدر محدّد من البحث في كلّ مسألة، ويؤجّل قدر آخر إلىٰ المسألة من الحلقة التالية، وهذا التأجيل يقوم: إمّا علىٰ أساس تقدير قابلية استيعاب الطالب وتفادي تحميله ما يفوق هذه القابلية، أو علىٰ أساس أنّ القدر الآخر مبنيّ علىٰ مطالب ونكاتٍ متواجدةٍ في مباحث أُخرىٰ من المسائل الأُصولية ولم تعطَ فعلاً للطالب، فيؤجَّل ذلك القدر من المسألة إلىٰ أن يعطىٰ للطالب هذه النكات التي يرتبط ذلك القدر بها.

ولم يتمثّل التدرّج في العرض في كلّ حلقةٍ بالنسبة إلىٰ سابقتها [فحسب] بل تمثّل أيضاً في نفس الحلقة الواحدة وفقاً لنفس الأسباب من الناحية الفنية، فالحلقة الثانية تتصاعد بالتدريج، والحلقة الثالثة يعتبر الجزء الثاني منها أعلىٰ درجةً من الجزء الأوّل؛ لأنّ الطالب كلّما قطع شوطاً أكبر في الدراسة تعمّق ذهنياً من ناحية، وازداد استيعاباً للمطالب الأُصولية من ناحيةٍ أُخرىٰ، وذلك يرشّحه لتقبّل المزيد من التحقيق في ما يرتبط بتلك المطالب ويتوقّف عليها من نكات المسائل الأُخرىٰ وحيثياتها.

ثالثاً: أنّا لم نجد من الضروريّ حتىٰ علىٰ مستوىٰ الحلقة الثالثة استيعاب كلّ الأدلّة التي يستدلّ بها علىٰ هذا القول أو ذاك، فبالنسبة إلىٰ أصل البراءة والاحتياط ـ مثلاً ـ لم نُحِط بكلّ الآيات والروايات التي استدلّ بها علىٰ هذا أو ذاك؛ لأنّ هذه الإحاطة إنّما تلزم في بحث الخارج، أو في تأليفٍ يخاطب به العلماء من أجل تكوين رأيٍ نهائي، فلا بدّ حينئذٍ من فحصٍ كامل. وأمّا في الكتب الدراسية لمرحلة السطح فليس الغرض منها ـ كما تقدم ـ إلاّ الثقافة العامّة والإعداد، وعلىٰ هذا الأساس كنّا نؤثر في كلّ مسألة الأدلّة ذات المغزىٰ الفنّي، ونهمل ما لا يكون له محصّل من الناحية الفنية.

رابعاً: أنّا تجاوزنا التحديد الموروث تأريخياً للمسائل الأُصولية، وأبرزنا ما

استجدَّ من مسائل وأعطيناها عناوينها المناسبة. وأمّا بالنسبة إلىٰ التصنيف الموروث للمسائل الأُصولية إلىٰ مجموعتين، وهما: مباحث الألفاظ والأدلة العقلية فلم نجد مبرّراً للعدول عن التصنيف الثنائي إلىٰ مجموعتين إلىٰ تصنيف آخر، ولكن أدخلنا تعديلاً عليه بجعل المجموعتين هما: مباحث الأدلّة، ومباحث الأُصول العملية، ثمّ صنّفنا المجموعة الأُولىٰ إلىٰ الدليل الشرعيّ والدليل العقلي، وقسّمنا الكلام في الدليل الشرعيّ إلىٰ البحث في الدلالة، والبحث في السند، والبحث في حجية الظهور، كلّ ذلك من أجل تقريب التصنيف الأُصولي للمسائل إلىٰ واقع عملية الاستنباط وما يقع فيها من تصنيفٍ للمواقف، فكما أنّ عملية الاستنباط تشتمل علىٰ مرحلتين مترتبتين، وهما: الأدلّة والأُصول كذلك البحث في علم الأُصول يصنَّف إلىٰ هذين الصنفين. وكما أنّ الفقيه في مجال الأدلّة: تارةً يستدلّ بالدليل الشرعي، وأُخرىٰ بالدليل العقلي كذلك علم الأُصول يبحث الأدلة الشرعية تارةً، والأدلة العقلية أُخرىٰ. وكما أنّ الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلّم عنه دلالةً وسنداً وجهةً كذلك علم الأُصول يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي.

وهذا الحرص علىٰ تطبيق التصنيف الأُصولي للقواعد علىٰ عملية الاستنباط قد لا يكون له مغزىً من الناحية الفنية البحتة، ولكنّه مهمّ من الناحية التربوية، وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الأُصولية بمواقعها المحدّدة في عملية الاستنباط، وهذا يمتاز علىٰ التصنيف الثنائي المشهور، ويمتاز علىٰ التصنيف الرباعيّ الذي اقترحه المحقّق الإصفهانيّ وسار عليه كتاب (أُصول الفقه)، إذ في كلا التصنيفين تُفصَل حجّية الظهور وحجّية السند عن أبحاث الدلالة، بينما الجهات الثلاث متلاحمة مترابطة في عملية الاستنباط، فلكي يوحي التصنيف بصورةٍ للقواعد الأُصولية تتّفق مع مواقعها في عملية الاستنباط لابدّ من اتّباع ما ذكرناه.

خامساً: أنّا لاحظنا في استعراضنا لآحاد المسائل ـ ضمن التصنيف المذكور ـ

الابتداء بالبسيط، والانتهاء إلىٰ المعقّد والتدرّج في عرضها حسب درجات تعقيداتها وترابطاتها، وحرصنا علىٰ أن لا نعرض مسألةً إلّا بعد أن نكون قد استوفينا مسبقاً كلّ ما له دخل في تحديد التصوّرات العامّة فيها، وأن لا نعطي في كلّ مسألةٍ من الاستدلال والبحث إلّا بالقدر الذي تكون أُصوله الموضوعية مفهومةً بلا حاجةٍ إلىٰ الرجوع إلىٰ مسألةٍ لاحقة.

وقد كلّفنا هذا في جملةٍ من الأحيان أن نغيِّر ترتيب المسائل من حلقةٍ إلىٰ أُخرىٰ، فمثلاً: قدّمنا الكلام عن امتناع اجتماع الأمر والنهي علىٰ الكلام عن بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته في الحلقة الثانية، بينما عكسنا المطلب في الحلقة الثالثة، والنكتة في ذلك: أنّ إبراز بعض النكات في مسالة الوجوب الغيريّ للمقدمة يتوقّف علىٰ فهمٍ مسبقٍ لمسألة الامتناع، من قبيل اقتناص الثمرة بلحاظ أداء القول بالوجوب الغيريّ لمطلق المقدمة إلىٰ سقوط الحرمة؛ حتىٰ عن المقدمة غير الموصلة لامتناع اجتماع الأمر والنهي. كما أنّ إبراز بعض النكات في مسألة الامتناع ينبغي أن يكون بعد الإحاطة بحال الوجوب الغيريّ من قبيل أنّ امتناع الاجتماع كما يكون في الأمر النفسي مع النهي كذلك في الأمر الغيريّ مع النهي أيضاً، ففي الحلقة الثانية أبرزنا الثمرة في بحث الوجوب الغيري، فناسب تأخيره عن بحث الامتناع، وفي الحلقة الثالثة أبرزنا تعميم الامتناع للأوامر الغيرية، فناسب تأخيره عن بحث الوجوب الغيري، وهكذا جاء الترتيب بين المسائل مختلفاً في الحلقتين؛ لنكتةٍ من هذا القبيل، أو لنكاتٍ أُخرىٰ مقاربة.

سادساً: وجدنا أنّ تعدّد الحلقات شيء ضروريّ لتحقيق المنهج الذي رسمناه؛ لأنّ إعطاء مجموع الكمّية الموزّعة للمسألة الواحدة في الحلقات الثلاث ضمن حلقةٍ واحدةٍ تحميل فجائيّ للطالب فوق ما يطيقه، ويكون جزء من تلك الكمّية عادةً مبنيّاً علىٰ مسائل أُخرىٰ بعدُ لم يتّضح للطالب حالها، بل إنّا وجدنا أنّ تثليث الحلقات شيء ضروريّ أيضاً علىٰ الرغم من أنّ الحلقة الأُولىٰ يبدو أنّها

ضئيلة الأهمّية، وقد يتصوّر الملاحظ في بادئ الأمر إمكان الاستغناء عنها نهائياً، ولكنّ الصحيح عدم إمكان ذلك؛ لأنّنا بحاجةٍ ـ قبل أن نبدأ بحلقةٍ استدلاليةٍ تشتمل علىٰ نقضٍ وإبرام ـ إلىٰ تزويد الطالب بتصوّراتٍ عن المطالب والقواعد الأُصولية؛ حتّىٰ يكون بالإمكان في تلك الحلقة الاستدلالية أن نضمّن استدلالنا ونقضنا وإبرامنا لهذه المسألة أو تلك، هذا المطلب الأُصولي أو ذاك، ولهذا رأينا أن نضع الحلقة الأُولىٰ لإعطاء هذه التصوّرات العلمية، فيخرج منها الطالب وهو يعرف معنىٰ الظهور التصوّري والتصديقي، والأمارة، والأصل، والمنجّزية، والمعذّرية، والجعل، والمجعول، والمعنىٰ الاسمي والحرفي، والحاكم، والوارد، والمخصِّص، والقرينة المتّصلة والمنفصلة، والإطلاق والعموم والفرق بينهما، إلىٰ كثيرٍ من هذه المصطلحات والمقولات الأُصولية التي تحتاج الحلقة الاستدلالية إلىٰ استخدامها باستمرار.

ونضع الحلقة الثانية بوصفها حلقةً استدلاليةً بحقّ، ولكن بدرجةٍ تتناسب معها. وتمثّل الحلقة الثالثة المستوىٰ الأعلىٰ من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.

سابعاً: أنّ كلّ حلقةٍ وإن كانت تستعرض علم الأُصول ومباحثه علىٰ العموم ولكن مع هذا قد نذكر بعض المسائل الأُصولية أو النكات في حلقةٍ ثمّ لا نعيد بحثها في الحلقة التالية اكتفاءً بما تقدم؛ لاستيفاء حاجة المرحلة ـ أي مرحلة السطح ـ بذلك المقدار، وهذا ما وقع ـ مثلاً ـ في بحث الطرق التي يمكن استعمالها لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، فإنّنا استعرضنا أربع طرقٍ في الحلقة الثانية[1]

---

(١) الملحوظ أنّ الطرق التي استعرضها المؤلّف قدس سره في الحلقة الثانية لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام هي خمس طرق لا أربع، وذلك تحت عنوان (الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي) ولعلّه إنّما عبّر عنها بأربع طرق لأنّه ناقش الطريق الأوّل منها وبقيت باقي الطرق ـ ضمن شروطها ـ سليمةً عن النقاش.

ولم نجد موجباً لإعادة البحث عن ذلك في الحلقة الثالثة.

وإنّما نجمع كلّ الكمّية التي تحتاجها مرحلة السطح في حلقةٍ متقدمةٍ أحياناً لأحد أسباب: إمّا لسهولة مفردات الكمّية وإمكان تفهّمها من قبل طلبة تلك الحلقة، وإمّا لوجود حاجةٍ ماسّةٍ إلىٰ تفهّم تلك الكمّية بكاملها في تلك الحلقة بالذات، لارتباط فهم جملةٍ من مسائلها الأُخرىٰ بذلك، وإمّا للأمرين معاً، كما هو الحال في البحث المشار إليه ـ أي بحث الطرق لإثبات السيرة المعاصرة ـ فإنّه بحث عرفيّ قريب من الفهم، وليس طالب الحلقة الثانية بحاجةٍ إلىٰ مِرانٍ علميٍّ أكبر لاستيعابه، و هو في نفس الوقت يشكّل الأساس لفهم طريقة استدلال الحلقة نفسها بالسيرة علىٰ حجّية خبر الثقة، وعلىٰ حجّية الظهور، و علىٰ حجّية الاطمئنان.

ثامناً: أنّا لم نُدخِل علىٰ العبارة الأُصولية تطويراً مهمّاً، ولم نتوخَّ أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث وفقاً لأساليب التعبير الحديث، وإنّما حاولنا ذلك إلىٰ حدّمّا في الحلقة الأُولىٰ فقط، وأمّا في الحلقتين: الثانية والثالثة فقد حرصنا أن تكون العبارة سليمةً ووافيةً بالمعنىٰ، ولكن لم نحاول جعلها حديثة، ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامّة للتعبير المألوف في الكتب العلمية الأُصولية، وإن تميّز عنه بالسلامة والوضوح ووفاء العبارة بالمعنىٰ، وليس ذلك لعدم إيماننا بأهمّية تنشئة الطالب الحوزويّ علىٰ أساليب التعبير الحديث، بل لاعتبارين آخرين قدَّمناهما علىٰ ذلك:

أحدهما: أنّنا نريد أن نمكِّن الطالب تدريجاً من الرجوع إلىٰ الكتب العلمية الأُصولية القائمة فعلاً وفهمها، وهذا لا يتأتّىٰ إلّا إذا خاطبناه بعبارةٍ قريبةٍ من مفردات تلك الكتب، ولقّنّاه من خلال الحلقات الثلاث المطالب الأُصولية بنفس المصطلحات التي تستعملها تلك الكتب، حتىٰ ولو كانت هذه المصطلحات تشتمل

علىٰ خطأٍ في تركيبها اللفظي. وأمّا إذا كتبنا الحلقات الثلاث بأساليب التعبير الحديث ووضعنا بديلاً مناسباً عن المصطلحات القديمة فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه، ويتعسّر عليه الرجوع اليها، وهذا يشكّل عقبةً كبيرةً تواجه نموّه العلمي.

وعلىٰ هذا الأساس اكتفينا من التجديد في أساليب التعبير الأُصولي بما أُنجِز في الحلقة الأُولىٰ، وانتقلنا بالطالب في الحلقتين العاليتين إلىٰ أرضيةٍ لغويةٍ قريبةٍ ممّا هو مألوف في كتب الأُصول.

والاعتبار الآخر: أنّ الكتب الدراسيّة الأُصوليّة والفقهيّة المكتوبة باللغة العربيّة تتميّز عن أيِّ كتابٍ دراسيٍّ عربيٍّ في العلوم المدنيّة بأنّها كتبٌ لا تختصّ بأبناء لغةٍ دون لغة، و كما يدرسها العربيّ كذلك يدرسها الفارسيّ و الهنديّ و الأفغانيّ و غيرهم من أبناء الشعوب المختلفة في العالم الإسلامي، علىٰ الرغم من كونها كتباً عربية، وهؤلاء يتلقّون ثقافتهم العربية من المصادر القديمة التي لا تهيّئ لهم قدرةً كافيةً لفهم اللغة العربيّة بأساليبها الحديثة، فما لم يحصل بصورةٍ مسبقةٍ تطوير وتعديل في أساليب تثقيف هؤلاء وتعليمهم اللغة العربية يصعب اتّخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير في الكتب الدراسيّة الأُصوليّة.

تاسعاً: أشرنا آنفاً إلىٰ أنّا حرصنا علىٰ سلامة العبارة، وأن تكون واضحةً وافيةً بالمعنىٰ، ولكنّ هذا لا يعني أن تُفهَم المطالب من العبارة رأساً، وإنّما توخّينا الوضوح والسلامة بالدرجة التي تضمن أن تُفهَم المطالب من العبارة في حالة دراستها علىٰ الأُستاذ المختصّ بالمادة؛ لأنّ الكتاب الدراسيّ لا يطلب منه التبسيط أكثر من ذلك، كما هو واضح. نعم، يمكن للطالب الألمعيّ في بعض الحالات أن يمرّ علىٰ الحلقة الأُولىٰ مروراً سريعاً مع الأُستاذ، أو يقرأها بصورةٍ منفردةٍ ويراجع

الأُستاذ في بعض النقاط منها، إلّا أنّ هذا استثناء، والمفروض علىٰ العموم أن تدرس الحلقات الثلاث جميعاً.

و بهذا تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسيّة الأُصوليّة القائمة فعلاً، و تتّفق مع مناهج الكتب الدراسيّة الحديثة، فإنّ الكتب الدراسيّة الأُصوليّة القائمة فعلاً لا تحتوي علىٰ الصعوبة والتعقيد في الجانب المعنويّ و الفكريّ منها فقط، بل إنّها تشتمل علىٰ الصعوبة و التعقيد في الجانب اللفظيّ والتعبيريّ أيضاً، ولهذا تجد عادةً أنّ المدرِّس حتّىٰ بعد أن يشرح الفكرة للطالب تظلّ العبارة مستعصيةً علىٰ الفهم، و يحسّ الطالب بالحاجة إلىٰ عون الأُستاذ في سبيل تطبيق تلك الفكرة علىٰ العبارة جملةً جملةً، وليس ذلك إلّا لأنّ العبارة قد طُعِّمت بشيءٍ من الألغاز: إمّا لإيجازها، أو للالتواء في صياغتها، أو لكلا الأمرين.

بينما الكتب الدراسية التي تسير عليها مناهج الدراسة في العالم اليوم لا تحتوي علىٰ هذه الصعوبة؛ لأنّ العبارة فيها وافية، وهذا ما جرينا عليه في هذه الحلقات، فقد جاءت العبارة فيها وافيةً بالمراد، لا بمعنىٰ أنّ الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط، بل بمعنىٰ أنّه حين يشرح له أُستاذه المعنىٰ يجده منطبقاً علىٰ العبارة، ولا يحسّ في التعبير بالتواءٍ وتعقيد.

عاشراً: أجدني راغباً في التأكيد من جديدٍ علىٰ أنّ تبنّي وجهة نظرٍ أو طريقة استدلالٍ أو مناقشة برهانٍ في هذه الحلقات لا يدلّ علىٰ اختيار ذلك حقّاً، كما أنّ المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثّل الوضع التفصيليّ لمباحثنا الأُصولية، ولا يصل إلىٰ مداها كمّاً أو كيفاً. ومن هنا كان علىٰ الراغبين في الاطّلاع علىٰ متبنّياتنا الحقيقية في الأُصول وعلىٰ نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل أبعادها أن يرجعوا إلىٰ «بحوث في علم الأُصول».

[إرشادات في مجال دراسة هذا الكتاب]:

بقي أخيراً أن نوجِّه بعض الإرشادات إلىٰ الطلبة الكرام الذين أُعدَّت هذه الحلقات الثلاث لهم وإلىٰ أساتذتهم الأعلام، وذلك ضمن مايلي:

أوّلاً: إنّ الجدير بتدريس (الكفاية) قادر علىٰ تدريس الحلقات الثلاث جميعاً، كما إنّ القادر علىٰ تدريس (المعالم) قادر علىٰ تدريس الحلقة الأُولىٰ، والقادر علىٰ تدريس (أُصول الفقه) يقدر علىٰ تدريس الحلقة الثانية بدون شكٍّ فضلاً عن الأُولىٰ.

ثانيا: إنّ المرجّح لطلبة الحلقة الثالثة أن يطالعوا ـ قبل درس كلّ مسألةٍ فيها ـ المسألة نفسها من الحلقة السابقة؛ لأنّ ذلك يساعدهم علىٰ سرعة تفهّم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزء منه علىٰ نفس المطالب المتقدمة في الحلقة السابقة، ولكن بشكلٍ مضغوطٍ وموجز.

كما أنّا نرجّح لمن يقوم بتدريس الحلقة الثانية أن يطالع ـ عند التحضير ـ نفس المبحث من الحلقة الثالثة؛ لأنّ ذلك يعطيه رؤيةً أوضح لما يريد أن يتولّىٰ تدريسه.

ثالثاً: إنّ طلبة الحلقة الأُولىٰ يناسبهم أن يطالعوا المعالم الجديدة في الأُصول؛ لأنّ هذه الحلقة هي اختصار مع شيءٍ من التعديل والتطوير لكتاب المعالم الجديدة في الأُصول، والفارق بينهما: أنّ كتاب «المعالم الجديدة» حينما وضعناه أدخلنا في حسابنا الهُواة أيضاً، وحاولنا أن نشرح الأفكار فيه بطريقةٍ تُتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجةٍ إلىٰ مدرِّس، وأمّا الحلقة الأُولىٰ من هذه الحلقات الثلاث فقد وضعناها لطلبة العلم خاصّة، وافترضنا أنّها تُتلقّىٰ من خلال الدرس.

رابعاً: إنّ من المفيد أن يتّخذ الطالب من بعض الكتب الدراسية القديمة مراجع له، ككتابي: «أُصول الفقه» و«الكفاية» خلال البحث، وحيث إنّ المنهجة

مختلفة فالمأمول في مدرّسي الحلقة الثالثة أن يرشدوا تلامذتهم إلىٰ موضع المسألة التي يدرسونها، ومحلّ التعرّض لها في كتابي: «أُصول الفقه» و«الكفاية»؛ لأنّ ذلك يوسّع من مدارك الطالب ويُسرع به نحو النضج العلميّ المطلوب.

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

هذا ونسأل المولىٰ سبحانه وتعالىٰ أن يتقبَّل هذا بلطفه، وينفع به طلبتنا وأبناءنا الأعزّاء في الحوزات العلمية، وأن ينفعنا به «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّا من أتىٰ الله بقلبٍ سليم»، والحمدلله ربّ العالمين، ولاحول ولاقوّة إلّا بالله العليّ العظيم.

١٨ رجب ١٣٩٧ هـ ـ النجف الأشرف

محمّد باقـر الصدر

مُقَدّمَة [للحلقة الأُولى]:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ محمّدٍ وآله الطاهرين.

وبعد: فإنّ هذه هي الحلقة الأُولىٰ من «دروس في علم الأُصول» وضعناها للمبتدئين بدراسة هذا العلم، وتتبعها حلقتان أُخريان إن شاء الله تعالىٰ، ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسة العليا وحضور أبحاث الخارج.

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

جمادى الأُولىٰ ١٣٩٧ هـ ـ النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

التمهيـــد

- التعريف بعلم الأُصول .
- جواز عمليّة الاستنباط .
- الحكم الشرعي وتقسيمه .

التعريف بعلمِ الأُصول

كلمة تمهيدية:

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة، وعرف أنّه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالىٰ عن امتثال أحكامه يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الإسلامية، وباتّخاذ الموقف العمليّ الذي تفرضه عليه تبعيّته للشريعة، ولأجل هذا كان لزاماً علىٰ الإنسان أن يعيِّن هذا الموقف العملي، ويعرف كيف يتصرّف في كلّ واقعة.

ولو كانت أحكام الشريعة في كلّ الوقائع واضحةً وضوحاً بديهياً للجميع لكان تحديد الموقف العمليّ المطلوب تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ أمراً ميسوراً لكلّ أحد، ولمَا احتاج إلىٰ بحثٍ علميٍّ ودراسةٍ واسعة، ولكنّ عوامل عديدة، منها: بعدنا الزمني عن عصر التشريع أدّت إلىٰ عدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض.

وعلىٰ هذا الأساس كان من الضروريِّ أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العمليِّ تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ بإقامة الدليل علىٰ تعيينه.

وهكذا كان، فقد أُنشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّة، فهو يشتمل علىٰ تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل علىٰ تعيين الموقف العمليّ في كلّ حدثٍ من أحداث الحياة، وهذا ما نطلق عليه اسم «عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولأجل هذا يمكن القول بأنّ علم الفقه هو : علم استنباط الأحكام الشرعية، أو علم عملية الاستنباط بتعبيرٍ آخر.

وتحديد الموقف العمليّ بدليلٍ يتمّ في علم الفقه بأُسلوبين :

أحدهما : تحديده بتعيين الحكم الشرعي.

والآخر : تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ وتعذّر تعيينه. والأدلّة التي تستعمل في الأُسلوب الأوّل نسمّيها بالأدلّة، أو الأدلة المحرزة، إذ يُحرز بها الحكم الشرعي، والأدلّة التي تستعمل في الأُسلوب الثاني تسمّىٰ بالأدلّة العملية، أو الأُصول العملية.

وفي كلا الأُسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي، أي يحدِّد الموقف العمليّ تجاهه بالدليل.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعدّدها وتنوّعها تشترك في عناصر موحّدةٍ وقواعد عامّة تدخل فيها علىٰ تعدّدها وتنوّعها، وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علمٍ خاصٍّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه، فكان علم الأُصول.

تعريف علم الأُصول :

وعلىٰ هذا الأساس نرىٰ أن يُعرَّف علم الأُصول بأنّه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».

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

ولنذكر ـ لأجل ذلك ـ نماذج بدائية من هذه العملية في صيغٍ مختصرة. لكي نصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها إلىٰ فكرة العناصر المشتركة في

عملية الاستنباط.

افرضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة:

١ ـ هل يحرم علىٰ الصائم أن يرتمس في الماء؟

٢ ـ هل يجب علىٰ الشخص إذا ورِث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟

٣ ـ هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب علىٰ هذه الأسئلة فإنّه سوف يجيب علىٰ السؤال الأوّل ـ مثلاً ـ بالإيجاب، وأنّه يحرم الارتماس علىٰ الصائم، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية: قد دلّت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام علىٰ حرمة الارتماس علىٰ الصائم، فقد جاء فيها أنّه قال: «لا يرتمس المحرِم في الماء، ولا الصائم»[1].

والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف العامّ علىٰ الحرمة. وراوي النصّ يعقوب بن شعيب ثقة، والثقة وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقة بالخطأ أو الكذب، واعتبره حجّة. والنتيجة هي: أنّ الارتماس حرام.

ويجيب الفقيه علىٰ السؤال الثاني بالنفي؛ لأنّ رواية عليّ بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، وورد فيها: أنّ الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أبٍ ولا ابن[2].

والعرف العامّ يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً علىٰ الميراث الذي ينتقل من الأب إلىٰ ابنه، والراوي ثقة، وخبر الثقة حجّة. والنتيجة هي: أنّ الخمس في تركة الأب غير واجب.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٥، الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث الأول.

(٢) وسائل الشيعة ٩: ٥٠٢، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٥.

ويجيب الفقيه علىٰ السؤال الثالث بالإيجاب؛ بدليل رواية زرارة، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء، وتنقض الصلاة»[1].

والعرف العامّ يفهم من النقض أنّ الصلاة تبطل بها، وزرارة ثقة، وخبر الثقة حجّة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن.

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة نجد أنّ الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبوابٍ شتّىٰ من الفقه، وأنّ الأدلّة التي استند اليها الفقيه مختلفة. فبالنسبة إلىٰ الحكم الأوّل استند إلىٰ رواية يعقوب بن شعيب، وبالنسبة إلىٰ الحكم الثاني استند إلىٰ رواية عليّ بن مهزيار، وبالنسبة إلىٰ الحكم الثالث استند إلىٰ رواية زرارة. ولكلٍّ من الروايات الثلاث متنها وتركيبها اللفظيّ الخاصّ الذي يجب أن يدرس بدقّةٍ ويحدَّد معناه.

ولكن توجد في مقابل هذا التنوّع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً. فمن تلك العناصر المشتركة: الرجوع إلىٰ العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن المعصوم، وهو ما يعبّر عنه بحجّية الظهور العرفي.

فحجّية الظهور إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث. وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر، وهو حجّية خبر الثقة.

وهكذا نستنتج أنّ عمليات الاستنباط تشتمل علىٰ عناصر مشتركة، كما تشتمل علىٰ عناصر خاصّة.

ونعني بالعناصر الخاصّة: تلك العناصر التي تتغيّر من مسألةٍ إلىٰ أُخرىٰ، فرواية يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ في عملية استنباط حرمة الارتماس؛ لأنّها لم

---

(١) وسائل الشيعة ٧: ٢٥٠، الباب ٧ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث الأوّل.

تدخل في عمليات الاستنباط الأُخرىٰ، بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصّة أُخرىٰ، كرواية علي بن مهزيار ورواية زرارة.

ونعني بالعناصر المشتركة: القواعد العامّة التي تدخل في عمليات استنباط أحكامٍ عديدةٍ في أبوابٍ مختلفة.

وفي علم الأُصول تدرس العناصر المشتركة، وفي علم الفقه تدرس العناصر الخاصّة في كلّ مسألة.

وهكذا يترك للفقيه في كلّ مسألةٍ أن يفحص بدقّةٍ الروايات والمدارك الخاصّة التي ترتبط بتلك المسألة، ويدرس قيمة تلك الروايات ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها، بينما يتناول الأُصوليّ البحث عن حجّية الظهور وحجّية الخبر، وهكذا.

وعلم الأُصول لا يحدّد العناصر المشتركة فحسب، بل يحدّد أيضاً درجات استعمالها والعلاقة بينها، كما سنرىٰ في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالىٰ.

موضوع علم الأُصول:

لكلّ علمٍ ـ عادةً ـ موضوع أساسيّ ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله، وتستهدف الكشف عمّا يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالاتٍ وقوانين، فالفيزياءُ ـ مثلاً ـ موضوعها الطبيعة، وبحوث الفيزياء ترتبط كلّها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامّة. والنحو موضوعه الكلمة؛ لأنّه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها. فما هو موضوع علم الأُصول الذي تدور حوله بحوثه؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأُصول استطعنا أن نعرف أنّ علم الأُصول يدرس في الحقيقة الأدلّة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليليتها، وبهذا

صحّ القول بأنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة المشتركة في عملية الاستنباط.

علم الأُصول منطق الفقه:

ولابدّ أنّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثالٍ لعلم الأُصول، فإنّ علم المنطق ـ كما تعلمون ـ يدرس في الحقيقة عملية التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلمي، ويحدّد النظام العامّ الذي يجب أن تتّبعه لكي يكون التفكير سليماً، مثلاً: يعلّمنا علم المنطق كيف يجب أن ننهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكيرٍ لكي يكون الاستدلال صحيحاً، كيف نستدلّ علىٰ أنّ سقراط فانٍ، وكيف نستدلّ علىٰ أنّ نار الموقد الموضوع أمامي محرقة، وكيف نستدلّ علىٰ أنّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين، وكيف نستدلّ علىٰ أنّ الخطّ الممتدّ بدون نهاية مستحيل، كلّ هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامّة للاستدلال، كالقياس والاستقراء، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقاً.

وعلم الأُصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية، غير أنّه يبحث عن نوعٍ خاصٍّ من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهيّ في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً، فهو يعلّمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس علىٰ الصائم، وكيف نستنبط اعتصام ماء الكرّ، وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها، وذلك بوضع المناهج العامّة، وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

وعلىٰ هذا الأساس يصحّ أن يطلق علىٰ علم الأُصول اسم منطق علم الفقه؛ لأنّه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلىٰ الفكر البشريّ بصورةٍ عامّة.

أهمّية علم الأُصول في عملية الاستنباط :

ولسنا بعد ذلك بحاجةٍ إلىٰ التأكيد علىٰ أهمّية علم الأُصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط ؛ لأنّه ما دام يقدِّم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ، ويضع لها نظامها العامّ ، فهو عصب الحياة فيها ، وبدون علم الأُصول يواجه الشخص في الفقه رُكاماً متناثراً من النصوص والأدلّة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط ، كإنسانٍ يواجه أدوات النِجارة ويعطىٰ منشاراً وفأساً وما إليهما من أدواتٍ دون أن يملك أفكاراً عامّةً عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات .

وكما أنّ العناصر المشتركة ضروريّة لعمليّة الاستنباط فكذلك العناصر الخاصّة التي تختلف من مسألة إلىٰ أُخرىٰ ، كمفردات الآيات والروايات المتناثرة فإنّها الجزء الضروريّ الآخر فيها ، فلا يكفي مجرّد الاطّلاع علىٰ العناصر المشتركة التي يمثّلها علم الأُصول ، و مَن يحاول الاستنباط علىٰ أساس الاطّلاع الأُصولي فحسب نظير من يملك معلوماتٍ نظريّةً عامّةً عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما اليهما من أدوات النجارة ، فكما يعجز هذا عن صنع سريرٍ خشبيٍّ ـ مثلاً ـ كذلك يعجز الأُصوليّ عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّةٍ العناصر الخاصّة المتغيِّرة من مسألة إلىٰ أُخرىٰ .

فالعناصر المشتركة والعناصر الخاصّة قطبان مندمجان في عملية الاستنباط ، ولا غنىٰ للعملية عنهما معاً .

الأُصول والفقه يمثّلان النظرية والتطبيق:

ونخشىٰ أن نكون قد أوحينا اليكم بتصوّرٍ خاطئٍ حين أوضحنا أنّ المستنبط يدرس في علم الأُصول العناصر المشتركة ويحدّدها، ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصّة ليكمل بذلك عمليه الاستنباط، إذ قد يتصوّر البعض أنّا إذا درسنا في علم الأُصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا ـ مثلاً ـ حجّية الخبر وحجّية الظهور وما إليهما من العناصر الأُصولية فلا يبقىٰ علينا بعد ذلك أيّ جهدٍ علمي، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلّا إلىٰ مجرّد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها؛ لكي تضاف إلىٰ العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشتمل علىٰ جهدٍ علمي.

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلىٰ درجةٍ كبيرة؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحدّدها في علم الأُصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميعٍ أعمىٰ للعناصر الخاصّة من كتب الأحاديث والروايات مثلاً، بل يبقىٰ عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامّة علىٰ العناصر الخاصّة، والتطبيق مهمّة فكرية بطبيعتها تحتاج إلىٰ درسٍ وتمحيص، ولا يغني الجهد العلميّ المبذول أُصولياً عن بذل جهدٍ جديدٍ في التطبيق، فلنفرض ـ مثلاً ـ أنّ المجتهد آمن في علم الأُصول بحجّية الظهور العرفيّ فهل يكفيه أن يضع إصبعه علىٰ رواية عليّ بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس ـ مثلاً ـ ليضيفها إلىٰ العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجةٍ إلىٰ تدقيق مدلول النصّ في الرواية لمعرفة نوع مدلوله في العرف العامّ ودراسة كلّ ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفيّ من قرائن وأماراتٍ داخل إطار النصّ أو خارجه؛ لكي يتمكّن بأمانةٍ من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجّية الظهور العرفي؟!

وفي هذا الضوء نعرف أنّ البحث الفقهيّ عن العناصر الخاصّة في عملية الاستنباط ليس مجرّد عملية تجميع، بل هو مجال التطبيق للنظريات الأُصولية. وتطبيق النظريات العامّة له دائماً موهبته الخاصّة ودقّته، ومجرّد الدقّة في النظريات العامّة لا يغني عن الدقّة في تطبيقها، ألا ترون أنّ من يدرس بعمقٍ النظريات العامّة في الطبِّ يحتاج في مجال تطبيقها علىٰ حالةٍ مرضيةٍ إلىٰ دقّةٍ وانتباهٍ كاملٍ وتفكيرٍ في تطبيق تلك النظريات علىٰ المريض الذي بين يديه؟!

التفاعل بين الفكر الأُصوليّ والفكر الفقهي:

عرفنا أنّ علم الأُصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلىٰ علم الفقه، والعلاقة بينهما علاقة النظرية والتطبيق، وهذا الترابط الوثيق بينهما يفسِّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأُصولية علىٰ صعيد النظريات من ناحية، وبين الذهنية الفقهية علىٰ صعيد التطبيق من ناحيةٍ أُخرىٰ؛ لأنّ توسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوةً إلىٰ الأمام؛ لأنّه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلىٰ وضع النظريات العامّة لحلولها. كما أنّ دقّة البحث في النظريات الأُصولية تنعكس على صعيد التطبيق، إذ كلّما كانت النظريات أوفر وأدقّ تطلّبت طريقة تطبيقها دقّةً وعمقاً أكبر. وهذا التفاعل بين الذهنيتين: الأُصولية والفقهية يؤكّده تأريخ العِلمَين علىٰ طول الخطّ، وتكشف عنه بوضوحٍ دراسة المراحل التي مرَّ بها البحث الفقهيّ والبحث الأُصوليّ في تأريخ العلم، فقد نشأ علم الأُصول في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث.

ولم يكن علم الأُصول مستقلّاً عن علم الفقه في البداية، ومن خلال نموّ علم الفقه واتّساع أُفق التفكير الفقهيّ أخذت الخيوط العامّة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشّف، وأخذ المُمارِسون للعمل الفقهيّ يلاحظون اشتراك

عمليات الاستنباط في عناصر عامّةٍ لا يمكن استخراج الحكم الشرعيّ بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الأُصول، واتّجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أُصولياً، فانفصل علم الأُصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف، وأخذ يتّسع ويثرى تدريجاً من خلال نموّ الفكر الأُصوليّ من ناحية، وتبعاً لتوسّع البحث الفقهيّ من ناحيةٍ أُخرىٰ؛ لأنّ اتّساع نطاق التطبيق الفقهيّ كان يلفت أنظار الممارِسين إلىٰ مشاكل جديدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة، وتتّخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الأُصول.

وكلّما بَعُد الفقيه عن عصر النصّ تعدّدت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعية، وتنوّعت الفجوات في عملية الاستنباط نتيجةً للبُعد الزمني، فيحسّ أكثر فأكثر بالحاجة إلىٰ تحديد قواعد عامّةٍ يعالج بها جوانب الغموض ويملأ بها تلك الفجوات، وبهذا كانت الحاجة إلىٰ علم الأُصول تأريخية، بمعنىٰ أنّها تشتدّ وتتأكّد كلّما ابتعد الفقيه تأريخياً عن عصر النصّ، وتراكمت الشكوك علىٰ عملية الاستنباط التي يمارسها.

وعلىٰ هذا الأساس يمكن أن نفسّر الفارق الزمنيّ بين ازدهار علم الأُصول في نطاق التفكير الفقهيّ السنّيّ وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهيّ الإمامي، فإنّ التأريخ يشير إلىٰ أنّ علم الأُصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّيّ قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهيّ الامامي؛ وذلك لأنّ المذهب السنّيّ كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبيّ ﷺ، فحين اجتاز الفكر الفقهيّ السنّيّ القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافةٍ زمنيةٍ كبيرةٍ تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات.

وأمّا الإمامية فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الشرعي؛ لأنّ الإمام امتداد لوجود النبي، فكانت المشاكل التي يعانيها فقهاء الإمامية في الاستنباط أقلّ

بكثيرٍ إلىٰ الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلىٰ وضع علم الأُصول، ولهذا نجد أنّ الإمامية بمجرّد أن انتهىٰ عصر النصوص بالنسبة اليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرىٰ بوجهٍ خاصٍّ تفتّحت ذهنيّتهم الأُصولية وأقبلوا علىٰ درس العناصر المشتركة.

وهذا لا يعني ـ طبعاً ـ أنّ بذور التفكير الأُصوليّ لم توجد لدىٰ فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهما السلام[1] علىٰ المستوىٰ المناسب لتلك المرحلة.

ومن الشواهد التأريخية علىٰ ذلك: ما ترويه كتب الحديث[2] من أسئلةٍ ترتبط بجملةٍ من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجّهها عدد من الرواة إلىٰ الإمام الصادق وغيره من الأئمة عليهم السلام، وتلقّوا جواباً منهم، فإنّ تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأُصوليّ عندهم.

ويعزِّز ذلك: أنّ بعض أصحاب الأئمّة ألّفوا رسائل في بعض المسائل الأُصولية، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي روي أنّه ألّف رسالةً في الألفاظ[3].

---

(١) راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠.

(٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث الأول. و ٢٧: ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي. و ١: ٤١٢، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول.

(٣) انظر فهرست النجاشي: ٤٣٣ الرقم ١١٦٤، وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠ ـ ٣١١.

جوازُ عمليّةِ الاستنباط

ما دام علم الأُصول يرتبط بعملية الاستنباط ويحدّد عناصرها المشتركة فيجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ موقف الشريعة من هذه العملية، فهل سمح الشارع لأحدٍ بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علمٍ لدراسة عناصرها المشتركة؟

والحقيقة أنّ مسألة جواز الاستنباط حين تُطرح للبحث بالصيغة التي طرحناها لا يبدو أنّها جديرة بالنقاش؛ لأنّنا حين نتساءل هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط، أوْ لا؟ يجيء الجواب علىٰ البداهة بالإيجاب؛ لأنّ عملية الاستنباط ـ كما تقدم ـ عبارة عن تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. ومن البديهيّ أنّ الإنسان بحكم تبعيّته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العمليّ منها، ولمّا لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجةٍ تُغني عن إقامة الدليل فليس من المعقول أن يحرم علىٰ الناس جميعاً تحديد الموقف العمليّ تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظّ اتّفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغةً أُخرىٰ لا تخلو عن غموضٍ وتشويش، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجةً 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 ـ وهي كلمة مرّت بمصطلحاتٍ عديدةٍ في تأريخها ـ أدّت إلىٰ إبقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة علىٰ البحث، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض علىٰ السؤال بالنفي، وأدّىٰ ذلك إلىٰ شجب علم الأُصول كلّه؛ لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا أُلغيَ الاجتهاد لم تَعدْ حاجة إلىٰ علم الأُصول.

وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطوّر الذي مرّت به كلمة «الاجتهاد»: لكي نتبيَّن كيف أنّ النزاع الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط والضجّة التي أُثيرت ضدّها لم يكن إلّا نتيجة فهمٍ غير دقيقٍ للاصطلاح العلمي، وغفلةٍ عن التطوّرات التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» في تأريخ العلم.

[تطوّر معنى (الاجتهاد)]:

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد، وهو: «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما»، وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأوّل مرّةٍ ـ علىٰ الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن قاعدةٍ من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه السنّيّ وسارت علىٰ أساسها، وهي القاعدة القائلة: «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه في الكتاب أو السنّة رجع إلىٰ الاجتهاد بدلاً عن النصّ».

والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي، فالفقيه حيث لا يجد النصّ يرجع إلىٰ تفكيره الخاصّ ويستلهمه، ويبني علىٰ ما يرجّح في فكره الشخصيّ من تشريع، وقد يعبرّ عنه بالرأي أيضاً.

والاجتهاد بهذا المعنىٰ يعتبر دليلاً من أدلّة الفقيه ومصدراً من مصادره، فكما أنّ الفقيه قد يستند إلىٰ الكتاب أو السنّة ويستدلّ بهما معاً كذلك يستند في حالات عدم توفّر النصّ إلىٰ الاجتهاد الشخصيّ ويستدلّ به.

وقد نادت بهذا المعنىٰ للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السنّي، وعلىٰ رأسها مدرسة أبي حنيفة. ولقي في نفس الوقت معارضةً شديدةً من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلىٰ مدرستهم.

وتتبّع كلمة «الاجتهاد» يدلّ علىٰ أنّ الكلمة حملت هذا المعنىٰ، وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمّة إلىٰ القرن السابع، فالروايات المأثورة عن أئمة

أهل البيت عليهم السلام تذمّ الاجتهاد[١]، وتريد به ذلك المبدأ الفقهيّ الذي يتّخذ من التفكير الشخصيّ مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحملة ضدّ هذا المبدأ الفقهيّ دور التصنيف في عصر الأئمّة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة «الاجتهاد» غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات.

فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمان الزبيريّ كتاباً أسماه «الاستفادة في الطعون علىٰ الأوائل والردّ علىٰ أصحاب الاجتهاد والقياس».

وصنّف هلال بن إبراهيم ابن أبي الفتح المدنيّ[٢] كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الرّد علىٰ من ردّ آثار الرسول واعتمد علىٰ نتائج العقول»[٣].

وصنّف في عصر الغيبة الصغرىٰ أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق ابن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ علىٰ عيسىٰ بن أبان في الاجتهاد، كما نصّ علىٰ ذلك كلّه النجاشيّ صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحدٍ من هؤلاء[٤].

وفي أعقاب الغيبة الصغرىٰ نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة، ونذكر له ـ علىٰ سبيل المثال ـ تعقيبه علىٰ قصّة موسىٰ والخضر، إذ كتب يقول: «إنّ موسىٰ مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالىٰ لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنىٰ أفعال الخضر حتّىٰ اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجزْ لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان مَن دونهم مِن الأُمم أولىٰ بأن لا يجوز لهم ذلك...، فإذا لم يصلح موسىٰ للاختيار مع فضله ومحلّه فكيف تصلح الأُمّة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) في المصدر : الدُّلَفي، بدلاً عن المدنيّ.

(٣) في المصدر : «واعتمد نتائج العقول» بدون كلمة علىٰ.

(٤) فهرست النجاشي : ٣١ و ٢٢٠ و ٤٤٠ برقم ٦٨ و ٥٧٥ و ١١٨٦.

لاختيار الإمام بآرائها؟! وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة؟!»[١].

وفي اواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد فيسير علىٰ نفس الخطّ ويهجم علىٰ الاجتهاد، وهو يعبّر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الآنف الذكر، ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض علىٰ ابن الجنيد في اجتهاد الرأي»[٢].

ونجد المصطلح نفسه لدىٰ السيّد المرتضىٰ في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذمّ الاجتهاد، ويقول: إنّ الاجتهاد باطل، وإنّ الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظنّ، ولا الرأي، ولا الاجتهاد»[٣].

وكتب في كتابه الفقهيّ «الانتصار» ـ مُعرِّضاً بابن الجنيد ـ قائلاً: إنّما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة علىٰ ضربٍ من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر[٤].

وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنّا لا نرىٰ الاجتهاد، ولا نقول به»[٥].

واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة «الاجتهاد» بعد ذلك أيضاً، فالشيخ الطوسيّ ـ الذي توفّي في أواسط القرن الخامس ـ يكتب في كتاب «العدّة» قائلاً: «أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين، بل محظور استعمالهما»[٦].

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيّنتين

---

(١) علل الشرائع: ٦٢ و ٦٣، الباب ٥٤، ذيل الحديث ١ و ٢.

(٢) ذكره النجاشي في فهرسته: ٤٠٢ / ١٠٦٧.

(٣) الذريعة الىٰ أُصول الشريعة ٢: ٦٣٦ و ٦٤٦، نقلاً بالمعنى.

(٤) الانتصار: ٤٨٨ مسألة (٢٧١).

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

(٦) عدّة الأُصول ١: ٣٩.

من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لإحدىٰ البيّنتين علىٰ الأُخرىٰ، ثمّ يعقّب ذلك قائلاً: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا»[١].

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التأريخيّ المتتابع علىٰ أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهيّ المتقدّم إلىٰ أوائل القرن السابع، وعلىٰ هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيتاً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الإمامية؛ نتيجةً لمعارضة ذلك المبدأ، والإيمان ببطلانه.

ولكنّ كلمة «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعيّ يعكس هذا التطوّر أقدم تأريخاً من كتاب المعارج للمحقّق الحلّي المتوفّىٰ سنة (٦٧٦هـ)، إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقة الاجتهاد يقول: «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّة الشرع اجتهاداً؛ لأنّها تبتني علىٰ اعتباراتٍ نظريةٍ ليست مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس علىٰ هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: يلزم علىٰ هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد.

قلنا: الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس»[٢].

ويلاحظ علىٰ هذا النصّ بوضوح: أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت لا تزال في الذهنيّة الإماميّة مثقلةً بتَبِعة المصطلح الأوّل، ولهذا يلمح النصّ إلىٰ أنّ هناك من

---

(١) السرائر ٢: ١٧٠.

(٢) معارج الأُصول: ١٧٩ و ١٨٠.

يتحرَّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّي فقهاء الإماميّة مجتهدين.

ولكنّ المحقّق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره، أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتّفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يصدر عنه، ودليلاً يستدلّ به كما يصدر عن آيةٍ أو رواية، أصبح في المصطلح الجديد يعبِّر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعيّ من أدلّته ومصادره، فلم يعدْ مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهريّ للغاية، إذ كان علىٰ الفقيه ـ علىٰ أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد ـ أن يستنبط من تفكيره الشخصيّ وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفّر النصّ، فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد، وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ.

وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرِّر أيّ حكمٍ من الأحكام بالاجتهاد؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنىٰ الثاني ليس مصدراً للحكم، بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها، فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّة، فمن حقِّنا أن نسأله ونطلب منه أن يُدِلَّنا علىٰ تلك المصادر والأدلّة التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنىٰ الجديد لكلمة «الاجتهاد» بتطوّرٍ أيضاً، فقد حدّده المحقّق الحلّيّ في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلىٰ ظواهر النصوص، فكلّ عملية استنباطٍ لا تستند إلىٰ ظواهر النصوص تسمّىٰ اجتهاداً دون ما يستند إلىٰ تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلىٰ هذا التحديد أنّ استنباط الحكم من ظاهر النصّ ليس فيه كثير جهدٍ أو عناءٍ علميٍّ ليسمّىٰ اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك؛ فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من

ظاهر النصّ أيضاً؛ لأنّ الأُصوليّين بعد هذا لاحظوا بحقٍّ أنّ عملية استنباط الحكم من ظاهر النصّ تستبطن كثيراً من الجهد العلميّ في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجّية الظهور العرفي.

ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلحٍ عند هذا الحدّ، بل شمل في تطوّرٍ حديثٍ عملية الاستنباط بكلّ ألوانها، فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليةٍ يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي، أو علىٰ تعيين الموقف العمليّ مباشرة.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط، وبالتالي أصبح علم الأُصول العلم الضروريّ للاجتهاد؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]:

وعلىٰ هذا الضوء يمكننا أن نفسّر موقف جماعةٍ من علمائنا الأخيار ممّن عارضوا كلمة «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملةً شديدةً عليه، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنىٰ الثاني، وما دمنا قد ميّزنا بين معنيَي الاجتهاد فنستطيع أن نعيد إلىٰ المسألة بداهتها، ونتبيَّن بوضوحٍ جواز الاجتهاد بالمعنىٰ المرادف لعملية الاستنباط، وتترتّب علىٰ ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأُصول لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

عرفنا أنّ علم الأُصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، ولأجل ذلك يجب أن نكوّن فكرةً عامّةً منذ البدء عن الحكم الشرعيّ الذي يقوم علم الأُصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه.

[تعريف الحكم الشرعي]:

الحكم الشرعى : هو التشريع الصادر من الله تعالىٰ لتنظيم حياة الإنسان. والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعيّ نفسه.

وعلىٰ هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعيّ بالصيغة المشهورة بين قدماء الأُصوليّين، إذ يعرِّفونه بأنّه (الخطاب الشرعيّ المتعلّق بأفعال المكلَّفين)[1]، فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلىٰ ذلك : أنّ الحكم الشرعيّ لا يتعلّق بأفعال المكلَّفين دائماً، بل قد يتعلّق بذواتهم، أو بأشياء أُخرىٰ ترتبط بهم؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعيّ تنظيم حياة الإنسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بأفعال المكلَّفين ـ كخطاب «صلِّ» و «صُمْ» و «لا تَشرب الخمر» ـ كذلك يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بذواتهم، أو بأشياء أُخرىٰ تدخل في حياتهم، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظِّم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجةً للرجل في ظلّ شروطٍ معيّنة، أو تنظِّم علاقة الملكية

---

(١) القواعد والفوائد ١ : ٣٩، قاعدة [٨].

وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظلّ شروطٍ معيّنة، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقةً بأفعال المكلّفين، بل الزوجية حكم شرعيّ متعلّق بذواتهم، والملكية حكم شرعيّ متعلّق بالمال. فالأفضل إذن استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه من: «أنّ الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان»، سواء كان متعلّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أُخرىٰ داخلةٍ في حياته.

تقسيم الحكم إلىٰ تكليفيٍّ ووضعي:

وعلىٰ ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلىٰ قسمين:

أحدهما: الحكم الشرعيّ المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لسلوكه مباشرةً في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية التي عالجتها الشريعة ونظّمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة، ووجوب الإنفاق علىٰ بعض الأقارب، وإباحة إحياء الأرض، ووجوب العدل علىٰ الحاكم.

والآخر: الحكم الشرعيّ الذي لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه، وهو كلّ حكمٍ يشرّع وضعاً معيّناً يكون له تأثير غير مباشرٍ في سلوك الإنسان، من قبيل الأحكام التي تنظّم علاقات الزوجية، فإنّها تشرّع بصورةٍ مباشرةٍ علاقةً معيّنةً بين الرجل والمرأة، وتؤثّر بصورةٍ غير مباشرةٍ في السلوك وتوجّهه؛ لأنّ المرأة بعد أن تصبح زوجةً ـ مثلاً ـ تُلزَم بسلوكٍ معيّنٍ تجاه زوجها، ويسمّىٰ هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية.

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعيّ إلّا ويوجد إلىٰ جانبه حكم تكليفي. فالزوجية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلىٰ جانبه أحكام تكليفية، وهي: وجوب إنفاق الزوج علىٰ زوجته، ووجوب التمكين علىٰ الزوجة. والملكية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلىٰ جانبه أحكام تكليفيّة،

من قبيل حرمة تصرّف غير المالك في المال إلّا بإذنه، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي:

ينقسم الحكم التكليفيّ ـ وهو الحكم المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لها مباشرةً ـ إلىٰ خمسة أقسام، وهي كما يلي:

١ ـ الوجوب: وهو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام، نحو وجوب الصلاة، ووجوب إعانة المعوزِّين علىٰ وليّ الأمر.

٢ ـ الاستحباب: وهو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجةٍ دون الإلزام، ولهذا توجد إلىٰ جانبه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته، كاستحباب صلاة الليل.

٣ ـ الحرمة: وهي حكم شرعيّ يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام، نحو حرمة الربا، وحرمة الزنا، وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام.

٤ ـ الكراهة: وهي حكم شرعيّ يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجةٍ دون الإلزام، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث، كما أنّ الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث، ومثال المكروه: خلف الوعد.

٥ ـ الإباحة: وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلّف لكي يختار الموقف الذي يريده، ونتيجة ذلك أن يتمتّع المكلف بالحرية، فله أن يفعل وله أن يترك.

بحوث عِلم الأُصول

- النوع الأوّل : الأدلّة المحرزة .
- النوع الثاني : الأُصول العمليّة .
- تـعـارض الأدلّة .

تنويع البحث:

حينما يتناول الفقيه مسألةً كمسألة الإقامة للصلاة، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعيّ المتعلّق بالإقامة؟ فإن حصل علىٰ دليلٍ يكشف عن نوع الحكم الشرعيّ للإقامة كان عليه أن يحدِّد موقفه العمليّ واستنباطه علىٰ أساسه، فيكون استنباطاً قائماً علىٰ أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه علىٰ دليلٍ يعيّن نوع الحكم الشرعيّ المتعلّق بالإقامة فسوف يظلّ الحكم الشرعيّ مجهولاً للفقيه، وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأوّل الذي طرحه في البداية بسؤالٍ جديدٍ كمايلي: ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العمليّ تجاه الحكم الشرعيّ المجهول؟ وهذه القواعد تسمّىٰ بالأُصول العملية، ومثالها: أصالة البراءة، وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريمٍ مجهولٍ لم يقم عليه دليل فلا أثر له علىٰ سلوك الإنسان، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به»، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة علىٰ أساس الأصل العمليّ بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل: أنّ الأصل لا يحرز الواقع، وإنّما يحدّد الوظيفة العملية تجاهه، وهو نحوٌ من الاستنباط، ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلىٰ نوعين:

أحدهما: الاستنباط القائم علىٰ أساس الدليل، كالاستنباط المستمدّ من نصٍّ دالٍّ علىٰ الحكم الشرعي.

والآخر: الاستنباط القائم علىٰ أساس الأصل العملي، كالاستنباط المستمدّ

من أصالة البراءة.

ولمّا كان علم الأُصول هو: العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزوِّد كِلا النوعين بعناصره المشتركة، وعلىٰ هذا الأساس نوِّع البحوث الأُصولية إلىٰ نوعين، نتكلّم في النوع الأوّل عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أدلةٍ محرزةٍ للحكم، ونتكلّم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أُصولٍ عملية.

العنصر المشترك بين النوعين:

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعيّ بكلا نوعيها: ما كان منها قائماً علىٰ أساس الدليل، وما كان قائماً علىٰ أساس الأصل العملي.

وهذا العنصر هو حجّية القطع. ونريد بالقطع: انكشاف قضيةٍ من القضايا بدرجةٍ لا يشوبها شكّ. ومعنىٰ حجّية القطع يتلخّص في أمرين:

أحدهما: أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولىٰ نتيجةً لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولىٰ معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولىٰ بأنّه عمل علىٰ وفق قطعه، كما إذا قطع العبد خطأً بأنّ الشراب الذي أمامه ليس خمراً، فشربه اعتماداً علىٰ قطعه، وكان الشراب خمراً في الواقع فليس للمولىٰ أن يعاقبه علىٰ شربه للخمر ما دام قد استند إلىٰ قطعه، وهذا أحد الجانبين من حجّية العلم، ويسمّىٰ بجانب المعذِّرية.

والآخر: أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولىٰ نتيجةً لتركه العمل بقطعه فللمولىٰ أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر، فشربه، وكان خمراً في الواقع فإنّ من حقّ المولىٰ أن يعاقبه علىٰ مخالفته؛ لأنّ العبد كان علىٰ علمٍ بحرمة الخمر وشربه فلا يُعذَر في ذلك، وهذا هو الجانب الثاني من

حجّية القطع، ويسمّىٰ بجانب المنجّزية.

وبديهيّ أنّ حجّية القطع بهذا المعنىٰ الذي شرحناه لا يمكن أن تستغني عنها أيّ عمليةٍ من عمليات استنباط الحكم الشرعي؛ لأنّ الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة، وهي العلم بالموقف العمليّ تجاه الشريعة وتحديده علىٰ أساس الدليل، أو علىٰ أساس الأصل العملي، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثرٍ لابدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجّةً ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولىٰ علىٰ عبده، ومن العبد علىٰ مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً؛ لأنّ علمه ليس حجّة، ففي كلّ عملية استنباطٍ لابدّ إذن أن يدخل عنصر حجّية القطع؛ لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجةٍ إيجابية.

وبهذا أصبحت حجّية القطع أعمّ العناصر الأُصولية المشتركة وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعيّ فحسب، بل هي في الواقع شرط اساسيّ في دراسة الأُصوليّ للعناصر المشتركة نفسها أيضاً، فنحن حينما ندرس ـ مثلاً ـ مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفيّ إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم والقطع حجّةً فأيّ جدوىٰ في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي؟!

فالفقيه والأُصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية (تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة) أو الأُصولية (العنصر المشترك)، فبدون الاعتراف المسبق بحجّية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته.

وحجّية القطع ثابتة بحكم العقل، فإنّ العقل يحكم بأنّ للمولىٰ سبحانه حقّ الطاعة علىٰ الإنسان في كلّ ما يعلمه من تكاليف المولىٰ وأوامره ونواهيه، فإذا علم الإنسان بحكمٍ إلزاميٍّ من المولىٰ (وجوبٍ أو حرمةٍ) دخل ذلك الحكم الإلزاميّ

ضمن نطاق حقّ الطاعة، وأصبح من حقّ المولىٰ علىٰ الإنسان أن يمتثل ذلك الإلزام الذي علم به، فإذا قصّر في ذلك أو لم يؤدِّ حقّ الطاعة كان جديراً بالعقاب، وهذا هو جانب المنجّزية في حجّية القطع.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ يحكم العقل أيضاً بأنّ الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقّه أن يتصرّف كما يحلو لَه، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حقّ المولىٰ علىٰ الإنسان أن يمتثله، ولا يمكن للمولىٰ أن يعاقبه علىٰ مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام، وهذا هو جانب المعذّرية في حجّية القطع.

والعقل كما يدرك حجّية القطع كذلك يدرك أنّ الحجّية لا يمكن أن تزول عن القطع، بل هي لازمة له، ولا يمكن حتّىٰ للمولىٰ أن يجرِّد القطع من حجّيته ويقول: إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً، أو يقول: إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله، فإنّ كلّ هذا مستحيل بحكم العقل؛ لأنّ القطع لا تنفكّ عنه المعذّرية والمنجّزية بحالٍ من الأحوال، وهذا معنىٰ القاعدة الأُصولية القائلة باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وقد تقول: هذا المبدأ الأُصوليّ يعني أنّ العبد إذا تورّط في عقيدةٍ خاطئةٍ فقطع ـ مثلاً ـ بأنّ شرب الخمر حلال فليس للمولىٰ أن ينبِّهه علىٰ الخطأ.

والجواب: أنّ المولىٰ بإمكانه التنبيه علىٰ الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً؛ لأنّ ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلىٰ الصواب، والمبدأ الأُصوليّ الآنف الذكر إنّما يقرِّر استحالة صدور الردع من المولىٰ عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً، فالقاطع بحلّية شرب الخمر يمكن للمولىٰ أن يزيل قطعه، ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه علىٰ ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلّية قائماً.

النوع الأوّل

الأدلّـة المحرزة

- مبادئ عامّة.
- ١ ـ الدليل الشرعي.
- ٢ ـ الدليلى العقلي.

مبادئ عامّة

الدليل الذي يستند إليه الفقيه في استنباط الحكم الشرعي: إمّا أن يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم الشرعي، أوْ لا:

ففي الحالة الأُولىٰ يكون الدليل قطعياً، ويستمدّ شرعيته وحجّيته من حجّية القطع؛ لأنّه يؤدّي إلىٰ القطع بالحكم، والقطع حجّة بحكم العقل فيتحتّم علىٰ الفقيه أن يقيم علىٰ أساسه استنباطه للحكم الشرعي. ومن نماذجه القانون القائل: «كلّما وجب الشيء وجبت مقدّمته»، فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً علىٰ وجوب الوضوء بوصفه مقدمةً للصلاة.

وأمّا في الحالة الثانية فالدليل ناقص؛ لأنّه ليس قطعيّاً، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط علىٰ الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعيّ وتحتّم علىٰ الفقيه الاعتماد عليه.

ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجّةً: خبر الثقة، فإنّ خبر الثقة لا يؤدّي إلىٰ العلم؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ، فهو دليل ظنّيّ ناقص وقد جعله الشارع حجّةً وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلىٰ مستوىٰ الدليل القطعي.

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

وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّةً، أوْ لا؟ ولا يتوفّر

لدينا الدليل الذي يثبت الحجية شرعاً أو ينفيها. وعندئذٍ يجب أن نرجع إلىٰ قاعدةٍ عامّةٍ يقرِّرها الأُصوليّون بهذا الصدد، وهي القاعدة القائلة: «إنّ كلّ دليلٍ ناقصٍ ليس حجّةً ما لم يثبت بالدليل الشرعيّ العكس»، وهذا هو معنىٰ ما يقال في علم الأُصول من: أنّ «الأصل في الظن هو عدم الحجّية، إلّا ما خرج بدليلٍ قطعي».

ونستخلص من ذلك: أنّ الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهيّاً هو الدليل القطعي، أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليلٍ قطعي.

تقسيم البحث:

والدليل المحرز في المسألة الفقهية سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: الدليل الشرعي، ونعني به كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة علىٰ الحكم الشرعي، ويشتمل ذلك علىٰ الكتاب الكريم، وعلىٰ السنّة، وهي: قول المعصوم وفعله وتقريره.

الثاني: الدليل العقلي، ونعني به القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأنّ «إيجاب شيءٍ يستلزم إيجاب مقدّمته».

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلىٰ نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظي، وهو كلام الشارع كتاباً وسنّة.

والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظي، كفعل المعصوم وتقريره، أي سكوته عن فعل غيره بنحوٍ يدلّ علىٰ قبوله.

وفي القسم الأوّل بكلا نوعيه نحتاج إلىٰ أن نعرف:

أوّلاً: دلالة الدليل الشرعي، وأنّه علىٰ ماذا يدلّ بظهوره العرفي.

وثانياً: حجّية تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.

وثالثاً : صدور الدليل من الشارع حقّاً.

ومن هنا كان البحث في القسم الأوّل موزَّعاً إلىٰ ثلاثة أبحاثٍ وفقاً لهذا التفصيل : فالبحث الأوّل في تحديد الدلالة، والبحث الثاني في إثبات حجّية ما لَه من دلالةٍ وظهور، والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع.

-١-

الدليل الشرعي

- أ ـ الدليل الشرعي اللفظي .
  - الدلالة .
  - حجّية الظهور .
  - إثبات الصدور .
- ب ـ الدليلى الشرعي غير اللفظي .

أ ـ الدليل الشرعي اللفظي

الدلالــة

تمهيـد :

لمّا كانت دلالة الدليل اللفظيّ ترتبط بالنظام اللغويّ العامّ للدلالة نجد من الراجح أن نمهّد للبحث في دلالات الأدلّة اللفظية بدراسةٍ إجماليةٍ لطبيعة الدلالة اللغوية، وكيفية تكوّنها، ونظرةٍ عامّةٍ فيها.

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية ؟

في كلّ لغةٍ تقوم علاقات بين مجموعةٍ من الألفاظ ومجموعةٍ من المعاني، ويرتبط كلّ لفظٍ بمعنىً خاصٍّ ارتباطاً يجعلنا كلّما تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلىٰ تصوّر المعنىٰ، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ وانتقال الذهن من أحدهما إلىٰ الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة»، فحين نقول : «كلمة الماء تدلّ علىٰ السائل الخاص» نريد بذلك أنّ تصوّر كلمة «الماء» يؤدّي إلىٰ تصوّر ذلك السائل الخاصّ، ويسمّىٰ اللفظ «دالّاً» والمعنىٰ «مدلولاً».

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ تشابه إلىٰ درجةٍ مّا العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة، أو بين

طلوع الشمس والضوء، فكما أنّ النار تؤدّي إلىٰ الحرارة وطلوع الشمس يؤدّي إلىٰ الضوء كذلك تصوّر اللفظ يؤدّي إلىٰ تصوّر المعنىٰ، ولأجل هذا يمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنىٰ، كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء، غير أنّ علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ مجالها الذهن؛ لأنّ تصوّر اللفظ والمعنىٰ إنّما يوجد في الذهن، وعلاقة السببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

والسؤال الأساسيّ بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنىٰ هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوّنها، فكيف تكوّنت علاقة السببية بين اللفظ والمعنىٰ؟ وكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصور المعنىٰ، مع أنّ اللفظ والمعنىٰ شيئان مختلفان كلّ الاختلاف؟

ويذكر في علم الأُصول عادةً اتّجاهان في الجواب علىٰ هذا السؤال الأساسي.

يقوم الاتّجاه الأوّل علىٰ أساس الاعتقاد بأنّ علاقة اللفظ بالمعنىٰ نابعة من طبيعة اللفظ ذاته، كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ «الماء» ـ مثلاً ـ له بحكم طبيعته علاقة بالمعنىٰ الخاصّ الذي نفهمه منه، ولأجل هذا يؤكّد هذا الاتّجاه أنّ دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ ذاتية، وليست مكتسبةً من أيِّ سببٍ خارجي.

ويعجز هذا الاتّجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً؛ لأنّ دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ وعلاقته به إذا كانت ذاتيةً وغير نابعةٍ من أيِّ سببٍ خارجيٍّ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشريّ إلىٰ تصوّر معناه فلماذا يعجز غير العربيّ عن الانتقال إلىٰ تصوّر معنىٰ كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلىٰ تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلىٰ المعنىٰ عند سماع الكلمة العربية وتصوّرها؟ إنّ هذا دليل

علىٰ أنّ العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ ليست نابعةً من طبيعة اللفظ، بل من سببٍ آخر يتطلّب الحصول عليه إلىٰ تعلّم اللغة، فالدلالة إذن ليست ذاتية.

وأمّا الاتّجاه الآخر فينكر بحقٍّ الدلالة الذاتية، ويفترض أنّ العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنىٰ نشأت في كلّ لغةٍ علىٰ يد الشخص الأوّل، أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها، فإنّ هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنةً لمعانٍ خاصّة، فاكتسبت الالفاظ نتيجةً لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعاني، وأصبح كلّ لفظٍ يدلّ علىٰ معناه الخاصّ، وذلك التخصيص الذي مارسه أُولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمّىٰ بـ«الوضع»، ويسمّىٰ المُمارِس له «واضعاً»، واللفظ «موضوعاً»، والمعنىٰ «موضوعاً له».

والحقيقة أنّ هذا الاتّجاه وإن كان علىٰ حقٍّ في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنّه لم يتقدّم إلّا خطوةً قصيرةً في حلّ المشكلة الأساسية التي لا تزال قائمةً حتّىٰ بعد الفرضية التي يفترضها أصحاب هذا الاتّجاه، فنحن إذا افترضنا معهم أنّ علاقة السببية نشأت نتيجةً لعملٍ قام به مؤسِّسو اللغة، إذ خصَّصوا كلّ لفظٍ لمعنىً خاصٍّ فلنا أن نتساءل: ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسِّسون؟

وسوف نجد أنّ المشكلة لا تزال قائمة؛ لأنّ اللفظ والمعنىٰ ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية، ولا أيّ ارتباطٍ مسبق، فكيف استطاع مؤسِّس اللغة أن يوجِد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ وهل يكفي مجرّد تخصيص المؤسِّس للَّفظ وتعيينه له سبباً لتصوّر المعنىٰ لكي يصبح سبباً لتصوّر المعنىٰ حقيقةً؟

وكلّنا نعلم أنّ المؤسِّس وأيَّ شخصٍ آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحرارة الماء، ولو كرَّر المحاولة مائة مرّةٍ قائلاً: خصَّصتُ حمرة الحبر الذي أكتبُ به لكي تكون سبباً لحرارة الماء. فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ

سبباً لتصوّر المعنىٰ بمجرّد تخصيصه لذلك دون أيّ علاقةٍ سابقةٍ بين اللفظ والمعنىٰ؟

وهكذا نواجه المشكلة كما كنّا نواجهها، فليس يكفي لحلّها أن نفسّر علاقة اللفظ بالمعنىٰ علىٰ أساس عمليةٍ يقوم بها مؤسّس اللغة، بل يجب أن نفهم محتوىٰ هذه العملية؛ لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.

والصحيح في حلّ المشكلة: أنّ علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنىٰ توجد وفقاً لقانونٍ عامٍّ من قوانين الذهن البشري.

والقانون العام هو: أنّ كلّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدةً ولو علىٰ سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة، وأصبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلىٰ تصوّر الآخر.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية: أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما نجدهما دائماً معاً، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً، أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلىٰ تصوّر الصديق الآخر؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً كثيرةً أوجدت علاقةً في تصوّرنا، وهذه العلاقة تجعل تصوّرنا لأحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشيئين بفكرة الآخر مرّةً واحدةً لكي تقوم بينهما علاقة، وذلك إذا اقترنت الفكرتان في ظرفٍ مؤثّر، ومثاله: إذا سافر شخص إلىٰ بلدٍ ومُنِيَ هناك بالملاريا الشديدة، ثمّ شُفِي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر إلىٰ ذلك البلد علاقة بينهما، فمتىٰ تصوّر ذلك البلد انتقل ذهنه إلىٰ تصوّر الملاريا. وإذا درسنا علىٰ هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ والمعنىٰ زالت المشكلة، إذ نستطيع أن نفسّر هذه العلاقة بوصفها نتيجةً لاقتران تصوّر المعنىٰ بتصوّر اللفظ بصورةٍ متكرّرة أو في ظرفٍ مؤثّر، الأمر الذي أدّىٰ إلىٰ قيام علاقةٍ بينهما، كما وقع في الحالات المشار إليها.

ويبقىٰ علينا بعد هذا أن نتساءل: كيف اقترن تصوّر اللفظ بمعنىً خاصٍّ مراراً كثيرة، أو في ظرفٍ مؤثّرٍ فأنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟

والجواب علىٰ هذا السؤال: أنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنةٍ مراراً عديدةً بصورةٍ تلقائيةٍ فنشأت بينهما العلاقة اللغوية. وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلّما أحسّ بالألم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلّما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلىٰ فكرة الألم.

ومن المحتمل أنّ الإنسان قبل أن توجد لديه أيُّ لغةٍ قد استرعىٰ انتباهه هذه العلاقة التي قامت بين الألفاظ، من قبيل «آه» ومعانيها نتيجةً لاقترانٍ تلقائيٍّ بينهما، وأخذ يُنشِئُ علىٰ منوالها علاقاتٍ جديدة بين الألفاظ والمعاني. وبعض الألفاظ قرنت بالمعنىٰ في عمليةٍ واعيةٍ مقصودةٍ لكي تقوم بينهما علاقة سببية.

وأحسن نموذج لذلك: الأعلام الشخصية، فأنتَ حين تريد أن تسمّي ابنك «عليّاً» تقرن اسم عليٍّ بالوليد الجديد لكي تُنشِئَ بينهما علاقةً لغوية ويصبح اسم «عليٍّ» دالاًّ علىٰ وليدك، ويسمّىٰ عملك هذا «وضعاً»، فالوضع هو: عملية تقرن بها لفظاً بمعنىً نتيجتها أن يقفز الذهن إلىٰ المعنىٰ عند تصوّر اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبِّه الوضع علىٰ هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك: هو (جابر)، فتريد أن تركِّز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متىٰ أردت، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيءٍ قريبٍ من ذهنك، فتقول مثلاً: أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً اسم مؤلِّفه جابر، فلأتذكّر دائماً أنّ اسم طبيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب. وهكذا توجِد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصّاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر، وبعد ذلك تُصبِح قادراً علىٰ استذكار اسم الطبيب متىٰ تصوّرت ذلك الكتاب.

وهذه الطريقة في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتّخاذ الوضع كوسيلةٍ

لإيجاد العلاقة اللغوية.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ من نتائج الوضع: انسباق المعنىٰ الموضوع له وتبادره إلىٰ الذهن بمجرّد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحقّقها الوضع. ومن هنا يمكن الاستدلال علىٰ الوضع بالتبادر، وجعله علامةً علىٰ أنّ المعنىٰ المتبادر هو المعنىٰ الموضوع له؛ لأنّ المعلول يكشف عن العلّة كشفاً إنّياً، ولهذا عُدَّ التبادر من علامات الحقيقة.

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنىً يصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنىٰ، ويأتي عندئذٍ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما، فإذا كنت تريد أن تعبِّر عن ذلك لشخصٍ آخر وتجعله يتصوّره في ذهنه فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصوّر المعنىٰ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلىٰ معناه بحكم علاقة السببية بينهما، ويسمّىٰ استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً». فاستعمال اللفظ في معناه يعني: إيجاد الشخص لفظاً لكي يعدَّ ذهن غيره للانتقال إلىٰ معناه، ويسمّىٰ اللفظ «مستعمَلاً»، والمعنىٰ «مستعمَلاً فيه»، وإرادة المستعمل إخطار المعنىٰ في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادة استعمالية».

ويحتاج كلّ استعمالٍ إلىٰ تصوّر المستعمل للَّفظ وللمعنىٰ، غير أنّ تصوّره لِلَّفظ يكون عادةً علىٰ نحو اللحاظ الآليّ المرآتي، وتصوّره للمعنىٰ علىٰ نحو اللحاظ الاستقلالي، فهما كالمرآة والصورة، فكما تلحظ المرآة وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلىٰ الصورة كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة بما هو مرآة للمعنىٰ وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلىٰ المعنىٰ.

فإن قلت: كيف ألحظُ اللفظَ وأنا غافل عنه، هل هذا إلّا تناقض؟

أجابوك : بأنّ لحاظ اللفظ المرآتيّ إفناء لِلّفظ في المعنىٰ، أي أنّك تلحظه مندكّاً في المعنىٰ وبنفس لحاظ المعنىٰ، وهذا النحو من لحاظ شيءٍ فانياً في شيءٍ آخر يجتمع مع الغفلة عنه.

وعلىٰ هذا الأساس ذهب جماعة كصاحب الكفاية ﷺ[1] إلىٰ استحالة استعمال اللفظ في معنيين؛ وذلك لأنّ هذا يتطلّب إفناء اللفظ في هذا المعنىٰ وفي ذاك، ولا يعقل إفناء الشيء الواحد مرّتين في عرضٍ واحد.

فإن قلت : بإمكاني أن أُوحِّد بين المعنيين بأن أُكوِّن منهما مركّباً مشتملاً عليهما معاً، وأُفني اللفظ لحاظاً في ذلك المركّب.

كان الجواب : أنّ هذا ممكن، ولكنّه استعمال لِلّفظ في معنىً واحد، لا في معنيين.

الحقيقة والمجاز :

ويقسَّم الاستعمال : إلىٰ حقيقيٍّ ومجازي، فالاستعمال الحقيقيّ هو : استعمال اللفظ في المعنىٰ الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع، ولهذا يطلق علىٰ المعنىٰ الموضوع له اسم «المعنىٰ الحقيقي».

والاستعمال المجازي هو : استعمال اللفظ في معنىً آخر لم يوضع له، ولكنّه يشابه ببعض الاعتبارات المعنىٰ الذي وضع اللفظ له، ومثاله : أن تستعمل كلمة «البحر» في العالم الغزير علمه؛ لأنّه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة، ويطلق علىٰ المعنىٰ المشابه للمعنىٰ الموضوع له اسم «المعنىٰ المجازي»، وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنىٰ المجازيّ علاقةً ثانويةً ناتجةً عن علاقته اللغوية الأوّلية بالمعنىٰ الموضوع

---

(١) كفاية الأُصول : ٥٣.

له؛ لأنّها تنبع عن الشبه القائم بين المعنىٰ الموضوع له والمعنىٰ المجازي.

والاستعمال الحقيقيّ يؤدّي غرضه ـ وهو انتقال ذهن السامع إلىٰ تصوّر المعنىٰ ـ بدون أيّ شرط؛ لأنّ علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنىٰ الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض.

وأمّا الاستعمال المجازيّ فهو لا ينقل ذهن السامع إلىٰ المعنىٰ، إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية بين لفظ «البحر» و «العالم»، فيحتاج المستعمل لكي يحقّق غرضه في الاستعمال المجازيّ إلىٰ قرينةٍ تشرح مقصوده، فإذا قال مثلاً: «بحرٌ في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينةً علىٰ المعنىٰ المجازي، ولهذا يقال عادةً: إنّ الاستعمال المجازيّ يحتاج إلىٰ قرينةٍ دون الاستعمال الحقيقي.

ونميِّز المعنىٰ الحقيقيّ عن المعنىٰ المجازيِّ بالتبادر من حاقّ اللفظ؛ لأنّ التبادر كذلك يكشف عن الوضع، كما تقدم.

قد ينقلب المجاز حقيقةً:

وقد لاحظ الأُصوليّون بحقٍّ أنّ الاستعمال المجازيّ وإن كان يحتاج إلىٰ قرينةٍ في بداية الأمر، ولكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ بقرينةٍ وتكرّر ذلك بكثرةٍ قامت بين اللفظ والمعنىٰ المجازيّ علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجةً لذلك موضوعاً لذلك المعنىٰ، وخرج عن المجاز إلىٰ الحقيقة، ولا تبقىٰ بعد ذلك حاجة إلىٰ قرينة، وتسمّىٰ هذه الحالة بالوضع التعيّني. بينما تسمّىٰ عملية الوضع المتصوّر من الواضع بالوضع التعييني.

وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولةٍ علىٰ ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية؛ لأنّنا عرفنا أنّ العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنىٰ مراراً عديدة، أو في ظرفٍ مؤثّر، فإذا استعمل اللفظ في معنىً مجازيٍّ مراراً

كثيرةً اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنىٰ المجازيِّ في ذهن السامع اقتراناً متكرّراً، وأدّىٰ هذا الاقتران المتكرِّر إلىٰ قيام العلاقة اللغوية بينهما.

تصنيف اللغة إلىٰ معانٍ اسميّةٍ وحرفيّة:

تنقسم كلمات اللغة ـ كما قرأتم في النحو ـ إلىٰ اسمٍ وفعلٍ وحرف.

فالأسماء تدلّ علىٰ معانٍ نفهمها من تلك الأسماء، سواء سمعنا الاسم مجرّداً أو في ضمن كلام.

وأمّا الحرف فلا يتحصّل له معنىً إلّا إذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية علىٰ اختلاف أنحائه، ففي قولنا: «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» علىٰ ربطٍ مخصوصٍ بين مفهومين اسميّين، وهما: النار والموقد. والدليل علىٰ أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران:

أحدهما: أنّ معنىٰ الحرف لا يظهر إذا فُصِل الحرف عن الكلام، وليس ذلك إلّا لأنّ مدلوله هو الربط بين معنيين، فحيث لا توجد معانٍ أُخرىٰ في الكلام لا مجال لافتراض الربط.

والآخر: أنّ الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء، ولا شكَّ في أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل علىٰ ربطٍ ومعانٍ مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه، وإلّا أتت المعاني إلىٰ الذهن وهي متناثرة غير مترابطة، وليس الاسم هو الدالّ علىٰ هذا الربط، وإلّا لَما فهمنا معناه إلّا ضمن الكلام؛ لأنّ الربط لا يفهم إلّا في إطار المعاني المترابطة، فيتعيَّن أن يكون الدالّ علىٰ الربط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدلّ عليها، ولمّا كان كلّ ربطٍ يعني نسبةً بين طرفين صحّ أن يقال: إنّ المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية، وإنّ

المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، وكلّ ما يدلّ علىٰ معنىً ربطيٍّ نسبيٍّ نعبِّر عنه أُصوليّاً بالحرف، وكلّ ما يدلّ علىٰ معنىً استقلاليٍّ نعبِّر عنه أُصولياً بالاسم.

وأمّا الفعل فهو مكوَّن من مادةٍ وهيئةٍ، ونريد بالمادة: الأصل الذي اشتقّ الفعل منه، ونريد بالهيئة: الصيغة الخاصّة التي صيغت به المادة.

أمّا المادة في الفعل فهي لا تختلف عن أيِّ اسمٍ من الأسماء، فكلمة «تشتعل» مادتها الاشتعال، وهذا له مدلول اسمي، ولكنّ الفعل لا يساوي مدلول مادته، بل يزيد عليها، بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة «تشتعل»، وهذا يكشف عن أنّ الفعل يزيد بمدلوله علىٰ مدلول المادة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة، وبذلك نعرف أنّ هيئة الفعل موضوعة لمعنىً، وهذا المعنىٰ ليس معنىً اسمياً استقلالياً، بدليل أنّه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ علىٰ ذلك المعنىٰ والاسم الدالّ علىٰ مدلول مادته، مع أنّا نلاحظ أنّ الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئة معنىً نسبيّ ربطي، ولهذا استحال التعويض المذكور. وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئة الفعل ربط قائم بين مدلول المادة ومدلولٍ آخر في الكلام، كالفاعل في قولنا: «تشتعل النار» فإنّ هيئة الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار.

ونستخلص من ذلك: أنّ الفعل مركّب من اسمٍ وحرفٍ، فمادته اسم، وهيئته حرف، ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغة تنقسم إلىٰ قسمين: الأسماء والحروف.

هيئة الجملة:

عرفنا أنّ الفعل له هيئة تدلّ علىٰ معنىً حرفي ـ أي علىٰ الربط ـ وكذلك الحال في الجملة أيضاً، ونريد بالجملة: كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط، ففي قولنا: «عليّ إمام» نفهم من كلمة «عليّ» معناها الاسمي، ومن كلمة «الإمام» معناها الاسمي،

ونفهم إضافةً إلىٰ ذلك ارتباطاً خاصّاً بين هذين المعنيين الاسميَّين، وهذا الارتباط الخاصّ لا تدلّ عليه كلمة «عليّ» بمفردها، ولا كلمة «إمام» بمفردها، وإنّما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاصّ، وهذا يعني أنّ هيئة الجملة تدلّ علىٰ نوعٍ من الربط، أي علىٰ معنىً حرفي.

نستخلص ممّا تقدّم: أنّ اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظرٍ تحليليةٍ إلى فئتين:

إحداهما: فئة المعاني الاسمية، وتدخل في هذه الفئة الأسماء، وموادّ الأفعال.

والأُخرىٰ: فئة المعاني الحرفية ـ أي الروابط ـ وتدخل فيها الحروف، وهيئات الأفعال، وهيئات الجمل.

الجملة التامّة والجملة الناقصة:

وإذا لاحظنا الجمل وجدنا أنّ بعض الجمل تدلّ علىٰ معنىً مكتملٍ يمكن للمتكلّم الإخبار عنه، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه، وبعض الجمل ناقصة لا يتأتّىٰ فيها ذلك، وكأنّها في قوّة الكلمة الواحدة، فحينما تقول: «المفيد العالم» نبقىٰ ننتظر كما لو قلت: «المفيد» وسكتّ علىٰ ذلك، بخلاف ما إذا قلت: «المفيد عالم» فإنّ الجملة حينئذٍ مكتملة وتامّة.

ومردّ الفرق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة إلىٰ نوع الربط الذي تدلّ عليه هيئة الجملة وسنخ النسبة، فهيئة الجملة الناقصة تدلّ علىٰ نسبةٍ اندماجية، أي يندمج فيها الوصف بالموصوف علىٰ نحوٍ يصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصّاً وحصّةً خاصّة، ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوّة الكلمة المفردة.

وأمّا الجملة التامّة فهي تدلّ علىٰ نسبةٍ غير اندماجيةٍ يبقىٰ فيها الطرفان متميِّزين أحدهما عن الآخر، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط، كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحدة علىٰ نسبٍ اندماجيةٍ وغير اندماجية، كما في قولنا: «المفيد العالم مدرِّس» فإنّ النسبة بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجية، والنسبة بين المبتدأ والخبر غير اندماجية، وتمامية الجملة نشأت من اشتمالها علىٰ النسبة الثانية.

ونحن إذا دقّقنا في الجملة الناقصة وفي الحروف من قبيل «من» و «إلىٰ» نجد أنّها جميعاً تدلّ علىٰ نسبٍ ناقصةٍ لا يصحّ السكوت عليها، فكما لا يجوز أن تقول: «المفيد العالم» وتسكت، كذلك لا يجوز أن تقول: «السير من البصرة» وتسكت، وهذا يعني أنّ مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة كلّها تدلّ علىٰ نسبٍ اندماجية، خلافاً لهيئة الجملة التامّة فإنّ مدلولها نسبة غير اندماجية، سواء كانت جملةً فعليةً أو اسمية.

المدلول اللغويّ والمدلول التصديقي:

قلنا سابقاً[1]: إنّ دلالة اللفظ علىٰ المعنىٰ هي أن يؤدّي تصوّر اللفظ إلىٰ تصور المعنىٰ، ويسمّىٰ اللفظ «دالاًّ» والمعنىٰ الذي نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغوية، ونقصد بذلك: أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنىٰ؛ لأنّ الوضع يوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، وعلىٰ أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية، ومدلولها هو المعنىٰ اللغويّ لِلَّفظ.

ولا تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أيِّ مصدر كان، فجملة «الحقّ منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلىٰ مدلولها اللغوي، سواء سمعناها من

---

(١) في بحث الدلالة، تحت عنوان: ما هو الوضع والعلاقة اللغويّة؟

متحدِّثٍ واعٍ، أو من نائمٍ في حالة عدم وعيه، وحتّىٰ لو سمعناها نتيجةً لاحتكاك حجرين، فنتصوّر معنىٰ كلمة «الحقّ» ونتصور معنىٰ كلمة «منتصر»، ونتصوّر النسبة التامّة التي وضعت هيئة الجملة لها، وتسمّىٰ هذه الدلالة لأجل ذلك «دلالة تصورية».

ولكنَّا إذا قارنَّا بين تلك الحالات وجدنا أنّ الجملة حين تصدر من النائم، أو تتولّد نتيجةً لاحتكاكٍ بين حجرين لا يوجد لها إلّا مدلولها اللغويّ ذاك، ويقتصر مفعولها علىٰ إيجاد تصوراتٍ للحقِّ والانتصار والنسبة التامة في ذهننا، وأمّا حين نسمع الجملة من متحدّثٍ واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوىٰ التصوّر، بل تتعدّاه إلىٰ مستوىٰ التصديق، إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيةٍ في نفس المتكلّم، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه علىٰ وجود إرادةٍ استعماليّةٍ في نفسه، أي أنّه يريد أن يخطر المعنىٰ اللغويّ لكلمة «الحقّ» وكلمة «المنتصر» وهيئة الجملة في أذهاننا، وأن نتصوّر هذه المعاني.

كما نعرف أيضاً أنّ المتكلّم إنّما يريد مِنَّا أن نتصوّر تلك المعاني لا لكي يخلق تصوراتٍ مجرّدةً في ذهننا فحسب، بل لغرضٍ في نفسه، وهذا الغرض الأساسيّ هو في المثال المتقدم ـ أي في جملة «الحقّ منتصر» ـ الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ، فإنّ المتكلم إنّما يريد منَّا أن نتصوّر معاني الجملة لأجل أن يُخبِرنا عن ثبوتها في الواقع، ويطلق علىٰ الغرض الأساسيّ في نفس المتكلّم اسم «الإرادة الجدّية»، وتسمّىٰ الدلالة علىٰ هذين الأمرين ـ الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّية ـ «دلالة تصديقيّة»؛ لأنّها دلالة تكشف عن إرادة المتكلّم وتدعو إلىٰ تصديقنا بها، لا إلىٰ مجرّد التصوّر الساذج.

وهكذا نعرف أنّ الجملة التامّة لها ـ إضافةً إلىٰ مدلولها التصوّريّ اللغويّ ـ مدلولان تصديقيّان:

أحدهما : الإرادة الاستعماليّة، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلِّم أنّه يريد منّا أن نتصوّر معاني كلماتها.

والآخر : الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسيّ الذي من أجله أراد المتكلِّم أن نتصوّر تلك المعاني.

وأحياناً تتجرّد الجملة عن المدلول التصديقيّ الثاني، وذلك إذا صدرت من المتكلّم في حالة الهزل، لا في حالة الجدِّ، وإذا لم يكن يستهدف منها إلّا مجرّد إيجاد تصوّراتٍ في ذهن السامع لمعاني كلماتها، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جدّية، بل إرادة استعماليّة فقط.

والدلالة التصديقية ليست لغوية، أي أنّها لا تعبِّر عن علاقةٍ ناشئةٍ عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي؛ لأنّ الوضع إنّما يوجِد علاقةً بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنّما تنشأ الدلالة التصديقية من حال المتكلّم، فإنّ الانسان إذا كان في حالة وعيٍ وانتباهٍ وجدّيةٍ وقال : «الحقّ منتصر» يدلّ حاله علىٰ أنّه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً، وإنّما قالها بإرادةٍ معيّنةٍ واعية.

وهكذا نعرف أنّا حين نسمع جملةً كجملة «الحقّ منتصر» نتصوّر المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، ونكشف الإرادة الواعية للمتكلّم بسبب حال المتكلّم، وتصوُّرنا ذلك يمثّل الدلالة التصوّرية، واكتشافنا هذا يمثّل الدلالة التصديقية، والمعنىٰ الذي نتصوّره هو المدلول التصوّريّ واللغويّ لِلَّفظ، والإرادة التي نكتشفها في نفس المتكلّم هي المدلول التصديقيّ والنفسيّ الذي يدلّ عليه حال المتكلّم.

وعلىٰ هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة :

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

والآخر: حال المتكلّم، وهو مصدر الدلالة التصديقية، أي دلالة اللفظ علىٰ مدلوله النفسيّ التصديقي، فإنّ اللفظ إنّما يكشف عن إرادة المتكلِّم إذا صدر في حال يقظةٍ وانتباهٍ وجدّيّة، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم في حالة نومٍ أو ذهولٍ لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي.

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية:

تقسَّم الجملة عادةً إلىٰ خبريةٍ وإنشائية، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحسُّ بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: «بعتُ الكتابَ بدينارٍ» ترىٰ أنّ الجملة تختلف بصورةٍ أساسيةٍ عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً، فتقول له: «بعتُكَ الكتابَ بدينار».

وبالرغم من أنّ الجملة في كلتا الحالتين تدلّ علىٰ نسبةٍ تامةٍ بين البيع والبائع ـ أي بينك وبين البيع ـ يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الأُولىٰ عن فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الثانية، فالمتكلِّم حين يقول في الحالة الأُولىٰ: «بعتُ الكتابَ بدينارٍ» يتصوّر النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً، إلّا أن يخبر عنها إذا أراد، وأمّا حين يقول في الحالة الثانية: «بعتُكَ الكتابَ بدينارٍ» فهو يتصوّر النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها، بل يتصوّرها بوصفها نسبةً يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك: أنّ الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الإنشائية موضوعة للنسبة التامة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء ـ كصاحب الكفاية ﷺ[١] ـ إلىٰ أنّ النسبة التي تدلّ عليها «بعتُ» في حال الإخبار و «بعتُ» في حال الإنشاء واحدة، ولا يوجد أيّ فرقٍ في مرحلة المدلول التصوّري بين الجملتين، وإنّما الفرق في مرحلة المدلول التصديقي؛ لأنّ البائع يقصد بالجملة إبراز اعتبار التمليك بها وإنشاء المعاوضة عن هذا الطريق، وغير البائع يقصد بالجملة الحكاية عن مضمونها، فالمدلول التصديقيّ مختلف دون المدلول التصوّري.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام إذا تعقّلناه فإنّما يتمّ في الجملة المشتركة بلفظٍ واحدٍ بين الإنشاء والإخبار، كما في «بعتُ»، ولا يمكن أن ينطبق علىٰ ما يختصّ به الإنشاء أو الإخبار من جمل. فصيغة الأمر ـ مثلاً ـ جملة إنشائية ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث، وإنّما تدلّ علىٰ طلب وقوعه، ولا يمكن القول هنا بأنّ المدلول التصوريّ لـ«افعل» نفس المدلول التصوّري للجملة الخبرية، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط. والدليل علىٰ عدم إمكان هذا القول: أنّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتّىٰ في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظٍ لا شعور له.

الدلالات التي يبحث عنها علم الأُصول:

نستطيع أن نقسّم العناصر اللغوية من وجهة نظرٍ أُصوليةٍ إلىٰ عناصر مشتركةٍ في عملية الاستنباط، وعناصر خاصّةٍ في تلك العملية.

فالعناصر المشتركة هي: كلّ أداةٍ لغويةٍ تصلح للدخول في ايِّ دليلٍ مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل، ومثاله: صيغة فعل الأمر، فإنّ بالإمكان

---

(١) كفاية الأُصول: ٢٧.

استخدامها بالنسبة إلىٰ أيِّ موضوع.

والعناصر الخاصّة في عملية الاستنباط هي: كلّ أداةٍ لغويةٍ لا تصلح للدخول إلّا في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيّناً، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوعٍ آخر، ككلمة «الإحسان» فإنّها لا يمكن أن تدخل في دليلٍ سوىٰ الدليل الذي يشتمل علىٰ حكمٍ مرتبطٍ بالإحسان، ولا علاقة للأدلّة التي تشتمل علىٰ حكم الصلاة ـ مثلاً ـ بكلمة «الإحسان»، فلهذا كانت كلمة «الإحسان» عنصراً خاصّاً في عملية الاستنباط.

وعلىٰ هذا الأساس يدرس علم الأُصول من اللغة القسم الأوّل من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر، وأنّها هل تدلّ علىٰ الوجوب، أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة «الإحسان».

ويدخل في القسم الأوّل من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضاً؛ لأنّها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أيِّ دليلٍ لفظيٍّ مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به، فنحن نستنبط من النصّ القائل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة» أنّ وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط، ونستنبط من النصّ القائل: «إذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم» أنّ وجوب الصوم مرتبط بالهلال، ولأجل هذا يدرس علم الأُصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً، ويبحث عن نوع الربط الذي تدلّ عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرَّف باللام؛ لأنّها أداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظيّ مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به.

وفي ما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأُصوليّون:

١ ـ صيغة الأمر:

صيغة فعل الأمر نحو «إذهب» و «صلِّ» و «صُمْ» و «جاهِدْ» إلىٰ غير ذلك من الأوامر.

والمقرَّر بين الأُصوليّين عادةً هو القول بأنّ هذه الصيغة تدلّ لغةً علىٰ الوجوب.

وهذا القول يدعونا أن نتساءل: هل يريد هؤلاء الأعلام من القول بأنّ صيغة فعل الأمر تدلّ علىٰ الوجوب أن صيغة فعل الأمر تدلّ علىٰ نفس ما تدلّ عليه كلمة الوجوب فتكونان مترادِفَتين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع أنّنا نحسّ بالوجدان أنّ كلمة الوجوب وصيغة فعل الأمر ليستا مترادفتين، وإلّا لجاز أن نستبدل إحداهما بالأُخرى، وما دام هذا الاستبدال غير جائزٍ فنعرف أن صيغة فعل الأمر تدلّ علىٰ معنىً يختلف عن المعنىٰ الذي تدلّ عليه كلمة الوجوب، ويصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بين الأُصوليين بأنّ «صيغة فعل الأمر تدلّ علىٰ الوجوب».

والحقيقة أن هذا القول يحتاج إلىٰ تحليل مدلول صيغة فعل الأمـر لكي نعرف كيف تدلّ علىٰ الوجوب، فنحن حين ندقِّق في فعل الأمر نجد أنّه يدلّ علىٰ نسبةٍ بين مادة الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها.

أرأيت الصيّاد حين يُرسِل كلب الصيد إلىٰ فريسته؟ إنّ تلك الصورة التي يتصوّرها الصيّاد عن ذهاب الكلب إلىٰ الفريسة وهو يرسله إليها هي نفس الصورة التي يدلّ عليها فعل الأمر، ولهذا يقال في علم الأُصول: إنّ مدلول صيغة الأمر هو النسبة الإرسالية.

وكما أنّ الصياد حين يرسل الكلب إلىٰ فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ إلىٰ الحصول علىٰ تلك الفريسة ورغبةٍ أكيدةٍ في ذلك، وقد يكون ناتجاً عن رغبةٍ غير أكيدةٍ وشوقٍ غير شديدٍ، كذلك النسبة الإرسالية التي تدلّ عليها الصيغة في فعل الأمر قد نتصوّرها ناتجةً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيد، وقد نتصوّرها ناتجةً عن شوقٍ أضعف ورغبةٍ أقلّ درجة.

وعلىٰ هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأُصوليّ القائل: إنّ صيغة فعل الأمر تدلّ علىٰ الوجوب، فإنّ معناه: أنّ الصيغة قد وضعت للنسبة الإرسالية بوصفها ناتجةً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيد، ولهذا يدخل معنىٰ الإلزام والوجوب ضمن الصورة التي نتصوّر بها المعنىٰ اللغويّ للصيغة عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمة الوجوب.

وليس معنىٰ دخول الإلزام والوجوب في معنىٰ الصيغة أنّ صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبّات، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب، كما استعملت في موارد الوجوب، و لكنّ استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي؛ لأنّه استعمال للصيغة في المعنىٰ الذي وضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازيّ يبرّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

و الدليل علىٰ أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنىٰ الذي قلنا: هو التبادر، فإنّ المنسبق إلىٰ ذهن العرف ذلك، بشهادة أنّ الآمر العرفيّ إذا أمر المكلّف بصيغة الأمر و لم يأتِ المكلّف بالمأمور به معتذراً بأنّي لم أكن أعرف أنّ هذا واجب أو مستحبّ، لا يقبل منه العذر، ويُلامُ علىٰ تخلّفه عن الامتثال، وليس ذلك إلّا لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره، و التبادر علامة الحقيقة.

٢ ـ صيغة النهي:

صيغة النهي نحو «لا تذهبْ»، والمقرَّر بين الأُصوليّين هو القول بأنّ صيغة النهي تدلّ علىٰ الحرمة، ويجب أن نفهم هذا القول بصورةٍ مماثلةٍ لفهمنا القول بأنّ صيغة الأمر تدلّ علىٰ الوجوب مع فارق، وهو: أنّ النهي إمساك ومنع، والأمر إرسال وطلب، فصيغة النهي إذن تدلّ علىٰ نسبةٍ إمساكية.

أي إنَّا حين نسمع جملة «إذهبْ» نتصوّر نسبةً بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُرسِل المخاطب نحوها ويبعثه إلىٰ تحقيقها، كما يرسل الصيّاد كلبه نحو الفريسة. وأمّا حين نسمع جملة «لا تذهبْ» فنتصوّر نسبةً بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُمسِك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسة فأمسك به الصيّاد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبة الإمساكية».

وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها الوجوب إلىٰ مدلول الأمر، ولنرجع بهذا الصدد إلىٰ مثال الصيّاد، فإنَّا نجد أنّ الصياد حين يمسك كلبه عن تتبّع الفريسة قد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهة تتبّع الكلب للفريسة بدرجةٍ شديدة، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجةٍ ضعيفة، ونظير هذا تماماً نتصوّره في النسبة الإمساكية التي نتحدّث عنها، فإنَّا قد نتصورها ناتجةً عن كراهةٍ شديدةٍ للمنهيِّ عنه، وقد نتصورها ناتجةً عن كراهةٍ ضعيفة.

ومعنىٰ القول بأنّ «صيغة النهي تدلّ علىٰ الحرمة» في هذا الضوء: أنّ الصيغة موضوعة للنسبة الإمساكية بوصفها ناتجةً عن كراهةٍ شديدةٍ وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصوّر بها المعنىٰ اللغويَّ لصيغة النهي عند سماعها. والدليل علىٰ أنّها موضوعة كذلك هو التبادر، كما تقدم في صيغة الأمر.

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

٣ ـ الإطلاق:

وتوضيحه: أنّ الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفي عادةً بقوله: «أكرِم الجار»، بل يقول: «أكرِم الجارَ المسلم»، وأمّا إذا كان يريد من ولده أن يُكرِم جاره مهما كان دينه فيقول: «أكرم الجار»، ويطلق كلمة «الجار» ـ أي لا يقيّدها بوصفٍ خاصٍّ ـ ويفهم من قوله عندئذٍ أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم، بل يشمل الجار الكافر أيضاً، وهذا الشمول نفهمه نتيجةً لذكر كلمة «الجار» مجرّدةً عن القيد، ويسمّىٰ هذا بـ«الإطلاق» ويسمّىٰ اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً».

وعلىٰ هذا الأساس يعتبر تجرّد الكلمة من القيد اللفظيّ في الكلام دليلاً علىٰ شمول الحكم، ومثال ذلك من النصّ الشرعيّ قوله تعالىٰ: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1]، فقد جاءت كلمة «البيع» هنا مجرّدةً عن أيِّ قيدٍ في الكلام، فيدلّ هذا الإطلاق علىٰ شمول الحكم بالحلّيّة لجميع أنواع البيع.

وأمّا كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيدٍ في الكلام دليلاً علىٰ الشمول؟ وما هو مصدر هذه الدلالة؟ فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه علىٰ مستوىٰ هذه الحلقة.

ولكن نقول علىٰ نحو الإيجاز: إنّ ظاهر حال المتكلِّم حينما يكون له مرامٌ في نفسه يدفعه إلىٰ الكلام أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المرام، فإذا قال: «أكرم الجار» وكان مرامه الجار المسلم خاصّةً لم يكتفِ بما قال، بل يردفه عادةً بما يدلّ

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

علىٰ قيد الإسلام، وفي كلّ حالةٍ لا يأتي بما يدلّ علىٰ القيد نعرف أنّ هذا القيد غير داخلٍ في مرامه، إذ لو كان داخلاً في مرامه و مع هذا سكتَ عنه لكان ذلك علىٰ خلاف ظاهر حاله القاضي بأنّه في مقام بيان تمام المراد بالكلام، فبهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد، ويعبّر عن ذلك بقرينة الحكمة.

٤ ـ أدوات العموم:

أدوات العموم مثالها «كلّ» في قولنا: «احترِمْ كلَّ عادل»؛ و ذلك أنّ الآمر حين يريد أن يدلِّل علىٰ شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق و ذكر الكلمة بدون قيدٍ ـ كما شرحناه آنفاً ـ فيقول: «أكرم الجار»، و قد يريد مزيداً من التأكيد علىٰ العموم والشمول فيأتي بأداةٍ خاصّةٍ للدلالة علىٰ ذلك، فيقول في المثال المتقدّم مثلاً: «أكرم كلّ جار»، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد علىٰ العموم والشمول، و لهذا تعتبر كلمة «كلّ» من أدوات العموم؛ لأنّها موضوعة في اللغة لذلك، ويسمّىٰ اللفظ الذي دلّت الأداة علىٰ عمومه «عامّاً»، و يعبَّر عنه بـ«مدخول الأداة»؛ لأنّ أداة العموم دخلت عليه وعمّمته.

ونستخلص من ذلك: أنّ التدليل علىٰ العموم يتمّ بإحدىٰ طريقتين:

الأُولىٰ: سلبية، وهي الإطلاق، أي ذكر الكلمة بدون قيد.

والثانية: إيجابية، وهي استعمال أداةٍ للعموم، نحو «كلّ» و «جميع» و «كافّة»، وما إليها من ألفاظ.

و قد اختلف الأُصوليّون في صيغة الجمع المعرَّف باللام، من قبيل «الفقهاء»، «العقود».

فقال بعضهم[١]: إنّ هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضاً، مثل كلمة «كلّ»، فأيّ جمعٍ من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلّم إثبات الحكم لجميع أفراده و التدليل علىٰ عمومه بطريقةٍ إيجابيّةٍ أدخل عليه اللام، فيجعله جمعاً معرّفاً باللام، و يقول: «احترم الفقهاء»، أو «أوفوا بالعقود».

وبعض الأُصوليّين[٢] يذهب إلىٰ أنّ صيغة الجمع المعرَّف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنّما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلّم يقول: «احترم الفقهاء» ـ مثلاً ـ بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود، لا بسبب دخول اللام علىٰ الجمع، أي بطريقةٍ سلبيةٍ لا إيجابية، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم الفقهاء»، أو: «أكرم الفقيه»، فكما يستند فهمنا للشمول في الجملة الثانية إلىٰ الإطلاق كذلك الحال في الجملة الأُولىٰ، فالمفرد والجمع المعرَّفان لا يدلّان علىٰ الشمول إلّا بالطريقة السلبية.

٥ ـ أداة الشرط:

أداة الشرط مثالها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصلِّ»، و«إذا أحرمت للحجِّ فلا تتطيّب»، وتسمّىٰ الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط، فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمةٍ بأُخرىٰ، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في

---

(١) كالمحقق النائيني ﷺ في فوائد الأُصول ٢: ٥١٦.

(٢) منهم المحقّق العراقي في نهاية الأفكار ٢: ٥١٠، و المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٢٥٥.

القضية الحملية.

وأمّا الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين، وهما: جملة الشرط وجملة الجزاء، وكلّ من هاتين الجملتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطيّ من جملةٍ تامّةٍ إلىٰ جملةٍ ناقصة، وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها.

وإذا لاحظنا المثالين المتقدِّمَين للجملة الشرطية وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل زوال الشمس، وفي المثال الثاني هو الإحرام للحجّ، وأمّا المشروط فهو مدلول جملة «صلِّ» و «لا تتطيّب». ولمّا كان مدلول «صلِّ» بوصفه صيغة أمرٍ هو الوجوب، ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغة نهيٍ هو الحرمة ـ كما تقدم ـ فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة، أي الحكم الشرعي، ومعنىٰ أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ: أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك، والمقيّد ينتفي إذا انتفىٰ قيده.

وينتج عن ذلك: أنّ أداة الشرط تدلّ علىٰ انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط؛ لأنّ ذلك نتيجة لدلالتها علىٰ تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً، فيدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس فصلِّ» علىٰ عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا: «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» علىٰ عدم حرمة الطِيب في حالة عدم الإحرام للحجّ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

فالإيجابيّ: هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ومدلولها السلبيّ هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمّىٰ المدلول الإيجابيّ «منطوقاً» للجملة، والمدلول السلبيّ «مفهوماً».

وكلّ جملةٍ لها مثل هذا المدلول السلبيّ يقال في العرف الأُصولي: إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الأُصوليّين[١] قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبيّ في اللغة، فقال: إنّ كلّ أداةٍ لغويةٍ تدلّ علىٰ تقييد الحكم وتحديده لها مدلول سلبي، إذ تدلّ علىٰ انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة: لأنّها تدلّ علىٰ تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً: أداة الغاية، حين تقول مثلاً: «صُمْ حتّىٰ تغيب الشمس»، فإنّ «صُمْ» هنا فعل أمرٍ يدلّ علىٰ الوجوب، وقد دلّت «حتّىٰ» بوصفها أداة غايةٍ علىٰ وضع حدٍّ وغايةٍ لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه صيغة الأمر، ومعنىٰ كونه غايةً له: تقييده، فيدلّ علىٰ انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبيّ الذي نطلق عليه اسم المفهوم. ويسمّىٰ المدلول السلبيّ للجملة الشرطية بـ«مفهوم الشرط»، كما يسمّىٰ المدلول السلبيّ لأداة الغاية ـ من قبيل حتّىٰ في المثال المتقدم ـ بـ«مفهوم الغاية».

وأمّا إذا قيل: «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا علىٰ أنّ غير العادل لا يجب إكرامه؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم، بل هو وصف للفقير وقيد له، والفقير هو موضوع الحكم لانفسه، وما دام التقييد لا يعود إلىٰ الحكم مباشرةً فلا دلالة له علىٰ المفهوم، ومن هنا يقال: إنّه لا مفهوم للوصف، ويراد به ما كان من قبيل كلمة «العادل» في هذا المثال.

---

(١) ذكر ذلك صاحب الكفاية في بحث مفهوم الغاية. (كفاية الاصول: ٢٤٦) وكذا المحقق النائيني في بحث مفهوم الوصف (أجود التقريرات ١: ٤٣٥).

حجّية الظهور

إذا واجهنا دليلاً شرعياً فليس المهمّ أن نفسِّره بالنسبة إلىٰ مدلوله التصوّريّ اللغويّ فحسب، بل أن نفسِّره بالنسبة إلىٰ مدلوله التصديقي؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به، وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالاتٍ لغويةٍ وعرفيةٍ متعدّدة فكيف نستطيع أن نعيِّن مراد المتكلِّم منه؟

وهنا نستعين بظهورين:

أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنىً معيّن، ومعنىٰ الظهور في هذه المرحلة: أنّ هذا المعنىٰ أسرع انسباقاً إلىٰ تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني فهو أقرب المعاني إلىٰ اللفظ لغةً.

والآخر: ظهور حال المتكلِّم في أنّ ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، أي أنّه يريد أقرب المعاني إلىٰ اللفظ لغةً، وهذا ما يسمّىٰ بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، ومن المقرّر في علم الأُصول أنّ ظهور حال المتكلِّم في إرادة أقرب المعاني إلىٰ اللفظ حجّة.

ومعنىٰ حجّيّة الظهور: اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظيّ علىٰ ضوئه، فنفترض دائماً أنّ المتكلِّم قد أراد المعنىٰ الأقرب إلىٰ اللفظ في النظام اللغويّ العامّ[1] أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق علىٰ حجّية الظهور اسم «أصالة الظهور»؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنّا نهتمّ في البحث السابق بتحديد

---

(١) لا نريد باللغة والنظام اللغويّ العامّ هنا اللغة في مقابل العرف، بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ، سواء كان لغويّاً أوّليّاً أو ثانوياً. المؤلف ﷺ.

المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة والمعنىٰ الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العامّ، مع أنّ المهمّ عند تفسير الدليل اللفظيّ هو اكتشاف ماذا أراد المتكلّم باللفظ من معنىٰ، لا ما هو المعنىٰ الأقرب إليه في اللغة، فإنّا ندرك في ضوء أصالة الظهور أنّ الصلة وثيقة جدّاً بين اكتشاف مراد المتكلّم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة؛ لأنّ أصالة الظهور تحكم بأنّ مراد المتكلّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب، أي المعنىٰ الظاهر من اللفظ لغةً، فلكي نعرف مراد المتكلّم يجب أن نعرف المعنىٰ الأقرب إلىٰ اللفظ لغةً لنحكم بأنّه هو المعنىٰ المراد للمتكلّم.

والدليل علىٰ حجّية الظهور يتكوّن من مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانت سيرتهم قائمةً علىٰ العمل بظواهر الكتاب والسنّة واتّخاذ الظهور أساساً لفهمها، كما هو واضح تأريخيّاً من عملهم وديدنهم.

الثانية: أنّ هذه السيرة علىٰ مرأىً ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيء، وهذا يدلّ علىٰ صحّتها شرعاً، وإلّا لردعوا عنها، وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة علىٰ العمل بالظهور، وهو معنىٰ حجّية الظهور شرعاً.

تطبيقات حجّية الظهور علىٰ الأدلّة اللفظية:

ونستعرض في ما يلي ثلاث حالاتٍ لتطبيق قاعدة حجّية الظهور:

الأُولىٰ: أن يكون لِلَّفظ في الدليل معنىً وحيد في اللغة ولا يصلح للدلالة علىٰ معنىً آخر في النظام اللغويّ والعرفيّ العامّ.

والقاعدة العامّة تحتّم في هذه الحالة أن يُحمَل اللفظ علىٰ معناه الوحيد ويقال: «إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنىٰ»؛ لأنّ المتكلّم يريد باللفظ دائماً المعنىٰ المحدَّد له في النظام اللغويّ العامّ، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً في معناه ونصّاً.

الثانية : أن يكون لِلَّفظ معانٍ متعدِّدةٌ متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام، من قبيل المشترك، وفي هذه الحالة لا يمكن تعيين المراد من اللفظ علىٰ أساس تلك القاعدة، إذ لا يوجد معنىٰ أقرب إلىٰ اللفظ من ناحيةٍ لغويةٍ لتطبّق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً.

الثالثة : أن يكون لِلَّفظ معانٍ متعدِّدة في اللغة وأحدها أقرب إلىٰ اللفظ لغوياً من سائر معانيه، ومثاله : كلمة «البحر» التي لها معنىً حقيقيّ قريب وهو «البحر من الماء»، ومعنىً مجازيّ بعيد وهو «البحر من العلم»، فإذا قال الآمر : «إذهب إلىٰ البحر في كلّ يومٍ» وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلم بكلمة «البحر» من هذين المعنيين، يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة «البحر» ونريد بـ«السياق» كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ أُخرىٰ، سواء كانت لفظيةً كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليّةً كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع.

فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدلّ علىٰ خلاف المعنىٰ الظاهر من كلمة «البحر» كان لزاماً علينا أن نفسِّر كلمة «البحر» علىٰ أساس المعنىٰ اللغوي الأقرب تطبيقاً للقاعدة العامة القائلة بحجّية الظهور.

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتّفق مع ظهور كلمة «البحر»، ومثاله أن يقول الآمر : «إذهب إلىٰ البحر في كلّ يوم واستمع إلىٰ حديثه باهتمام»، فإنّ الاستماع إلىٰ حديث البحر لا يتّفق مع المعنىٰ اللغويّ الأقرب إلىٰ كلمة «البحر»، وإنّما يناسب العالم الذي يشابه البحر لغزارة علمه، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل : ماذا أراد المتكلِّم بكلمة «البحر»؟ هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلىٰ حديثه، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنىٰ الحقيقيّ، بل أراد به الإصغاء إلىٰ صوت أمواج البحر؟ وهكذا نظلّ مترددِّين بين كلمة «البحر»

وظهورها اللغويّ من ناحية، وكلمة «الحديث» وظهورها اللغوي من ناحيةٍ أُخرىٰ، ومعنىٰ هذا أنّا نتردّد بين صورتين:

إحداهما: صورة الذهاب إلىٰ بحرٍ من الماء المتموِّج والاستماع إلىٰ صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة «البحر».

والأُخرىٰ: صورة الذهاب إلىٰ عالمٍ غزير العلم والاستماع إلىٰ كلامه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة «الحديث».

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلٍّ ونرىٰ أيَّ هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العام؟ أي أنّ هذا السياق إذا أُلقي علىٰ ذهن شخصٍ يعيش اللغة ونظامها بصورةٍ صحيحةٍ هل سوف تسبق إلىٰ ذهنه الصورة الأُولىٰ، أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أنّ إحدىٰ الصورتين أقرب إلىٰ السياق بموجب النظام اللغويّ العام ـ ولنفرضها الصورة الثانية ـ تكوَّن للسياق ـ ككلٍّ ـ ظهور في الصورة الثانية، ووجب أن نفسِّر الكلام علىٰ أساس تلك الصورة الظاهرة.

ويطلق علىٰ كلمة «الحديث» في هذا المثال اسم «القرينة»؛ لأنّها هي التي دلّت علىٰ الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة «البحر» وظهورها.

وأمّا إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتها بالسياق فهذا يعني أنّ الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له، فلا يبقىٰ مجال لتطبيق القاعدة العامّة.

القرينة المتّصلة والمنفصلة:

عرفنا أنّ كلمة «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينةً في ذلك السياق، وتسمّىٰ «قرينةً متّصلة»؛ لأنّها متّصلة بكلمة «البحر» التي أبطلت مفعولها وداخلة معها في سياقٍ واحد، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمّىٰ

بـ«ذي القرينة».

ومن أمثلة القرينة المتّصلة: الاستثناء من العامّ، كما إذا قال الآمر: «أكرِم كلَّ فقيرٍ إلّا الفُسّاق»، فإنّ كلمة «كلّ» ظاهرة في العموم لغةً، وكلمة «الفُسّاق» تتنافىٰ مع العموم، وحين ندرس السياق ككلٍّ نرىٰ أنّ الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كلّ»، بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينةً علىٰ المعنىٰ العامّ للسياق.

فالقرينة المتّصلة هي: كلّ ما يتّصل بكلمةٍ أُخرىٰ، فيبطل ظهورها ويوجّه المعنىٰ العامّ للسياق الوجهة التي تنسجم معه.

وقد يتّفق أنّ القرينة بهذا المعنىٰ لا تجيء متّصلةً بالكلام بل منفصلةً عنه، فتسمّىٰ «قرينةً منفصلة».

ومثاله: أن يقول الآمر: «أكرم كلَّ فقير»، ثمّ يقول في حديثٍ آخر بعد ساعة: «لا تكرم فسّاق الفقراء»، فهذا النهي لو كان متّصلاً بالكلام الأوّل لاعتُبِر قرينةً متّصلة، ولكنّه انفصل عنه في هذا المثال.

وفي هذا الضوء نفهم معنىٰ القاعدة الأُصولية القائلة: «إنّ ظهور القرينة مقدَّم علىٰ ظهور ذي القرينة، سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة».

إثبات الصدور

لكي نعمل بكلامٍ بوصفه دليلاً شرعياً لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم؛ وذلك بأحد الطرق التالية:

الأوّل: التواتر، وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواة، وكلّ خبرٍ من هذا العدد الكبير يشكّل احتمالاً للقضية وقرينةً لإثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام، وحجّية التواتر قائمة علىٰ أساس إفادته للعلم، ولا تحتاج حجّيته إلىٰ جعلٍ وتعبّدٍ شرعي.

الثاني: الإجماع والشهرة، وتوضيح ذلك: أنّا إذا لاحظنا فتوىٰ الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن ـ مثلاً ـ نجد أنّها تشكّل قرينة إثبات ناقصة علىٰ وجود دليلٍ لفظيٍّ مسبقٍ يدلّ علىٰ هذا الوجوب؛ لأنّ فتوىٰ الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أحدهما: أن يكون قد استند في فتواه إلىٰ دليلٍ لفظيٍّ ـ مثلاً ـ بصورةٍ صحيحة.

والآخر: أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهي قرينة إثباتٍ ناقص، فإذا أضفنا إليها فتوىٰ فقيهٍ آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضاً كَبُر احتمال وجود دليلٍ لفظيٍّ يدلّ علىٰ الحكم؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضمّ إلىٰ الفقيهين فقيه ثالث نزداد مَيلاً إلىٰ الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد مَيلاً إلىٰ الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء [المفتين] بوجوب الخمس في المعادن، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً علىٰ هذه الفتوىٰ سُمّي ذلك «إجماعاً»، وإذا كانوا

يشكّلون الأكثرية فقط سُمّي ذلك «شهرة».

فالإجماع والشهرة طريقان لاكتشاف وجود الدليل اللفظيّ في جملةٍ من الأحيان.

وحكم الإجماع والشهرة من ناحيةٍ أُصوليةٍ أنّه متىٰ حصل العلم بالدليل الشرعيّ بسبب الإجماع أو الشهرة وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط، وأصبح الإجماع والشهرة حجّة، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة فلا اعتبار بهما، إذ لا يفيدان حينئذٍ إلّا الظنّ، ولا دليل علىٰ حجّية هذا الظنّ شرعاً، فالأصل عدم حجّيته؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنٍّ، كما تقدم.

الثالث: سيرة المتشرّعة، وهي السلوك العامّ للمتديّنين في عصر المعصومين، من قبيل اتّفاقهم علىٰ إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة، أو علىٰ عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العامّ إذا حلّلناه إلىٰ مفرداته، ولاحظنا سلوك كلّ واحدٍ بصورةٍ مستقلّةٍ نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد في عصر التشريع يعتبر قرينةَ إثباتٍ ناقصة علىٰ صدور بيانٍ شرعيٍّ يقرّر ذلك السلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفلة وحتّىٰ التسامح.

فإذا عرفنا أنّ فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصلّيان الظهر ـ مثلاً ـ في يوم الجمعة ازدادت قوّة الإثبات، وهكذا تكبر قوّة الإثبات حتىٰ تصل إلىٰ درجةٍ كبيرةٍ عندما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عامّاً يتّبعه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع، إذ يبدو من المؤكّد حينئذٍ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلةٍ أو تسامح؛ لأنّ الخطأ والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتديّين في عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلىٰ بيانٍ شرعيٍّ يدلّ علىٰ إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة، وعدم وجوب الخمس في الميراث، وهي في الغالب تؤدّي إلىٰ الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروطٍ لا مجال لتفصيلها الآن.

ومتىٰ كانت كذلك فهي حجّة، وأما إذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها؛ لعدم الدليل علىٰ الحجّية حينئذٍ.

و هذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة علىٰ تراكم الاحتمالات و تجمّع القرائن.

الرابع: خبر الواحد الثقة، ونعبِّر بخبر الواحد عن كلّ خبرٍ لا يفيد العلم، وحكمه: أنّه إذا كان المخبر ثقةً أُخذ به وكان حجّة، وإلّا فلا، وهذه الحجّية ثابتة شرعاً لا عقلاً؛ لأنّها لا تقوم علىٰ أساس حصول القطع، بل علىٰ أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة، فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة علىٰ ذلك، ويأتي بيانها في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالىٰ.

و من تلك الأدلّة: آية النبأ، و هي قوله تعالىٰ: ﴿ **يا أيُّها الذِينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبأٍ فَتَبَيَّنُوا...** ﴾[1] الآية، فإنّه يشتمل علىٰ جملةٍ شرطية، و هي تدلّ منطوقاً علىٰ إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، و تدلّ مفهوماً علىٰ نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلّا لحجّيته، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

ويدلّ علىٰ حجّية خبره أيضاً: أنّ سيرة المتشرّعة والعقلاء عموماً علىٰ الاتّكال عليه، ونستكشف من انعقاد سيرة المتشرّعة علىٰ ذلك واستقرار عمل

---

(١) الحجرات: ٦.

أصحاب الأئمّة والرواة عليه أنّ حجّيته متلقّاة لهم من قبل الشارع؛ وفقاً لما تقدّم من حديثٍ[١] عن سيرة المتشرّعة وكيفية الاستدلال بها.

(١) وذلك في الطريق الثالث من طرق إثبات الصدور.

ب ـ الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ: كلّ ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة علىٰ الحكم الشرعي، وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم، فإن أتىٰ المعصوم بفعلٍ دلّ علىٰ جوازه، وإن تركه دلّ علىٰ عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالىٰ دلّ علىٰ المطلوبية. ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرّف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظي.

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم ـ وهو السكوت منه عن تصرّفٍ يواجهه ـ فإنّه يدلّ علىٰ الإمضاء، وإلّا لكان علىٰ المعصوم أن يردع عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

والتصرّف: تارةً يكون شخصياً في واقعةٍ معيّنة، كما إذا توضّأ إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأُخرىٰ يكون نوعياً كالسيرة العقلائية، وهي عبارة عن مَيلٍ عامٍّ عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ دون أن يكون للشرع دور إيجابيّ في تكوين هذا الميل.

ومثال ذلك: الميل العامّ لدىٰ العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، أو خبر الثقة، أو باعتبار الحيازة سبباً لتملّك المباحات الأولية، والسيرة العقلائية بهذا المعنىٰ تختلف عن سيرة المتشرّعة التي تقدّم أنّها إحدىٰ الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإنّ سيرة المتشرّعة ـ بما هم كذلك ـ تكون عادةً وليدة البيان الشرعي،

ولهذا تعتبر كاشفةً عنه كشف المعلول عن العلّة.

وأمّا السيرة العقلائية فردّها ـ كما عرفنا ـ إلىٰ ميلٍ عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن، لا كنتيجةٍ لبيانٍ شرعي، بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الأُخرىٰ التي تتكيّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرّفاتهم، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبّر عنه السيرة العقلائية علىٰ نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدّين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبهذا يتّضح أنّ السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلّة، وإنّما تدلّ علىٰ الحكم الشرعيّ عن طريق دلالة التقرير بالتقريب التالي، وهو: أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ يعتبر قوّةً دافعةً لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت 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 العامّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك، فإنّه يدلّ علىٰ أنّ الشريعة تُقِرّ هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق علىٰ اعتبار الظهور حجّة، وإلّا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ، وردعت عنه في نطاقها الشرعي.

وبهذا يمكن أن نستدلّ علىٰ حجّية الظهور بالسيرة العقلائية، إضافةً إلىٰ استدلالنا سابقاً[1] عليها بسيرة المتشرّعة المعاصرين للرسول والأئمّة عليهم السلام.

---

(١) في بحث الدليل الشرعي اللفظي تحت عنوان حجيّة الظهور.

ـ ٢ ـ

الدليل العقلي

- العلاقات القائمة بين نفس الأحكام .
- العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه .
- العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه .
- العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات .
- العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد .

دراسة العلاقات العقلية :

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصّل إلىٰ معرفة أنواعٍ عديدةٍ من العلاقة، فهو يدرك ـ مثلاً ـ علاقة التضادّ بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسمٍ واحد، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبّب، فإنّ كلّ مسبّبٍ في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة إلىٰ النار، ويدرك علاقة التقدم والتأخر في الدرجة بين السبب والمسبّب.

ومثاله : إذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحرّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك، وبالرغم من أنّ المفتاح في هذا المثال يتحرّك في نفس اللحظة التي تتحرّك فيها يدك، فإنّ العقل يدرك أنّ حركة اليد متقدمة علىٰ حركة المفتاح، وحركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية، بل من ناحية تسلسل الوجود، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدّث عن ذلك : «حرّكت يدي فتحرّك المفتاح»، فالفاءُ هنا تدلّ علىٰ تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنّهما وقعتا في زمانٍ واحد. فهناك إذن تأخّر لا يمتّ إلىٰ الزمان بصلة، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل، بمعنىٰ أنّ العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك أنّ هذه نابعة من تلك يرىٰ أنّ حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد بوصفها نابعةً منها، ويرمز إلىٰ هذا التأخّر بالفاء فيقول : «تحرّكت يدي فتحرّك المفتاح»، ويطلق علىٰ هذا التأخّر اسم «التأخّر الرتبي».

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، فهو عن طريق علاقة التضادّ بين السواد والبياض يستطيع

أن يثبت عدم السواد في جسمٍ إذا عرف أنّه أبيض؛ نظراً إلىٰ استحالة اجتماع البياض والسواد في جسمٍ واحد. وعن طريق علاقة التلازم بين المسبَّب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السبب؛ نظراً إلىٰ استحالة الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقة التقدُّم والتأخّر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخّر قبل الشيء المتقدم؛ لأنّ ذلك يناقض كونه متأخّراً، فإذا كانت حركة المفتاح متأخّرةً عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح ـ والحالة هذه ـ موجودةً بصورةٍ متقدِّمةٍ علىٰ حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيءٍ أو عدمه كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكمٍ أو عدمه، فهو يدرك ـ مثلاً ـ التضادّ بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضادّ بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً.

ونطلق علىٰ الأشياء اسم «العالم التكويني»، وعلىٰ الأحكام اسم «العالم التشريعي».

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكوينيّ عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعيّ عن طريق تلك العلاقات.

ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأُصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأنْ تكون عناصر مشتركة في عملية

الاستنباط، وفي ما يلي نماذج من هذه العلاقات:

تقسيم البحث:

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام ـ أي بين حكمٍ شرعيٍّ وحكمٍ شرعيٍّ آخر ـ وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أُخرىٰ خارجةٍ عن نطاق العالم التشريعي.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام [1] في ما يلي:

---

(١) أي لغير القسم السادس، وأمّا القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المقرّر في المبدأ القائل: «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» فانّ هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعي وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعي، وهو حكم العقل. وقد أجّلنا دراسة ذلك إلى الحلقات المقبلة. المؤلف ﷺ.

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة :

من المعترف به في علم الأُصول أنّه ليس من المستحيل أن يأتي المكلّف بفعلين في وقتٍ واحدٍ أحدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقّاً للعقاب.

ومثاله : أن يشرب الماءَ النجسَ ويدفع الزكاة إلىٰ الفقير في وقتٍ واحد.

وأمّا الفعل الواحد فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادٍّ ولا يمكن اجتماعهما في فعلٍ واحد، كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسمٍ واحد، فدفع الزكاة إلىٰ الفقير لا يمكن أن يكون ـ وهو واجب ـ حراماً في نفس الوقت، وشرب النجس لا يمكن أن يكون ـ وهو حرام ـ واجباً في نفس الوقت.

وهكذا يتّضح :

أولاً : أنّ الفعلين المتعدّدين ـ كدفع الزكاة وشرب النجس ـ يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، ولو أوجدهما المكلّف في زمانٍ واحد.

وثانياً : أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأُصوليين هي : أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذٍ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً، أو يلحق بالفعلين؛ لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

ومثاله : أن يتوضّأ المكلّف بماءٍ مغصوب، فإنّ هذه العملية التي يؤدّيها إذا

لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد، وإذا لوحظت من ناحيةِ أوصافها فهي توصف بوصفين، إذ يقال عن العملية: إنّها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: إنّها غصب وتصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وكلّ من الوصفين يسمّىٰ «عنواناً»، ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً، ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأُصوليِّين:

أحدهما: أنّ هذه العملية ما دامت متعدّدةً بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعدّدين، فكما يمكن أن يتّصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي»[1].

والقول الآخر: يؤكّد علىٰ إلحاق العملية بالفعل الواحد علىٰ أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمة معاً بالعملية، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي»[2].

وهكذا اتّجه البحث الأُصوليّ إلىٰ دراسة تعدّد الوصف والعنوان من ناحية أنّه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب، أو أنّ العملية ما دامت واحدةً وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقتٍ واحد؟

فقد يقال: إنّ الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنّما تتعلّق

---

(١) ذهب الى هذا القول المحقق النائيني راجع فوائد الاصول ٢: ٣٩٨.

(٢) نسب المحقق الخراساني هذا القول الى المشهور واختاره هو أيضاً (كفاية الاصول: ١٩٣).

بالعناوين والصور الذهنية، لا بالواقع الخارجي مباشرةً، فيكفي التعدّد في العناوين والصور لارتفاع المحذور، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي.

وقد يقال: إنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية ولكنّها لا تتعلّق بها بما هي صور ذهنية، إذ من الواضح أنّ المولىٰ لا يريد الصورة، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصور بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له، وحيث إنّ الواقع الخارجيّ واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عنوانين وصورتين.

وعلىٰ هذا الأساس يقال: إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجيّ وكاشفاً عن تكثّر الوجود جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وإن كان مجرّد تعددٍ في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن فلا يسوغ ذلك.

هل تستلزم الحرمة البطلان؟

إنّ صحّة العقد معناها: أن يترتّب عليه أثره الذي اتّفق عليه المتعاقدان، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً إذا ترتّب عليه نقل ملكية السلعة من البائع إلىٰ المشتري، ونقل ملكية الثمن من المشتري إلىٰ البائع، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتّب عليه ذلك.

وبديهيّ أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً في وقتٍ واحد، فإنّ الصحّة والبطلان متضادّان كالتضادّ بين الوجوب والحرمة.

والسؤال هو: هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

ونجيب علىٰ ذلك بالإيجاب، إذ لا تضادّ بين الصحة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد؛ لأنّ معنىٰ تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع، ومعنىٰ صحّته أنّ المكلّف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتّب الأثر علىٰ بيعه وانتقلت الملكية من

البائع إلىٰ المشتري، ولا تنافي بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن يترتّب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلّف، كالظهار فإنّه ممنوع شرعاً ولكن لو وقع لترتّب عليه أثره.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية: أنّك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشدّ البغض، ولكن إذا اتّفق وزارك ترىٰ لزاماً عليك أن ترتّب الأثر علىٰ زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أنّ النهي عن المعاملة ـ أي عقد البيع ونحوه ـ لا يستلزم فسادها، بل يتّفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت، خلافاً لعددٍ من الأُصوليّين[1] القائلين بأنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك قد يتعلّق بالعبادة، كتحريم صوم يوم العيد، أو صلاة الحائض مثلاً. وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة خلافاً للتحريم في المعاملة؛ وذلك لأنّ العبادة لا تقع صحيحةً إلّا إذا أتىٰ بها المكلّف علىٰ وجهٍ قربي، وبعد أن تصبح محرَّمةً لا يمكن قصد التقرّب بها؛ لأنّ التقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكنٍ فتقع باطلة.

---

(١) كالشهيد الأول في القواعد والفوائد ١ : ١٩٩، قاعدة [٥٧]. والفاضل التوني في الوافية : ١٠١.

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعلية:

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ علىٰ المستطيع وجاء قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] أصبح الحجّ من الواجبات في الإسلام، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمينَ وقتئذٍ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلىٰ أيّ فردٍ من أفراد المسلمين؛ لأنّهم ليسوا مستطيعين، والحجّ إنّما يجب علىٰ المستطيع، أي أنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة لأيٍّ فردٍ بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلىٰ هذا الضوء نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة، والآخر ثبوته بالنسبة إلىٰ هذا الفرد أو ذاك.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحجّ علىٰ المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذٍ إطلاقاً، بمعنىٰ أنّ شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحجّ علىٰ المستطيع، سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً أوْ لا، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه.

ونعرف علىٰ هذا الأساس أنّ الحكم بوجوب الحجّ علىٰ المستطيع لا يتوقّف

---

(١) آل عمران: ٩٧.

ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلّا علىٰ تشريعه، وجعله من قبل الله تعالىٰ، سواء كانت [الاستطاعة] متوفِّرةً في المسلمين فعلاً أوْ لا.

وأمّا ثبوت وجوب الحجّ علىٰ هذا المكلّف أو ذاك فيتوقّف ـ إضافةً إلىٰ تشريع الله للحكم وجعله له ـ علىٰ توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف. والثبوت الأوّل للحكم ـ أي ثبوته في الشريعة ـ يسمّىٰ بالجعل «جعل الحكم». والثبوت الثاني للحكم ـ أي ثبوته علىٰ هذا المكلّف بالذات أو ذاك ـ يسمّىٰ بالفعلية «فعلية الحكم»، أو المجعول، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.

موضوع الحكم:

وموضوع الحكم مصطلح أُصوليّ نريد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب؛ لأنّ فعلية هذا الوجوب تتوقّف علىٰ وجود مكلّفٍ مستطيع.

ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم علىٰ كلّ مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا مريضٍ إذا هلَّ عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل علىٰ جعله شرعاً، ويتوقّف ثبوته الثاني ـ أي فعليّته ـ علىٰ وجود موضوعه، أي وجود مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا مريضٍ وهلَّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلّف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنىٰ موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أنّ العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار،

فكما أنّ المسبَّب يتوقّف علىٰ سببه، كذلك الحكم يتوقّف علىٰ موضوعه؛ لأنّه يستمد فعليّته من وجود الموضوع، وهذا معنىٰ العبارة الأُصولية القائلة: «إنّ فعليّة الحكم تتوقّف علىٰ فعليّة موضوعه»، أي أنّ وجود الحكم فعلاً يتوقّف علىٰ وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخّراً رتبةً عن الموضوع، كما يتأخّر كلّ مسبَّبٍ عن سببه في الرتبة.

وتوجد في علم الأُصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط.

فمن ذلك: أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبَّباً عن الحكم نفسه، ومثاله: العلم بالحكم فإنّه مسبّب عن الحكم؛ لأنّ العلم بالشيء فرع الشيء المعلوم، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه، بأن يقول الشارع: أحكم بهذا الحكم علىٰ مَن يعلم بثبوته له؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلىٰ الدور.

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

عرفنا أنّ وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلّف من عدّة عناصر تتوقّف عليها فعليّة الوجوب، فلا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافرٍ و لا مريضٍ و هَلَّ عليه هلال شهر رمضان، و أمّا متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه، و هو الصوم في هذا المثال.

وعلىٰ هذا الضوء نستطيع أن نميِّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب، فالمكلّف إنّما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلّا إذا وجد مكلّف غير مريضٍ ولا مسافرٍ وهَلَّ عليه الهلال.

وهكذا نجد أنّ وجود الحكم يتوقّف علىٰ وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلّف نحوه.

و علىٰ هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلىٰ إيجاد موضوعه و محرّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلىٰ إيجاد متعلّقه، فوجوب الصوم علىٰ كلّ مكلّفٍ غير مسافرٍ و لا مريضٍ لا يمكن أن يفرض علىٰ المكلّف أن لا يسافر، و إنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً، و وجوب الحجّ علىٰ المستطيع لا يمكن أن يفرض علىٰ المكلّف أن يكتسب ليحصل علىٰ الاستطاعة، وإنّما يفرض الحجّ علىٰ المستطيع؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلىٰ إيجاد موضوعه.

ولأجل ذلك وضعت في علم الأُصول القاعدة القائلة : «إنّ كلّ حكمٍ يستحيل أن يكون محرّكاً نحو أيٍّ عنصرٍ من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه علىٰ نطاق المتعلّق».

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدِّمات

المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب علىٰ قسمين:

أحدهما: المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود المتعلّق، من قبيل السفر الذي يتوقّف أداءُ الحجّ عليه، أو الوضوء الذي تتوقّف الصلاة عليه، أو التسلّح الذي يتوقّف الجهاد عليه.

والآخر: المقدِّمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نيّة الإقامة التي يتوقّف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقّف عليها حجّة الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين: أنّ المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقّف علىٰ وجودها الوجوب نفسه؛ لِمَا شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعيّ يتوقّف وجوده علىٰ وجود موضوعه، فكلّ مقدمةٍ دخيلة في تحقّق موضوع الحكم يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، خلافاً للمقدِّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنّما يتوقّف عليها وجود المتعلّق فحسب، فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها؛ لأنّها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء: فالاستطاعة مقدمة تتوقّف عليها حجّة الإسلام، والتكسّب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلىٰ محلّه في السوق مقدمة للتكسّب، وحيث إنّ الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة وقبل تلك الأُمور التي تتوقّف عليها الاستطاعة.

وأمّا الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة؛ لأنّ وجوب

الصلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكي يتّجه إليه، بل يتّجه إليه قبل ذلك، وإنّما يتوقّف متعلّق الوجوب ـ أي الصلاة ـ علىٰ الوضوء، ويتوقّف الوضوء علىٰ تحضير الماء الكافي، ويتوقّف تحضير هذا الماء علىٰ فتح خزّان الماء مثلاً. فهناك إذن سلسلتان من المقدّمات:

الأُولىٰ: سلسلة مقدّمات المتعلّق، أي الوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة، وتحضير الماء الذي يتوقّف عليه الوضوء، وفتح الخزّان الذي يتوقّف عليه تحضير الماء.

والثانية: سلسلة مقدّمات الوجوب، وهي: الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ والتكسّب الذي تتوقّف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلىٰ محلّه في السوق الذي يتوقّف عليه التكسّب.

وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكلّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات سلبيّ دائماً؛ لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلىٰ موضوعه. وتسمّىٰ كلّ مقدمةٍ من هذا القسم «مقدّمة وجوب»، أو «مقدمة وجوبية».

وأمّا السلسلة الأُولىٰ والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل فالمكلّف مسؤول عن إيجادها، أي أنّ المكلّف بالصلاة ـ مثلاً ـ مسؤول عن الوضوء لكي يصلّي، والمكلّف بالحجّ مسؤول عن السفر لكي يحجّ، والمكلّف بالجهاد مسؤول عن التسلّح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الأُصوليّون هي نوع هذه المسؤولية، فقد قدّموا لها تفسيرين:

أحدهما: أنّ الواجب شرعاً علىٰ المكلّف هو الصلاة فحسب، دون مقدّماتها من الوضوء ومقدّماته، وإنّما يجد المكلّف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من

المقدّمات عقلاً؛ لأنّه يرىٰ أنّ امتثال الواجب الشرعيّ لا يتأتىٰ له إلّا بإيجاد تلك المقدمات[١].

والآخر: أنّ الوضوء واجب شرعاً؛ لأنّه مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعاً، فهناك إذن واجبان شرعيّان علىٰ المكلّف: أحدهما الصلاة، والآخر الوضوء بوصفه مقدمة الصلاة. ويسمّىٰ الأوّل بـ«الواجب النفسي»؛ لأنّه واجب لأجل نفسه. ويسمّىٰ الثاني بـ«الواجب الغيري»؛ لأنّه واجب لأجل غيره، أي لأجل ذي المقدمة وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأُصوليّين[٢] إيماناً منهم بقيام علاقة تلازمٍ بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فكلّما حكم الشارع بوجوب فعلٍ حكم عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدماته.

ويمكن الاعتراض علىٰ ذلك: بأنّ حكم الشارع بوجوب المقدمة في هذه الحالة لا فائدة فيه ولا موجب له؛ لأنّه: إن أراد به إلزام المكلّف بالمقدمة فهذا حاصل بدون حاجةٍ إلىٰ حكمه بوجوبها، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها يدرك العقل مسؤولية المكلّف من هذه الناحية. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلىٰ الحكم بوجوب المقدمة فلا نتعقّله.

وعلىٰ هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغواً فيستحيل ثبوته، فضلاً عن أن يكون ضروريّ الثبوت كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

---

(١) اختار هذ االتفسير جمع من الاصوليين، منهم: المحقق الايراواني في حاشيته على الكفاية. نهاية النهاية ١: ١٨١ والسيّد الخوئي: محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٤٣٨.

(٢) منهم المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ١٥٦. والمحقّق العراقي في نهاية الأفكار ١: ٣٥١ والمحقق النائيني في فوائد الاصول ١ ـ ٢: ٢٨٤.

العَلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلّق الوجوب بشيءٍ واحدٍ، كوجوب السجود علىٰ كلٍّ من سمع آية السجدة، وقد يتعلّق بعمليةٍ تتألف من أجزاءٍ وتشتمل علىٰ أفعالٍ متعدّدة، من قبيل وجوب الصلاة، فإنّ الصلاة عمليّة تتألف من أجزاءٍ وتشتمل علىٰ أفعالٍ عديدة، كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهّد، وما إلىٰ ذلك.

وفي هذه الحالة تصبح العملية ـ بوصفها مركّبةً من تلك الأجزاء ـ واجبة، ويصبح كلّ جزءٍ واجباً أيضاً، ويطلق علىٰ وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلالي»، ويطلق علىٰ وجوب كلّ جزءٍ فيه اسم «الوجوب الضمني»؛ لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب، لا بصورةٍ مستقلّةٍ عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملية المركّبة.

ولأجل ذلك كان وجوب كلّ جزءٍ من الصلاة ـ مثلاً ـ مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأُخرىٰ؛ لأنّ الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

ونتيجة ذلك: قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه.

وتعني علاقة التلازم هذه: أنّه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها، بل إذا سقط أيّ واحدٍ منها تحتّم سقوط الباقي نتيجةً لذلك التلازم القائم بينها.

و مثال ذلك: إذا وجب علىٰ الإنسان الوضوء و هو مركّب من أجزاءٍ

عديدةٍ ـ كغسل الوجه و غسل اليمنىٰ و غسل اليسرىٰ و مسح الرأس و مسح القدمين ـ فيتعلّق بكلّ جزءٍ من تلك الأجزاء وجوب ضمنيّ بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، و في هذه الحالة إذا تعذّر علىٰ الإنسان أن يغسل وجهه لآفةٍ فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنيّ المتعلّق بغسل الوجه، كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً، فلا يبقىٰ علىٰ الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه؛ لأنّ تلك الوجوبات لابدّ أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلّقاً بالعمليّة كلّها، أي بالوضوء، و هذا الوجوب: إمّا أن يسقط كلّه، أو يثبت كلّه، و لا مجال للتفكيك.

وعلىٰ هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوبٍ استقلاليٍّ ووجب الدعاء بوجوبٍ استقلاليٍّ آخر فتعذّر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه مثلاً.

ففي الحالة الأُولىٰ لا يؤدّي تعذّرالوضوء إلّا إلىٰ سقوط الوجوب الذي كان متعلّقاً به، و أمّا وجوب الدعاء فيبقىٰ ثابتاً؛ لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبطٍ بوجوب الوضوء.

وفي الحالة الثانية حين يتعذّر غسل الوجه و يسقط وجوبه الضمنيّ يؤدّي ذلك إلىٰ سقوط وجوب الوضوء، و ارتفاع سائر الوجوبات الضمنيّة.

قد تقول: نحن نرىٰ أنّ الإنسان يكلّف بالصلاة، فإذا أصبح أخرس و عجز عن القراءة فيها كُلِّف بالصلاة بدون قراءة، فهل هذا إلاّ تفكيك بين الوجوبات الضمنيّة، و نقض لعلاقة التلازم بينها؟

والجواب: أنّ وجوب الصلاة بدون قراءةٍ علىٰ الأخرس ليس تجزئةً

لوجوب الصلاة الكاملة، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاة الصامتة، فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كلّه نتيجةً لتعذّر القراءة، وخلّفه وجوب آخر وخطاب جديد.

النوع الثاني

الاصول العمليّة

- ١ ـ القاعدة العمليّة الأساسيّة .
- ٢ ـ القاعدة العمليّة الثانويّة .
- ٣ ـ قاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي .
- ٤ ـ الاستصحاب .

تمهيـد:

استعرضنا في النوع الأوّل العناصر الأُصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّةٍ محرزة، فدرسنا أقسام الأدلّة وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالةٍ أُخرىٰ من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه علىٰ دليلٍ يدلّ علىٰ الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولاً لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلىٰ محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين، فإنّ التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء، ونتّجه أوّلاً إلىٰ محاولة الحصول علىٰ دليلٍ يعيّن حكمه الشرعي، فحيث لا نجدُ نتساءل ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتّم علينا أن نحتاط، أوْ لا؟

وهذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه في ضوء الأُصول العملية بوصفها عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط، وهذه الأُصول هي موضع درسنا الآن.

ـ ١ ـ

القاعدة العملية الأساسيّة

ولكي نعرف القاعدة العمليّة الأساسية التي نجيب في ضوئها علىٰ سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابدّ لنا أن نرجع إلىٰ المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ونلاحظ أنّ هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشكّ وعدم وجود دليل علىٰ الحرمة، أوْ لا؟

ولكي نرجع إلىٰ المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولىٰ سبحانه لابدّ لنا أن نحدِّده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا؟

والجواب: أنّ هذا المصدر هو العقل؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ لله سبحانه حقّ الطاعة علىٰ عبيده، وعلىٰ أساس حقّ الطاعة هذا يحكم العقل علىٰ الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدّي إليه حقّه، فنحن إذن نطيع الله تعالىٰ ونمتثل أحكام الشريعة؛ لأنّ العقل يفرض علينا ذلك، لَا لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته، وإلّا لأعدنا السؤال مرّةً أُخرىٰ: ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتّىٰ نصل إلىٰ حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم علىٰ أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله سبحانه علىٰ الإنسان.

وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع علىٰ أساس إدراكه لحقّ الطاعة فيجب الرجوع إلىٰ العقل في تحديد الجواب علىٰ السؤال المطروح، ويتحتّم علينا عندئذٍ أن ندرس حقّ الطاعة الذي يدركه العقل وحدوده، فهل هو حقّ لله

سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط بمعنىٰ أنّ الله سبحانه ليس له حقّ الطاعة علىٰ الإنسان إلّا في التكاليف التي يعلم بها، وأمّا التكاليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعة، أو أنّ حقّ الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضاً في نطاق التكاليف المحتملة، بمعنىٰ أنّ من حقّ الله علىٰ الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحتملة، فإذا علم بتكليفٍ كان من حقّ الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً كان من حقّ الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمته أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

والصحيح في رأينا هو: أنّ الأصل في كلّ تكليفٍ محتملٍ هو الاحتياط؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولىٰ علىٰ الإنسان حقَّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليلٍ أنّ المولىٰ لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلىٰ الدرجة التي تدعو إلىٰ إلزام المكلّف بالاحتياط.

وهذا يعني أنّ الأصل بصورةٍ مبدئيةٍ كلّما احتملنا حرمةً أو وجوباً هو أن نحتاط، فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه، ولا نخرج عن هذا الأصل إلّا إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلىٰ الدرجة التي تفرض الاحتياط؛ ويرضىٰ بترك الاحتياط، فإنّ المكلّف يصبح حينئذٍ غير مسؤولٍ عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط إذن واجب عقلاً في موارد الشكّ، ويسمّىٰ هذا الوجوب «أصالة الاحتياط» أو «أصالة الاشتغال» ـ أي اشتغال ذمّة الإنسان بالتكليف المحتمل ـ ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أنّ الشارع يرضىٰ بترك الاحتياط.

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية.

ويخالف في ذلك كثير من الأُصوليّين؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل في المكلّف أن لا

يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجةٍ كبيرة، ويرىٰ هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية؛ لأنّه يدرك قبح العقاب من المولىٰ علىٰ مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه، ولأجل هذا يطلقون علىٰ الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، أو «البراءة العقلية»، أي أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولىٰ للمكلّف علىٰ مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤولٍ ولا يجب عليه الاحتياط.

ويستشهد لذلك بما استقرّت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلّفين في حالات الشكّ، وعدم قيام الدليل، فإنّ هذا يدلّ علىٰ قبح العقاب بلا بيانٍ في نظر العقلاء.

ولكي ندرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالىٰ للمكلّف علىٰ مخالفة التكليف المشكوك، أوْ لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعة الثابت لله تعالىٰ، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلّف أهمّيتها بدرجةٍ كبيرةٍ ـ كما عرفنا ـ فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً؛ لأنّه بمخالفتها يفرّط في حقّ مولاه فيستحقّ العقاب.

وأمّا ما استشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام، لأنّه إنّما يثبت أنّ حقّ الطاعة في الموالي العرفيّين يختصّ بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعة لله تعالىٰ كذلك أيضاً، إذ أيّ محذورٍ في التفكيك بين الحقّين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟!

فالقاعدة الأوّلية إذن هي أصالة الاحتياط.

ـ ٢ ـ

القاعدة العمليّة الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلىٰ قاعدةٍ عمليةٍ ثانوية، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب في هذا الانقلاب: أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعيّ أنّ الشارع لايهتمّ بالتكاليف المحتملة إلىٰ الدرجة التي تُحتِّم الاحتياط علىٰ المكلّف، بل يرضىٰ بترك الاحتياط.

والدليل علىٰ ذلك: نصوص شرعية متعدّدة، من أشهرها النصّ النبويّ القائل: «رُفع عن أُمّتي ما لا يعلمون»[1]، بل استدلّ ببعض الآيات علىٰ ذلك، كقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[2]. فإنّ الرسول يُفهَم كمثالٍ علىٰ البيان والدليل، فتدلّ الآية علىٰ أنّه لا عقاب بدون دليل، وهكذا أصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً بدلاً عن أصالة الاشتغال عقلاً.

وتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشكّ في الوجوب وموارد الشكّ في الحرمة علىٰ السواء؛ لأنّ النصّ النبويّ مطلق، ويسمَّىٰ الشكّ في الوجوب

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأُول. و متن الحديث كالتالي: «رفع عن امتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، و...».

(٢) الإسراء: ١٥.

بـ«الشبهة الوجوبية»، والشكّ في الحرمة بـ«الشبهة التحريمية».

كما تشمل القاعدة أيضاً الشكّ مهما كان سببه؛ ولأجل هذا نتمسّك بالبراءة إذا شككنا في التكليف، سواء نشأ شكّنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف، أو من عدم العلم بتحقّق موضوعه.

ومثال الأوّل: شكّنا في وجوب صلاة العيد، أو في حرمة التدخين، ويسمّىٰ بالشبهة الحكمية.

ومثال الثاني: شكّنا في وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاستطاعة، مع علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع [ويسمّى بالشبهة الموضوعيّة].

وإن شئت قلت: إنّ المكلّف في الشبهة الحكمية يشكّ في الجعل، وفي الشبهة الموضوعية يشكّ في المجعول، وكلّ منهما مجرىً للبراءة شرعاً.

ـ ٣ ـ

قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

تمهيد:

قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلىٰ مكّة، وقد تشكّ في سفره، لكنّك تعلم علىٰ أيِّ حالٍ أنّ أحد أخويك (الأكبر، أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلىٰ مكّة، وقد تشكّ في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلىٰ مكّة، أوْ لا؟

فهذه حالات ثلاث، ويطلق علىٰ الحالة الأُولىٰ اسم «العلم التفصيلي»؛ لأنّك في الحالة الأُولىٰ تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلىٰ مكّة، وليس لديك في هذه الحقيقة أيُّ تردّدٍ أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً.

ويطلق علىٰ الحالة الثانية اسم «العلم الإجمالي»؛ لأنّك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكّك وتردّدك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تسمّىٰ هذه الحالة بـ«العلم الإجمالي»، فهي علم، لأنّك لا تشكّ في سفر أحد أخويك، وهي إجمال وشكّ، لأنّك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويسمّىٰ كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر «طرفاً» للعلم الإجمالي؛ لأنّك تعلم أنّ أحدهما لا علىٰ سبيل التعيين قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغةٍ لغويةٍ تمثّل هيكل العلم الإجماليّ ومحتواه النفسيّ بكلا عنصريه هي «إمّا وإمّا»، إذ تقول في المثال المتقدّم: «سافَرَ إمّا أخي الأكبر، وإمّا

أخي الأصغر» فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثّل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردّد الذي تصوّره كلمة «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشكّ، وكلّما أمكن استخدام صيغةٍ من هذا القبيل دلّ ذلك علىٰ وجود علمٍ إجماليٍّ في نفوسنا.

ويطلق علىٰ الحالة الثالثة اسم «الشكّ الابتدائي»، أو «البدوي»، أو «الساذج»، وهو شكّ محض غير ممتزجٍ بأيِّ لونٍ من العلم، ويسمّىٰ بالشكّ الابتدائيّ أو البدوي تمييزاً له عن الشكّ في طرف العلم الإجمالي؛ لأنّ الشكّ في طرف العلم الإجماليّ يوجد نتيجةً للعلم نفسه، فأنت تشكّ في أنّ المسافر هل هو أخوك الأكبر، أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما ـ لا علىٰ التعيين ـ قد سافر حتماً، وأمّا الشكّ في الحالة الثالثة فيوجد بصورةٍ ابتدائية دون علمٍ مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجماليّ بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائيّ غير مقترنٍ بالعلم الإجمالي.

وهذه الأمثلة كلّها من الشبهة الحكمية، ونفس الأمثلة يمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعية، فتكون: تارةً عالماً تفصيلاً بوقوع قطرة دمٍ في هذا الإناء، وأُخرىٰ عالماً إجمالاً بوقوعها في أحد إناءين، وثالثةً شاكّاً في أصل وقوعها شكّاً بدوياً.

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلّبت القاعدة العملية الأساسية كنّا نتحدّث عن الحالة الثالثة، أي حالة الشكّ البدويّ الذي لم يقترن بالعلم الإجمالي.

والآن ندرس حالة الشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، أي الشكّ في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة، وهذا يعني أنّنا درسنا الشكّ بصورته الساذجة،

وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشكّ البدويّ، أوْ لا؟

منجّزية العلم الإجمالي:

وعلىٰ ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجماليّ إلىٰ علمٍ بأحد الأمرين، وشكٍّ في هذا، وشكٍّ في ذاك.

ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاة الظهر، أو صلاة الجمعة»، ونشكّ في وجوب الظهر كما نشكّ في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين بوصفه علماً تشمله قاعدة حجّية القطع التي درسناها في بحثٍ سابق[1]، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معـاً: الظهر والجمعة؛ لأنّنا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجّة عقلاً في جميع الأحوال، سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.

ويؤمن الرأي الأُصوليّ السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجّية للعلم بأحد الأمرين فحسب، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجّية منه أيضاً واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجّية من العلم التفصيليّ ويرخّص في مخالفته، وفقاً لما تقدم في بحث القطع[2] من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وأمّا كلّ واحدٍ من طرفي العلم الإجمالي ـ أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده ـ فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً.

---

(١) تحت عنوان: العنصر المشترك بين النوعين.

(٢) تحت عنوان: العنصر المشترك بين النوعين.

وقد يبدو لأوّل وهلةٍ أنّ بالإمكان أن تشمله القاعدة العملية الثانوية، أي أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوكة؛ لأنّ كلّاً من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكنّ الرأي السائد في علم الأُصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي، بدليل أنّ شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّي إلىٰ براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع حجّية القطع بوجوب أحد الأمرين؛ لأنّ حجّية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين علىٰ أقلّ تقدير، فلو حكم الشارع بالبراءة في كلٍّ من الطرفين لكان معنىٰ ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدم.

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدِّ إلىٰ الترخيص في ترك الأمرين معاً لكنّه غير ممكنٍ أيضاً؛ لأنّنا نتساءل حينئذٍ: أيّ الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجِّحه علىٰ الآخر؟ وسوف نجد أنّا لا نملك مبرِّراً لترجيح أيٍّ من الطرفين علىٰ الآخر؛ لأنّ صلة القاعدة بهما واحدة.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية «أصالة البراءة» لأيّ واحدٍ من الطرفين، ويعني هذا: أنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزةً عن شموله.

وعلىٰ هذا الأساس ندرك الفرق بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، فالأوّل يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصالة البراءة، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأوّلية وهي أصالة الاحتياط.

وفي ضوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الإجماليّ هو الإتيان بكلا الطرفين، أي الظهر والجمعة في المثال السابق؛ لأنّ كلّاً منهما داخل في

نطاق أصالة الاحتياط.

ويطلق في علم الأُصول علىٰ الإتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقة القطعية»؛ لأنّ المكلّف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنّه وافق تكليف المولىٰ، كما يطلق علىٰ ترك الطرفين معاً اسم «المخالفة القطعية».

وأمّا الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقة الاحتمالية» و «المخالفة الاحتمالية»؛ لأنّ المكلّف في هذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولىٰ، ويحتمل أنّه خالفه.

انحلال العلم الإجمالي:

إذا وجدتَ كأسين من ماءٍ قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما نجساً فقط، ولكنّك تعلم علىٰ أيّ حالٍ بأنّهما ليسا طاهرين معاً، فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسة أحد الكأسين لا علىٰ سبيل التعيين، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أنِ اكتشفت نجاسةً في أحد الكأسين وعلمت أنّ هذا الكأس المعيّن نجس، فسوف يزول علمك الإجماليّ بسبب هذا العلم التفصيلي؛ لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيّن لا تعلم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لا علىٰ سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصيلياً وتشكّ في نجاسة الآخر، لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبّر عن العلم الإجماليّ «إمّا وإمّا»، فلا يمكنك أن تقول: «إمّا هذا نجس أو ذاك»، بل هذا نجس جزماً، وذاك لا تدري بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك في العرف الأُصوليّ بـ«انحلال العلم الإجماليّ إلىٰ العلم التفصيليّ بأحد الطرفين والشكّ البدويّ في الآخر»؛ لأنّ نجاسة ذلك الكأس المعيّن أصبحت معلومةً بالتفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكةً شكّاً ابتدائياً بعد أن

زال العلم الإجمالي، فيأخذ العلم التفصيليّ مفعوله من الحجّية، وتجري بالنسبة إلىٰ الشكّ الابتدائيّ أصالة البراءة، أي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشكّ الابتدائي.

موارد التردّد:

عرفنا أنّ الشكّ إذا كان بدوياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجماليّ حكمت فيه القاعدة العملية الأوّلية.

وقد يخفىٰ أحياناً نوع الشكّ فلا يعلم أهو من الشكّ الابتدائي، أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي ـ أو الناتج عنه بتعبيرٍ آخر ـ ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الأُصوليّون.

وهي : أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعمليةٍ مركّبةٍ من أجزاءٍ كالصلاة، ونعلم باشتمال العملية علىٰ تسعة أجزاءٍ معيّنةٍ ونشكّ في اشتمالها علىٰ جزءٍ عاشرٍ ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملي، فيتساءل : هل يجب الاحتياط علىٰ المكلّف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب، لكي يكون مؤدّياً للواجب علىٰ كلّ تقدير، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللأُصوليّين جوابان مختلفان علىٰ هذا السؤال يمثّل كلّ منهما اتّجاهاً في تفسير الموقف.

فأحد الاتّجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقاً للقاعدة العملية الأوّلية؛ لأنّ الشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجماليّ هو علم المكلّف بأنّ الشارع أوجب مركّباً مّا، ولا يدري أهو المركّب من تسعةٍ، أو المركّب من عشرة، أي من تلك التسعة بإضافة واحد؟

والاتّجاه الآخر يطبّق علىٰ الشكّ في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية بوصفه شكّاً ابتدائياً غير مقترنٍ بالعلم الإجمالي؛ لأنّ ذلك العلم الإجماليّ الذي يزعمه أصحاب الاتّجاه الأوّل منحلّ بعلمٍ تفصيلي، وهو علم المكلّف بوجوب التسعة علىٰ أيّ حال؛ لأنّها واجبة، سواء كان معها جزء عاشر أوْ لا، فهذا العلم التفصيليّ يؤديّ إلىٰ انحلال ذلك العلم الإجمالي، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الإجمالي، فلا يمكن القول بأنّا نعلم: إمّا بوجوب التسعة، أو بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة علىٰ أيِّ حالٍ ونشكّ في وجوب العاشر.

وهكذا يصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاًابتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي، فتجري البراءة.

والصحيح: هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب، كما ذكرناه.

ـ ٤ ـ

الاستصحـاب

علىٰ ضوء ما سبق نعرف أنّ أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة، وهو ما يطلق عليه الأُصوليون اسم «الاستصحاب».

ومعنىٰ الاستصحاب: حكم الشارع علىٰ المكلّف بالالتزام عملياً بكلّ شيءٍ كان علىٰ يقينٍ منه ثمّ شكّ في بقائه.

ومثاله: أنّا علىٰ يقينٍ من أنّ الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجِّس نشكّ في بقاء طهارته؛ لأنّنا لا نعلم أنّ الماء هل يتنجّس بإصابة المتنجِّس له، أوْ لا؟

والاستصحاب يحكم علىٰ المكلّف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان علىٰ يقينٍ بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدم. ومعنىٰ الالتزام عملياً بالحالة السابقة: ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة نتصرّف فعلاً كما إذا كانت الطهارة باقية، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً، وهكذا.

والدليل علىٰ الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين [أبداً][1] بالشكّ»[2].

---

(١) أثبتنا هذه الكلمة طبقاً لما في المصدر.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

ونستخلص من ذلك: أنّ كلّ حالةٍ من الشكّ البدويّ يتوفّر فيها القطع بشيءٍ أوّلاً والشكّ في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب.

الحالة السابقة المتيقّنة:

عرفنا أنّ وجود حالةٍ سابقةٍ متيقّنةٍ شرط أساسيّ لجريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكماً عامّاً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعيّ؛ ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدىٰ امتداده في عالمه التشريعي، فتكون الشبهة حكمية، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم، كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجِّس له، ويسمّىٰ بـ«الاستصحاب الحكمي».

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكوينيّ نعلم بوجوده سابقاً، ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي، فتكون الشبهة موضوعيةً ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله: استصحاب عدالة الإمام الذي يشكّ في طروء فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشكّ في طروء المطهِّر عليه، ويسمّىٰ بـ«الاستصحاب الموضوعي»؛ لأنّه استصحاب موضوعٍ لحكمٍ شرعي، وهو جواز الائتمام في الأوّل، وعدم جواز الصلاة في الثاني.

ويوجد في علم الأُصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصّه بالشبهة الموضوعية، ولا شكّ في أنّ الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هو المتيقّن من دليله؛ لأنّ صحيحة زرارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمّن شبهةً موضوعيةً و هي الشك في طروء النوم الناقض، و لكنّ هذا لايمنع عن التمسّك بإطلاق كلام الإمام في قوله: «و لا ينقض اليقين [أبداً] بالشكّ» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات، فعلىٰ مدّعي الاختصاص أن

يبرز قرينةً علىٰ تقييد هذا الإطلاق.

الشكّ في البقاء:

والشكّ في البقاء هو الشرط الأساسيّ الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسّم الأُصوليّون الشكّ في البقاء إلىٰ قسمين تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشكّ في بقائها؛ لأنّ الحالة السابقة قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد زمانياً، وإنّما نشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عاملٍ خارجيٍّ أدّىٰ إلىٰ ارتفاعها.

ومثال ذلك: طهارة الماء، فإنّ طهارة الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي، وإنّما نشكّ في بقائها لدخول عاملٍ خارجيٍّ في الموقف، وهو إصابة المتنجّس للماء.

وكذلك نجاسة الثوب، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقىٰ نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجيّ وهو الغسل، ويسمّىٰ الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«الشكّ في الرافع».

وقد تكون الحالة السابقة غير قادرةٍ علىٰ الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقتٍ معيّنٍ ونشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عاملٍ خارجيٍّ في الموقف.

ومثاله: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار، فإنّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدَّ زمانياً، فالشكّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عاملٍ خارجي، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته علىٰ البقاء. ويسمّىٰ الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«الشكّ في المقتضي»؛ لأنّ الشكّ في مدىٰ اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الأُصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحالة السابقة من نوع الشكّ في المقتضي، ويخصّه بحالات الشكّ في الرافع[١]. والصحيح: عدم الاختصاص تمسّكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

وحدة الموضوع في الاستصحاب:

ويتّفق الأُصوليّون علىٰ أنّ من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويعنون بذلك أن يكون الشكّ منصبّاً علىٰ نفس الحالة التي كنّا علىٰ يقينٍ بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقَّن متغايرين.

مثلاً: إذا كنّا علىٰ يقينٍ بنجاسة الماء؛ ثمّ صار بخاراً وشككنا في نجاسة هذا البخار لم يجرِ هذا الاستصحاب؛ لأنّ ما كنّا علىٰ يقينٍ بنجاسته هو الماءُ، وما نشكّ فعلاً في نجاسته هو البخار؛ والبخار غير الماء فلم يكن مصبّ اليقين والشكّ واحداً.

---

(١) ذهب الى ذلك الشيخ الأنصاري (فرائد الاصول ٣: ٥١) والميرزا النائيني (أجود التقريرات ٢: ٣٧٨).

تعارض الأدلّة

- ١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة .
- ٢ ـ التعارض بين الاصول .
- ٣ ـ التعارض بين النوعين .

عرفنا في ما سبق أنّ الأدلّة علىٰ قسمين، وهما: الأدلّة المحرزة، والأُصول العملية، ومن هنا يقع البحث: تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة، وأُخرىٰ في التعارض بين أصلين عمليَّين، وثالثةً في التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عملي، فالكلام في ثلاث نقاطٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالىٰ.

١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما، وهو علىٰ أقسام:

منها: أن يحصل في نطاق الدليل الشرعيّ اللفظيّ بين كلامين صادرين من المعصوم.

ومنها: أن يحصل بين دليلٍ شرعيٍّ لفظيٍّ ودليلٍ عقلي.

ومنها: أن يحصل بين دليلين عقليَّين.

حالة التعارض بين دليلين لفظيَّين:

في حالة التعارض بين دليلين لفظيّين توجد قواعد، نستعرض في ما يلي عدداً منها:

١ ـ من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كلّ منهما بصورةٍ قطعيةٍ عن نوعٍ من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدّي إلىٰ وقوع المعصوم في التناقض،

وهو مستحيل.

٢ ـ قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصّاً صريحاً وقطعياً، ويدلّ الآخر بظهوره علىٰ ما ينافي المعنىٰ الصريح لذلك الكلام.

ومثاله: أن يقول الشارع في حديثٍ مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه»، ويقول في حديثٍ آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم»، فالكلام الأوّل دالّ بصراحةٍ علىٰ إباحة الارتماس للصائم، والكلام الثاني يشتمل علىٰ صيغة نهي، وهي تدلّ بظهورها علىٰ الحرمة؛ لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلىٰ صيغة النهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ التعارض بين صراحة النصّ الأوّل في الإباحة وظهور النصّ الثاني في الحرمة؛ لأنّ الإباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي؛ لأنّه يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم الشرعي، فنفسّر الكلام الآخر علىٰ ضوئه ونحمل صيغة النهي فيه علىٰ الكراهة؛ لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعيّ الدالّ علىٰ الإباحة.

وعلىٰ هذا الأساس يتّبع الفقيه في استنباطه قاعدةً عامّة، وهي: الأخذ بدليل الإباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدلّ علىٰ الحرمة أو الوجوب بصيغة نهيٍ أو أمر؛ لأنّ الصيغة ليست صريحة، ودليل الإباحة والرخصة صريح غالباً.

٣ ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيقَ نطاقاً وأخصَّ دائرةً من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله: أن يقال في نصٍّ: «الربا حرام»، ويقال في نصٍّ آخر: «الربا بين الوالد وولده مباح»، فالحرمة التي يدلّ عليها النصّ الأوّل موضوعها عامّ؛ لأنّها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربويّ مع أيّ شخص، والإباحة في النصّ الثاني موضوعها خاصّ؛ لأنّها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّة، وفي هذه الحالة نقدّم النصّ الثاني علىٰ الأوّل؛ لأنّه يعتبر بوصفه أخصَّ موضوعاً من الأوّل قرينةً عليه، بدليل أنّ المتكلِّم لو

أوصَل كلامه الثاني بكلامه الأوّل فقال: «الربا في التعامل مع أيّ شخصٍ حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده» لأبطل الخاصّ مفعول العامّ وظهوره في العموم.

وقد عرفنا سابقاً[1] أنّ القرينة تُقدَّم علىٰ ذي القرينة، سواء كانت متّصلةً أو منفصلة.

ويسمّىٰ تقديم الخاصّ علىٰ العامّ «تخصيصاً» للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداةٍ من أدوات العموم، و «تقييداً» له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد. ويسمّىٰ الخاصّ في الحالة الأُولىٰ «مخصِّصاً» وفي الحالة الثانية «مقيِّداً».

وعلىٰ هذا الأساس يتّبع الفقيه في الاستنباط قاعدةً عامة، وهي: الأخذ بالمخصِّص والمقيِّد وتقديمها علىٰ العامّ والمطلق. إلّا أنّ العام والمطلق يظلّ حجّةً في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد، إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلّا بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوىٰ علىٰ الخلاف، لا أكثر.

٤ ـ وقد يكون أحد الكلامين دالّاً علىٰ ثبوت حكمٍ لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالةٍ معيّنةٍ بنفي ذلك الموضوع.

ومثاله: أن يقال في كلامٍ: «يجب الحجّ علىٰ المستطيع»، ويقال في كلامٍ آخر: «المَدِين ليس مستطيعاً»، فالكلام الأوّل يوجب الحجّ علىٰ موضوعٍ محدّدٍ وهو المستطيع، والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المَدِين، فيؤخذ بالثاني ويسمّىٰ «حاكماً»، ويسمّىٰ الدليل الأوّل «محكوماً».

وتسمّىٰ القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين علىٰ الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بـ«قواعد الجمع العرفي».

٥ ـ إذا لم يوجد في النصّين المتعارضين كلام صريح قطعي، ولا ما يصلح أن

---

(١) في بحث حجّية الظهور، تحت عنوان: القرينة المتّصلة والمنفصلة.

يكون قرينةً علىٰ تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيِّداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأيٍّ واحدٍ من الدليلين المتعارضين؛ لأنّهما علىٰ مستوىً واحدٍ ولا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر.

حالات التعارض الأُخرىٰ:

وحالات التعارض بين دليلٍ لفظيٍّ ودليلٍ من نوعٍ آخر، أو دليلين من غير الأدلّة اللفظية لها قواعد أيضاً نشير إليها ضمن النقاط التالية:

١ ـ الدليل اللفظيّ القطعيّ لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي؛ لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدّىٰ ذلك إلىٰ تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته، وهو مستحيل.

ولهذا يقول علماء الشريعة: إنّ من المستحيل أن يوجَد أيّ تعارضٍ بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلّة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنّة، فإنّها جميعاً تتّفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.

٢ ـ إذا وجد تعارض بين دليلٍ لفظيٍّ ودليلٍ آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدّمنا الدليل اللفظي؛ لأنّه حجّة، وأمّا الدليل غير اللفظيّ فهو ليس حجّةً ما دام لا يؤدّي إلىٰ القطع.

٣ ـ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً قُدِّم العقليّ علىٰ اللفظي؛ لأنّ العقليّ يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم الشرعي، وأمّا الدليل اللفظيّ غير الصريح فهو إنّما يدلّ بالظهور، والظهور إنّما يكون حجّةً بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه، ونحن هنا علىٰ ضوء الدليل العقليّ القطعيّ نعلم بأنّ الدليل اللفظيّ لم يَرِدِ

المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور.

٤ ـ إذا تعارض دليلان من غير الأدلّة اللفظية فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلىٰ التناقض، وإنّما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.

٢ ـ التعارض بين الأُصول

وأمّا التعارض بين الأُصول فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب، ومثالها: أنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّىٰ غروب الشمس، ونشكّ في بقاء الوجوب بعد الغروب إلىٰ غياب الحمرة، ففي هذه الحالة تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أوّلاً، والشك في بقائه ثانياً، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحيةٍ أُخرىٰ نلاحظ أنّ الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة؛ لأنّها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنةٍ بالعلم الإجمالي، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً، فبأيّ الأصلين نأخذ؟

والجواب: أنّا نأخذ بالاستصحاب ونقدِّمه علىٰ أصل البراءة، وهذا متّفق عليه بين الأُصوليّين، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك: أنّ دليل الاستصحاب حاكم علىٰ دليل أصل البراءة؛ لأنّ دليل أصل البراءة هو النصّ النبويّ القائل: «رفع ما لا يعلمون»[1]، وموضوعه كلّ ما لا يعلم، ودليل الاستصحاب هو النصّ

---

(١) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

القائل: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[١]، وبالتدقيق في النصّين نلاحظ أنّ دليل الاستصحاب يلغي الشكّ، ويفترض كأنّ اليقين باقٍ علىٰ حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.

ففي مثال وجوب الصوم لا يمكن أن نستند إلىٰ أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً؛ لأنّ الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً علىٰ دليل البراءة؛ لأنّه ينفي موضوع البراءة.

٣ ـ التعارض بين النوعين

ونصل الآن إلىٰ فرضية التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عملي كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أنّ الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصوّرٍ عقلاً بينه وبين الأصل؛ لأنّ الدليل القطعيّ علىٰ الوجوب ـ مثلاً ـ يؤدّي إلىٰ العلم بالحكم الشرعي، ومع العلم بالحكم الشرعيّ لا مجال للاستناد إلىٰ أيّ قاعدةٍ عملية؛ لأنّ القواعد العملية إنّما تجري في ظرف الشكّ، إذ قد عرفنا سابقاً أنّ أصل البراءة موضوعه كلّ ما لا يعلم، والاستصحاب موضوعه أن نشكّ في بقاء ما كنّا علىٰ يقينٍ منه، فإذا كان الدليل قطعيّاً لم يبقَ موضوع هذه الأُصول والقواعد العملية.

وإنّما يمكن افتراض لونٍ من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً، كما إذا دلّ خبر الثقة علىٰ الوجوب أو الحرمة ـ وخبر الثقة كما مرَّ بنا[٢] دليل

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٨، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

(٢) في بحث الدليل الشرعي اللفظي، تحت عنوان: إثبات الصدور.

ظنّيّ حكم الشارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلاً ـ وكان أصل البراءة من ناحيةٍ أُخرىٰ يوسِّع ويرخِّص.

ومثاله: خبر الثقة الدالّ علىٰ حرمة الارتماس علىٰ الصائم، فإنّ هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنّي، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلومٍ نجد أنّ دليل البراءة ـ رفع ما لا يعلمون ـ يشملها، فهل يحدّد الفقيه في هذه الحالة موقفه علىٰ أساس الدليل الظنّيّ المعتبر، أو علىٰ أساس الأصل العملي؟

ويسمّي الأُصوليون الدليل الظنّيّ بالأمارة، ويطلقون علىٰ هذه الحالة اسم «التعارض بين الأمارات والأُصول».

ولا شكّ في هذه الحالة لدىٰ علماء الأُصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّة الظنّية المعتبرة علىٰ أصل البراءة ونحوه من الأُصول العملية؛ لأنّ الدليل الظنّيّ الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي، فكما أنّ الدليل القطعيّ ينفي موضوع الأصل ولا يبقي مجالاً لأيّ قاعدةٍ عملية فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلاً، ولهذا يقال عادةً: «إنّ الأمارة حاكمة علىٰ الأُصول العملية».

دروس في علم الأُصول

الحلقة الثانية

كتاب دراسيّ في علم أُصول الفقه أُعدّ
لطلبة المرحلة الثانية من دراسة هذا العلم

التمهيـــد

- تعريف علم الأُصول .
- موضوع علم الأُصول وفائدته .
- الحكم الشرعيّ وتقسيمه .
- تنويع البحوث الأُصولية .
- حجّيّة القطع وأحكامه .

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف علم الأُصول

يُعرَّف علم الأُصول عادةً بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»[1].

وتوضيح ذلك: أنّ الفقيه في استنباطه ـ مثلاً ـ للحكم بوجوب ردّ التحيّة من قوله تعالىٰ: ﴿ وإذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأحسَنَ مِنْهَا أوْ رُدُّوهَا ﴾[2] يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجّيّة الظهور. فهاتان قاعدتان ممهّدتان لاستنباط الحكم الشرعيّ بوجوب ردّ التحيّة.

وقد يلاحظ علىٰ التعريف: أنّ تقييد القاعدة بوصف التمهيد يعني أنّها تكتسب أُصوليّتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط، مع أنّنا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعيّ الذي بموجبه يدوّن علماء الأُصول في علمهم هذه المسألة دون تلك، ولهذا قد تحذف كلمة «التمهيد» ويقال: «إنّه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

---

(١) القوانين ١: ٥.

(٢) النساء: ٨٦.

ولكن يبقىٰ هناك اعتراض أهمّ، وهو: أنّه لا يحقّق الضابط المطلوب؛ لأنّ مسائل اللغة كظهور كلمة «الصعيد» تقع في طريق الاستنباط أيضاً، ولهذا كان الأولىٰ تعريف علم الأُصول بأنّه: العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

ونقصد بالاشتراك: صلاحيّة العنصر للدخول في استنباط حكم أيِّ موردٍ من الموارد التي يتصدّىٰ الفقيه لاستنباط حكمها، مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب فإنّه قابل لِأنْ يُستنبَط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم، وهكذا.

وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة «الصعيد» عن علم الأُصول؛ لأنّها عنصر خاصّ لا يصلح للدخول في استنباط حكمٍ غير متعلّقٍ بمادة الصعيد.

موضوع علمِ الأُصول وفائدته

موضوع علم الأُصول :

يذكر لكلِّ علمٍ موضوع عادة، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، وينصبّ البحث في المسائل علىٰ أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، كالكلمة العربيّة بالنسبة إلىٰ علم النحو مثلاً.

وعلىٰ هذا الأساس حاول علماءُ الأُصول تحديد موضوعٍ لعلم الأُصول، فذكر المتقدِّمون منهم : أنّ موضوعه هو الأدلّة الأربعة : الكتاب والسنّة والإجماع والعقل[١].

واعترض علىٰ ذلك : بأنّ الأدلّة الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً، فمسائل الاستلزامات ـ مثلاً ـ موضوعها الحكم، إذ يقال مثلاً : إنّ الحكم بالوجوب علىٰ شيءٍ هل يستلزم تحريم ضدّه، أوْ لا؟ ومسائل حجّية الأمارات الظنّية كثيراً ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجّيّته شيئاً خارجاً عن الأدلّة الأربعة، كالشهرة، وخبر الواحد، ومسائل الأُصول العمليّة موضوعها الشكّ في التكليف علىٰ أنحائه، وهو أجنبيّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جملة من الأُصوليّين[٢] : أنّ علم الأُصول ليس له موضوع واحد، وليس من الضروريّ أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله.

---

(١) القوانين ١ : ٩ ومناهج الأحكام والاصول : ٣.

(٢) نهاية الأفكار ١ : ١٠ ودرر الفوائد : ٣٣ ـ ٣٤.

غير أنّ بالإمكان توجيه ما قيل أوّلاً من كون الأدلّة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة بأن نقول: إنّ موضوع علم الأُصول هو كلّ ما يترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ والاستدلال عليه، والبحث في كلّ مسألةٍ أُصوليّةٍ إنّما يتناول شيئاً ممّا يترقّب أن يكون كذلك، ويتّجه إلىٰ تحقيق دليليّته والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً، فالبحث في حجّية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليليّتها، والبحث في أنّ الحكم بالوجوب علىٰ شيءٍ هل يستلزم تحريم ضدّه؟ بحث في دليليّة الحكم بوجوب شيءٍ علىٰ حرمة الضدّ، ومسائل الأُصول العمليّة يبحث فيها عن دليليّة الشكّ وعدم البيان علىٰ المعذّريّة، وهكذا. فصحّ أنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهيّ، والبحث الأُصوليّ يدور دائماً حول دليليّتها.

فائدة علم الأُصول:

اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأُصول فائدةً كبيرةً للاستدلال الفقهيّ؛ وذلك أنّ الفقيه في كلّ مسألةٍ فقهيّةٍ يعتمد علىٰ نمطين من المقدّمات في استدلاله الفقهيّ:

أحدهما: عناصر خاصّة بتلك المسألة، من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارضٍ لها، ونحو ذلك.

والآخر: عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال علىٰ حكم تلك المسألة، وفي الاستدلال علىٰ حكم مسائل أُخرىٰ كثيرةٍ في مختلف أبواب الفقه، من قبيل: أنّ خبر الواحد الثقة حجّة، وأنّ ظهور الكلام حجّة.

والنمط الأوّل من المقدّمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة؛ لأنّ ذلك النمط من المقدّمات مرتبط بها خاصّة.

وأمّا النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألةٍ دون أُخرىٰ أُنيط ببحثٍ

آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة وتلك، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبّر عنه علم الأُصول، وبقدر ما اتّسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهيّ إلىٰ العناصر المشتركة اتّسع علم الأُصول وازداد أهميّةً، وبذلك صحّ القول: بأنّ دور علم الأُصول بالنسبة إلىٰ الاستدلال الفقهيّ يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلىٰ الاستدلال بوجهٍ عامّ، حيث إنّ علم المنطق يزوّد الاستدلال بوجهٍ عامٍّ بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ ببابٍ من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأُصول يزوّد الاستدلال الفقهيّ خاصّةً بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ ببابٍ من أبواب الفقه دون باب.

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

الحكم الشرعيّ : هو التشريع الصادر من الله تعالىٰ لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه، وهو علىٰ قسمين :

أحدهما : الأحكام التكليفيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر.

والآخر : الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عمليّ مباشر، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكمٍ تكليفي، كالزوجيّة التي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفي :

ونحن إذا حلّلنا عمليّة الحكم التكليفيّ كالوجوب ـ كما يمارسها أيّ مولىً في حياتنا الاعتياديّة ـ نجد أنّها تنقسم إلىٰ مرحلتين : إحداهما مرحلة الثبوت للحكم، والأُخرىٰ مرحلة الإثبات والإبراز، فالمولىٰ في مرحلة الثبوت يحدِّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة، وهي ما يسمّىٰ بالملاك، حتىٰ إذا أدرك وجود مصلحةٍ بدرجةٍ معيّنةٍ فيه تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجةٍ تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولىٰ إرادته صياغةً جعليّةً من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل علىٰ ذمّة المكلّف.

فهناك إذن في مرحلة الثبوت : «ملاك» و «إرادة» و «اعتبار». وليس الاعتبار عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميٍّ وصياغيٍّ اعتاده المشرِّعون والعقلاء، وقد سار الشارع علىٰ طريقتهم في ذلك.

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة أو بعنصرَيها الأوّلين علىٰ أقلّ

تقديرٍ تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلة التي يُبرِز فيها المولىٰ ـ بجملةٍ إنشائيّةٍ أو خبريّةٍ ـ مرحلة الثبوت بدافعٍ من الملاك والإرادة، وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرةً، كما إذا قال: «أُريد منكم كذا»، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما إذا قال: ﴿ لِلّهِ عَلَىٰ النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً ﴾[1].

وإذا تمّ هذا الإبراز من المولىٰ أصبح من حقّه علىٰ العبد قضاءً لحقّ مولويّته الإتيان بالفعل، وانتزع العقل عن إبراز المولىٰ لإرادته الصادر منه بقصد التوصّل إلىٰ مراده عناوين متعدّدةً، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

وكثيراً ما يُطلق علىٰ الملاك والإرادة ـ وهما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت ـ اسم «مبادئ الحكم»، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت – أي الاعتبار – والملاك والإرادة مبادئ له، وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّىٰ المولىٰ لإبرازهما بقصد التوصّل إلىٰ مراده، سواء أنشأ اعتباراً أوْ لا.

ولكلّ واحدٍ من الأحكام التكليفيّة الخمسة مبادئ تتّفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجةً عاليةً تأبىٰ عن الترخيص في المخالفة. ومبادئ الحرمة هي المبغوضيّة الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلىٰ الدرجة نفسها. والاستحباب والكراهة يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنّها أضعف درجةً بنحوٍ يسمح المولىٰ معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأمّا الإباحة فهي بمعنيين:

---

(١) آل عمران: ٣.

أحدهما : الإباحة بالمعنىٰ الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّة، و هي تعبّر عن مساواة الفعل و الترك في نظر المولىٰ.

والآخر :الإباحة بالمعنى الأعمّ،وقد يطلق عليها اسم «الترخيص» في مقابل الوجوب و الحرمة، فتشمل المستحبّات و المكروهات مضافاً إلىٰ المباحات بالمعنىٰ الأخصّ؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

و الإباحة قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاكٍ يدعو إلىٰ الالزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاكٍ في أن يكون المكلّف مطلق العنان، وملاكها علىٰ الأوّل لا اقتضائيّ، و علىٰ الثاني اقتضائيّ.

التضادّ بين الأحكام التكليفية :

و حين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا نجد أنّ بينها تنافياً و تضاداً يؤدّي إلىٰ استحالة اجتماع نوعين منها في فعلٍ واحد، ومردّ هذا التنافي إلىٰ التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، و أمّا علىٰ مستوىٰ الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك و الإرادة.

وكذلك أيضاً لا يمكن أن يجتمع في فعلٍ واحدٍ فردانِ من نوعٍ واحد، فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين؛ لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين علىٰ مرادٍ واحد، وهو من قبيل اجتماع المثلين؛ لأنّ الإرادة لا تتكرّر علىٰ شيءٍ واحد، وإنّما تقوىٰ وتشتدّ، والمحذور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ، لا بلحاظ الاعتبار نفسه.

شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة :

ولمّا كان الله تعالىٰ عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيّة فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرِّع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتّىٰ جوانب الحياة، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[١]، وخلاصتها : أنّ الواقعة لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري :

ينقسم الحكم الشرعيّ إلىٰ واقعيٍّ وظاهري، فالحكم الواقعيّ هو : كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبق، والحكم الظاهريّ هو : كلّ حكمٍ افترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيٍّ مسبق، من قبيل أصالة الحلّ في قوله : «كلّ شيءٍ لكَ حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام»[٢]، وسائر الأُصول العمليّة الأُخرىٰ، ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل علىٰ وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الأمارات الأُخرىٰ.

وعلىٰ هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّة بأنّها متأخّرة رتبةً عن الأحكام الواقعيّة؛ لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٥٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٨، وقد جاء فيه : ما من حادثةٍ إلّا ولله فيها حكم، وفي الكافي أيضاً ما يستفاد منه هذا المضمون، راجع ١ : ٥٩.

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

الواقعيّ، و لولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة لمَا كانت هناك أحكام ظاهريّة.

الأمارات والأُصول:

والأحكام الظاهريّة تصنّف عادةً إلىٰ قسمين:

أحدهما: الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليلٍ ظنيٍّ معيّنٍ علىٰ نحوٍ يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التامّ لجعله، كالحكم الظاهريّ بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل علىٰ طبقه، سواء كان ذلك الدليل الظنّيّ مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً، أو غالباً وفي حالاتٍ كثيرة، وفي هذه الحالة يسمّىٰ ذلك الدليل بـ«الأمارة»، ويسمّىٰ الحكم الظاهريّ بـ«الحجّيّة»، فيقال: إنّ الشارع جعل الحجّيّة للأمارة.

والقسم الآخر: الحكم الظاهريّ الذي أُخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، سواء لم يؤخذ أيّ كشفٍ معيّنٍ بعين الاعتبار في مقام جعله، أو أُخذ ولكن لا بنحوٍ يكون هو الملاك التامّ، بل منضمّاً إلىٰ نوع الحكم المشكوك.

ومثال الحالة الأُولىٰ: أصالة الحلّ، فإنّ الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردّداً بين الحرمة والإباحة ولم يلحظ فيها وجود كشفٍ معيّنٍ عن الحلّيّة.

ومثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ، فإنّ التعبّد في هذه القاعدة بصحّة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشفٍ معيّنٍ عن الصحّة، و هو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان، ولكنّ هذا الكاشف ليس هو كلّ الملاك، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعملٍ تمّ الفراغ عنه، ولهذا لا يتعبّدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

وتسمّىٰ الأحكام الظاهريّة في هذا القسم بـ«الأُصول العمليّة»، ويطلق علىٰ الأُصول العمليّة في الحالة الأُولىٰ اسم «الأُصول العمليّة غير المحرزة»، وعليها في

الحالة الثانية اسم «الأُصول العمليّة المحرزة»، وقد يعبّر عنها بـ«الأُصول العمليّة التنزيليّة».

اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهري:

وبناءً علىٰ ما تقدّم يمكن أن يجتمع في واقعةٍ واحدةٍ حكمان: أحدهما واقعيّ، والآخر ظاهريّ.

مثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجباً واقعاً، وقامت الأمارة علىٰ إباحته، فحكم الشارع بحجّيّة الأمارة وبأنّ الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيّان علىٰ واقعةٍ واحدة، أحدهما واقعيّ وهو الوجوب، والآخر ظاهريّ وهو الإباحة، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيّة والآخر من سنخ الأحكام الظاهريّة فلا محذور في اجتماعهما، وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعةٍ واحدةٍ وجوب واقعيّ وإباحة واقعيّة.

القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة للأحكام:

الحكم الشرعيّ: تارةً يجعل علىٰ نحو القضيّة الخارجيّة، وأُخرىٰ يجعل علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة.

وتوضيح ذلك: أنّ المولىٰ المشرِّع تارةً يشير إلىٰ الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً، فيقول: «أكرمهم»، وأُخرىٰ يفترض وجود العالم ويحكم بوجوب إكرامه ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً، فيقول: «إذا وجد عالم فأكرمه». والحكم في الحالة الأُولىٰ مجعول علىٰ نحو القضيّة الخارجيّة، وفي الحالة الثانية مجعول علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، و ما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم

الموضـوع للقضيّـة الحقيقيّـة.

والفارق النظري بين القضيّتين: أنّنا بموجب القضيّة الحقيقيّة نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً؛ لأنّ موضوع هذه القضيّة العالم المفترض، وأيّ فردٍ جديدٍ من العالم يحقّق الافتراض المذكور، ولا نستطيع أن نؤكّد القول نفسه بلحاظ القضيّة الخارجيّة؛ لأنّ المولىٰ في هذه القضيّة أحصىٰ عدداً معيّناً وأمر بإكرامهم، وليس في القضيّة ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

تنويعُ البحث

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعيّ ويستدلّ عليه تارةً: يحصل علىٰ دليلٍ يكشف عن ثبوت الحكم الشرعيّ فيعوّل علىٰ كشفه، وأُخرىٰ: يحصل علىٰ دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها، وهذا ما يكون في الأُصول العمليّة التي هي أدلّة علىٰ الوظيفة العمليّة، وليست أدلّةً علىٰ الواقع.

وعلىٰ هذا الأساس سوف نصنِّف بحوث علم الأُصول إلىٰ نوعين:

أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأوّل، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّةً باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ، ونسمّيها بالأدلّة المحرزة.

والآخر: البحث في الأُصول العمليّة، وهي الأدلّة من القسم الثاني، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّةً علىٰ تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول، ونسمّيها بالأدلّة العمليّة، أو الأُصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّة.

ويمكن القول علىٰ العموم[1]: بأنّ كلّ واقعةٍ يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد الوظيفة العمليّة، فإن توفّر للفقيه الحصول علىٰ دليلٍ محرز أخذ به وترك الأصل العمليّ؛ وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة

---

(١) هذه العبارة: من قوله: «ويمكن القول على العموم» الى قوله: «حيث لا يوجد دليل محرز» مكرّرة بعينها تقريباً فيما سيأتي تحت عنوان: «تحديد المنهج في الأدلّة والاصول».

المحرزة علىٰ الأُصول العمليّة، كما يأتي[١] إن شاء الله تعالىٰ، وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العمليّ، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ، سواء ما استند فيه الفقيه إلىٰ دليلٍ من القسم الأوّل أو إلىٰ دليلٍ من القسم الثاني، وهذا العنصر هو حجّيّة القطع.

ونريد بالقطع: انكشاف قضيّةٍ بدرجةٍ لا يشوبها شكّ، ومعنىٰ حجّيته: كونه منجِّزاً، أي مصحّحاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليفٍ مقطوعٍ به لديه، وكونه معذِّراً، أي نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

وواضح أنّ حجّية القطع بهذا المعنىٰ لا يستغني عنها جميع عمليّات الاستنباط؛ لأنّها إنّما تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم الشرعيّ أو بالموقف العمليّ تجاهه، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثرٍ لابدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّيّة القطع، بل إنّ حجّيّة القطع ممّا يحتاجها الأُصوليّ في الاستدلال علىٰ القواعد الأُصوليّة نفسها؛ لأنّه مهما استُدلّ علىٰ ظهور صيغة «افعل» في الوجوب ـ مثلاً ـ فلن يحصل علىٰ أحسن تقديرٍ إلّا علىٰ القطع بظهورها في ذلك، وهذا لا يفيد إلّا مع افتراض حجّيّة القطع.

كما أنّه بعد افتراض تحديد الأدلّة العامّة والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواء كان التعارض بين دليلٍ من القسم الأوّل ودليلٍ من القسم الثاني، كالتعارض بين الأمارة والأصل، أو بين دليلين من قسمٍ واحد، سواء كانا من نوعٍ واحدٍ، كخبرين لثقتين، أو من نوعين، كالتعارض بين خبر الثقة و ظهور الآية، أو بين أصالة الحلّ والاستصحاب.

---

(١) في موضوع التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العملية، آخر هذا الجزء.

ومن أجل ذلك سنبدأ في ما يلي بحجّيّة القطع، ثمّ نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّة، ثمّ عن القسم الثاني «الأُصول العمليّة»، ونختم بأحكام تعارض الأدلّة إن شاء الله تعالىٰ، ومنه نستمدّ التوفيق.

حجّية القطـع

للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج. وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيّة محركيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء. وللقطع ـ إضافةً إلىٰ الكاشفيّة والمحركية المذكورتين ـ خصوصيّة ثالثة وهي: «الحجّيّة»، بمعنىٰ أنّ القطع بالتكليف ينجِّز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب علىٰ مخالفته.

والخصوصيّة الأُولىٰ والثانية بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأُصولي ـ وهو تنجيز التكليف الشرعيّ علىٰ المكلّف بالقطع به ـ وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصيّة الثالثة.

كما أنّه لا شكّ في أنّ الخصوصيّة الأُولىٰ هي عين حقيقة القطع؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف.

ولا شكّ أيضاً في أنّ الخصوصيّة الثانية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلّقاً للغرض الشخصي، فالعطشان الذي يتعلّق غرض شخصيّ له بالماء حينما يقطع بوجوده في جهةٍ يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة، والمحرّك هنا هو الغرض، والمكمِّل لمحرِّكيّة الغرض هو قطعه بوجود الماء، وبإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة.

وأمّا الخصوصيّة الثالثة وهي حجّيّة القطع ـ أي منجِّزيّته للتكليف بالمعنىٰ المتقدّم ـ فهي شيء ثالث غير مستبطنٍ في الخصوصيّتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقيّة تسليماً ضمنيّاً بالخصوصيّة الثالثة، وليس التسليم

بها مع إنكار الخصوصيّة الثالثة تناقضاً منطقيّاً، فلا بدّ إذن من استئناف نظرٍ خاصٍّ في الخصوصيّة الثالثة.

وفي هذا المجال يقال عادةً: إنّ الحجّيّة لازم ذاتيّ للقطع، كما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار، فالقطع بذاته يستلزم الحجّيّة والمنجّزيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أن تُلغىٰ حجّيّته ومنجّزيّته في حالٍ من الأحوال، حتّىٰ من قبل المولىٰ نفسه؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه، وإنّما الممكن للمولىٰ أن يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أن يفكّك بين القطع والحجّيّة. ويتلخّص هذا الكلام في قضيّتين:

إحداهما: أنّ الحجّيّة والمنجّزيّة ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه.

والأُخرىٰ: أنّها يستحيل أن تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضيّة الأُولىٰ فيمكن أن نتساءل بشأنها: أيّ قطعٍ هذا الذي تكون المنجّزيّة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولىٰ، أو القطع بتكليف أيّ آمر؟

ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل؛ لأنّ غير المولىٰ إذا أمر لا يكون تكليفه منجّزاً علىٰ المأمور ولو قطع به، فالمنجّزيّة إذن تابعة للقطع بتكليف المولىٰ، فنحن إذن نفترض أوّلاً أنّ الآمر مولىٰ، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه، وهنا نتساءل من جديد: ما معنىٰ المولىٰ؟

والجواب: أنّ المولىٰ هو مَن له حقّ الطاعة، أي من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب علىٰ مخالفته، و هذا يعني أنّ الحجّيّة (التي محصّلها ـ كما تقدم ـ حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب علىٰ المخالفة) قد افترضناها مسبقاً بمجرّد افتراض أنّ الآمر مولىٰ، فهي إذن من شؤون كون الآمر مولىٰ، ومستبطنة في نفس افتراض المولويّة، فحينما نقول: إنّ القطع بتكليف المولىٰ حجّة ـ أي يجب امتثاله عقلاً ـ كأنّنا قلنا: إنّ القطع بتكليف مَن يجب امتثاله يجب امتثاله، وهذا تكرار لما هو المفترض، فلا بدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعة والمنجّزيّة المفترضة

في نفس كون الآمر مولىٰ، لنرىٰ مدىٰ ما للمولىٰ من حقّ الطاعة علىٰ المأمور، وهل له حقّ الطاعة في كلّ ما يقطع به من تكاليفه، أو أوسع من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لديه من تكاليفه ولو بالظنّ أو الاحتمال، أو أضيق من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة في بعض ما يقطع به من التكاليف خاصّة ؟

وهكذا يبدو أنّ البحث في حقيقته بحثٌ عن حدود مولويّة المولى، وما نؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة.

فعلىٰ الأوّل تكون المنجّزيّة ثابتةً في حالات القطع خاصّة.

وعلىٰ الثاني تكون ثابتةً في كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال.

وعلىٰ الثالث تكون ثابتةً في بعض حالات القطع.

والذي ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالىٰ له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم يرخّص هو نفسه في عدم التحفّظ، وهذا يعني أنّ المنجّزيّة ليست ثابتةً للقطع بما هو قطع، بل بما هو انكشاف، وأنّ كلّ انكشافٍ منجّز مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم، كلّما كان الانكشاف بدرجةٍ أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشدّ، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبةً أشدّ من التنجّز والإدانة؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

وأمّا القضيّة الثانية ـ وهي أنّ المنجّزيّة لا تنفكّ عن القطع بالتكليف، وليس بإمكان المولى نفسه أن يتدخّل بالترخيص في مخالفة القطع وتجريده من المنجّزيّة ـ فهي صحيحة، ودليلها: أنّ هذا الترخيص إمّا حكم واقعيّ، أو حكم ظاهريّ، والأوّل مستحيل؛ لأنّ التكليف الواقعيّ مقطوع به، فإذا ثبتت أيضاً إباحة واقعيّة لزم اجتماع الضدّين؛ لِمَا تقدّم من التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية.

والثاني مستحيل أيضاً؛ لأنّ الحكم الظاهريّ ـ كما تقدم[1] ـ ما أُخذ في موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع القطع.

وبهذا يظهر أنّ القطع لا يتميّز عن الظنّ والاحتمال في أصل المنجّزيّة، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجّزيّة؛ لأنّ الترخيص في مورده مستحيل كما عرفت، وليس كذلك في حالات الظنّ والاحتمال، فإنّ الترخيص الظاهريّ فيها ممكن؛ لأنّه لا يتطلّب أكثر من فرض الشكّ، والشكّ موجود.

ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، بل ثابتة علىٰ الإطلاق، وإنّ منجّزيّة غيره من الظنّ والاحتمال معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفّظ.

معـذّريّة القطع:

كنّا نتحدّث حتّىٰ الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّيّة القطع «المنجّزيّة»، والآن نشير إلىٰ الجانب الآخر من الحجّيّة وهو «المعذّريّة»، أي كون القطع بعدم التكليف معذّراً للمكلّف علىٰ نحوٍ لو كان مخطئاً في قطعه لمَا صحّت معاقبته علىٰ المخالفة، وهذه المعذّريّة تستند إلىٰ تحقيق حدود مولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة؛ وذلك لأنّ حقّ الطاعة هل موضوعه الذي تفرض طاعته، تكاليف المولىٰ بوجودها في الشريعة بقطع النظر عن قطع المكلّف بها وشكّه فيها، أو قطعه بعدمها، أي أنّها تستتبع حقّ الطاعة في جميع هذه الحالات، أو أنّ موضوع حقّ الطاعة تكاليف المولىٰ المنكشفة للمكلّف ولو بدرجةٍ احتماليّةٍ من الانكشاف؟

فعلىٰ الأوّل لا يكون القطع معذّراً إذا خالف الواقع، وكان التكليف ثابتاً علىٰ

---

(١) مضى تحت عنوان: الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

خلاف ما قطع.

وعلىٰ الثاني يكون القطع معذّراً، إذ لا حقّ طاعةٍ للمولىٰ في حالة عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتماليّاً.

والأوّل من هذين الاحتمالين غير صحيح؛ لأنّ حقّ الطاعة من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبة إلىٰ تكليفٍ يقطع المكلّف بعدمه، إذ لا يمكن للمكلّف أن يتحرّك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك؟!

فيتعيّن الاحتمال الثاني، ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذّراً عنه؛ لأنّه يخرج في هذه الحالة عن دائرة حقّ الطاعة، أي عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

التـجرّي:

إذا قطع المكلّف بوجوبٍ أو تحريمٍ فخالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع اعتبر عاصياً، وأمّا إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمّي متجرّياً، وقد وقع البحث في أنّه هل يُدانُ مثل هذا المكلّف المتجرّي بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصي، أوْ لا؟

ومرّةً أُخرىٰ يجب أن نرجع إلىٰ حقّ الطاعة الذي تمثّله مولويّة المولىٰ لنحدّد موضوعه، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلّف، أو مجرّد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنىٰ أنّ حقّ المولىٰ علىٰ الإنسان هل في أن يطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه،أو في كلّ ما يُتراءىٰ له من تكاليفه،سواءكان هناك تكليف حقّاً أوْ لا؟

فعلىٰ الأوّل لا يكون المكلّف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة، إذ لا تكليف، وعلىٰ الثاني يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولىٰ عقلاً

ورعاية حرمته، ولا شكّ في أنّه من الناحية الاحترامية ورعاية الحرمة لا فرق بين التحدّي الذي يقع من العاصي والتحدّي الذي يقع من المتجرّي، فالمتجرّي إذن يستحقّ العقاب كالعاصي.

العلم الإجمالي:

القطع تارةً يتعلّق بشيءٍ محدّدٍ ويسمّىٰ بالعلم التفصيلي، ومثاله: العلم بوجوب صلاة الفجر، أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعيّن.

وأُخرىٰ يتعلّق بأحد شيئين لا علىٰ وجه التعيين، ويسمّىٰ بالعلم الإجمالي، ومثاله: العلم بوجوب صلاةٍ مّا في ظهر الجمعة هي: إمّا الظهر أوالجمعة دون أن تقدر علىٰ تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيّن.

ونحن إذا حلّلنا العلم الإجماليّ نجد أنّه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين، ومن شكوكٍ واحتمالاتٍ بعدد الأطراف التي يتردّد بينها ذلك الجامع، ففي المثال الأوّل يوجد عندنا علم بوجوب صلاةٍ مّا، وعندنا احتمالان: لوجوب صلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجمعة خاصّة.

ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجّز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرفٍ منجّز أيضاً، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشافٍ منجّز مهما كانت درجته، ولكنّ منجّزيّة القطع ـ علىٰ ما عرفت ـ غير معلّقة، ومنجّزيّة الاحتمال معلّقة، ومن هنا كان بإمكان المولىٰ في حالات العلم الإجماليّ أن يبطل منجّزيّة احتمال هذا الطرف أو ذاك، وذلك بالترخيص الظاهريّ في عدم التحفّظ، فإذا رخّص فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال، وظلّت منجّزيّة احتمال وجوب الجمعة علىٰ حالها، وكذلك منجّزيّة العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتةً أيضاً، بمعنىٰ أنّ المكلّف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً.

وإذا رخّص المولىٰ فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجّزيّة هذاالاحتمال،وظلّت منجّزيّة الباقي كما تقدّم. وبإمكان المولىٰ أن يرخّص في كلٍّ من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريَّين، وبهذا تبطل كلّ المنجّزيّات بما فيها منجّزيّة العلم بالجامع.

وقد تقول: إنّ العلم بالجامع فرد من القطع، وقد تقدّم أنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، فكيف ترتفع منجّزيّة العلم بالجامع هنا؟!

والجواب: أنّ القطع الذي تكون منجّزيّته غير معلّقةٍ هو العلم التفصيليّ، إذ لا مجال للترخيص الظاهريّ في مورده؛ لأنّ الترخيص الظاهريّ لا يمكن إلّا في حالة الشكّ، ولا شكّ مع العلم التفصيليّ، ولكن في حالة العلم الإجماليّ حيث إنّ الشكّ في كلّ طرفٍ موجود فهناك مجال للترخيص الظاهريّ، فتكون منجّزيّة العلم الإجماليّ معلّقةً علىٰ عدم إحراز الترخيص الظاهريّ في كلٍّ من الطرفين.

هذا من الناحية النظريّة ثبوتاً، وأمّا من الناحية الواقعيّة إثباتاً وأنّه هل صدر من الشارع ترخيص في كلّ من طرفي العلم الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الأُصول العمليّة.

القطع الطريقيّ والموضوعي:

تارةً يحكم الشارع بحرمة الخمر ـ مثلاً ـ فيقطع المكلّف بالحرمة، ويقطع بأنّ هذا خمر، وبذلك يصبح التكليف منجَّزاً عليه، كما تقدّم[1]، ويسمّىٰ القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقيّ بالنسبة إلىٰ تلك الحرمة؛ لأنّه مجرّد طريقٍ وكاشفٍ عنها؛ وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتة للخمر علىٰ أيّ حال،

---

(١) في (حجية القطع).

سواء قطع المكلّف بأنّ هذا خمر أوْ لا.

وأُخرىٰ يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام، فلا يحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر، ويسمّىٰ القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعيّ؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة، وثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إنّما ينجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه؛ لأنّ منجّزيّته إنّما هي من أجل كاشفيّته، وهو إنّما يكشف عمّا يكون قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه. وأمّا التكليف الذي يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً في أصل ثبوته فهو لا يتنجّز بذلك القطع، ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعيّ لا يكون القطع بالخمريّة منجّزاً للحرمة؛ لأنّه لا يكشف عنها، وإنّما يولّدها، بل الذي ينجّز الحرمة في هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمريّة. وهكذا ينجّز كلّ قطع ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكاليف، دون ما يكون موضوعاً ومولّداً له من الأحكام.

وقد يتّفق أن يكون قطع واحد طريقيّاً بالنسبة إلىٰ تكليفٍ و موضوعيّاً بالنسبة إلىٰ تكليفٍ آخر، كما إذا قال المولىٰ: الخمر حرام، ثمّ قال: من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه. فإنّ القطع بحرمة الخمر قطع طريقيّ بالنسبة إلىٰ حرمة الخمر، وقطع موضوعيّ بالنسبة إلىٰ حرمة بيع الخمر.

جواز الإسناد إلىٰ المولىٰ:

وهناك جانب ثالث في القطع غير المنجّزيّة والمعذّريّة، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلىٰ المولىٰ.

وتوضيح ذلك: أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة ترتبطان بالجانب العملي، فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجّز لها، بمعنىٰ أنّه لابدّ للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بحرمته، وإنّ القطع بعدم الحرمة معذّر عنها، بمعنىٰ أنّ له أن يرتكب الفعل. وهناك شيء آخر وهو

إسناد الحرمة نفسها إلىٰ المولىٰ، فإنّ القطع بحرمة الخمر يؤدّي إلىٰ جواز إسناد الحرمة إلىٰ المولىٰ، بأن يقول القاطع: إنّ الشارع حرّم الخمر؛ لأنّه قول بعلم، وقد أذن الشارع في القول بعلمٍ وحرّم القول بلا علم.

وبالتدبّر في ما بيّنّاه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ يتّضح: أنّ القطع بالنسبة إلىٰ جواز الإسناد قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد حكم شرعيّ أُخذ في موضوعه القطع بما يسند إلىٰ المولىٰ.

تلخيص ومقارنة:

اتّضح ممّا ذكرناه: أنّ تنجّز التكليف المقطوع لمّا كان من شؤون حقّ الطاعة للمولىٰ سبحانه، وكان حقّ الطاعة له يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافاً احتماليّاً فالمنجّزيّة إذن ليست مختصّةً بالقطع، بل تشمل كلّ انكشافٍ مهما كانت درجته، وإن كانت بالقطع تصبح مؤكّدةً وغير معلّقة، كما تقدّم.

وخلافاً لذلك مسلك من افترض المنجّزيّة والحجّيّة لازماً ذاتيّاً للقطع، فإنّه ادّعىٰ أنّها من خواصّ القطع. فحيث لا قطع ولا علم لا منجّزيّة، فكلّ تكليفٍ لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجّزٍ ولا يصحّ العقاب عليه، وسمّي ذلك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، أي بلا قطعٍ وعلم[1]، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديد لمولويّة المولىٰ وحقّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلكان يحدّد كلّ منهما الطريق في كثيرٍ من المسائل المتفرّعة، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.

ونسمّي المسلك المختار بمسلك حقّ الطاعة، والآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

---

(١) راجع كفاية الاصول: ٣٩٠، ومصباح الأُصول ٢: ١٦.

الأدلّـة

- الأدلّـة المحرزة .
- الأُصول العمليّة ، أو الأدلّة العمليّة .

تحديد المنهج في الأدلّة والأُصول

عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ علىٰ قسمين، فهي: إمّا أدلّة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإمّا أدلّة عمليّة (أُصول عمليّة) تحدّد الوظيفة العمليّة للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول علىٰ العموم بأنّ كلّ واقعةٍ يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفة العمليّة، فإن توفّر للفقيه الحصول علىٰ دليلٍ محرزٍ أخذ به، وترك الأصل العمليّ وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلّة المحرزة علىٰ الأُصول العمليّة، كما يأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ في تعارض الأدلّة. وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلّة المحرزة عن الأُصول العمليّة في: أنّ تلك تكون أدلّةً ومستنَداً للفقيه بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، وأمّا هذه فتكون أدلّةً من الوجهة العمليّة فقط، بمعنىٰ أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعة.

كما أنّ الأدلّة المحرزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعيّة تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم الشرعي، و بعضها أدلّة ظنّيّة تؤدّي إلىٰ كشفٍ ناقصٍ محتملِ الخطأ عن الحكم الشرعيّ، و هذه الأدلّة الظنّيّة هي التي تسمّىٰ بالأمارات.

المنهج علىٰ مسلك حقّ الطاعة :

وأعمّ الأُصول العمليّة بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة هو أصالة اشتغال الذمّة، وهذا أصل يحكم به العقل، ومفاده : أنّ كلّ تكليفٍ يحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه فهو منجّز وتشتغل به ذمّة المكلّف. ومردّ ذلك إلىٰ ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولىٰ يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولوانكشافاً ظنّياً أو احتماليّاً.

وهذا الأصل هو المستَنَد العامّ للفقيه، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التالية:

أوّلاً : إذا حصل له دليل محرز قطعيّ علىٰ نفي التكليف كان القطع معذّراً بحكم العقل، كما تقدّم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال إذ لا يبقىٰ لها موضوع.

ثانياً : إذا حصل له دليل محرز قطعيّ علىٰ إثبات التكليف فالتنجّز يظلّ علىٰ حاله، ولكنّه يكون بدرجةٍ أقوىٰ وأشدّ، كما تقدّم.

ثالثاً : إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيصٍ ظاهريٍّ من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث إنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ معلّقة علىٰ عدم ثبوت إذنٍ من هذا القبيل ـ كما تقدّم ـ فمع ثبوته لا منجّزيّة، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهذا الإذن : تارةً يثبت بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة (الدليل المحرز غير القطعيّ)، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بعدم الوجوب، فقال لنا الشارع : «صدِّق الثقة». وأُخرىٰ يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله، كأصالة الحلّ الشرعيّة القائلة : «كلّ شيءٍ حلال حتّىٰ تعلم أنّه حرام»[1]، والبراءة الشرعيّة

---

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

القائلة : «رفع ما لا يعلمون»[١]، وقد تقدّم الفرق بين الأمارة والأصل العملي[٢].

رابعاً : إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ فهذا يعني أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ تظل ثابتةً؛ غير أنّها آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.

وهنا أيضاً: تارةً يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ بجعل الشارع الحجّيّة للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنونُ الصدقَ بالوجوب،فقال الشارع:«لا ينبغي التشكيك في ما يخبر به الثقة»، أوقال: «صدّق الثقة». وأُخرىٰ يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليٍّ من قبله، كأصالة الاحتياط الشرعيّة المجعولة في بعض الحالات.

فائدة المنجّزيّة والمعذّريّة الشرعيّة :

وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين : الأُولىٰ والثانية لا معنىٰ لتدخّل الشارع في إيجاد معذّريّةٍ أو منجّزيّة؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذّريّة ومنجّزيّة كاملة، وفي الحالتين : الثالثة والرابعة يمكن للشارع أن يتدخّل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجّيّة للأمارة النافية للتكليف، أو جعل أصلٍ مرخّصٍ كأصالة الحلّ ارتفعت بذلك منجّزيّة الاحتمال أو الظنّ؛ لأنّ هذا الجعل منه إذن في ترك التحفّظ، والمنجّزيّة المذكورة معلّقة علىٰ عدم ثبوت الإذن المذكور،وإذاثبت عنه جعل الحجّيّة لأمارةٍ مثبتةٍللتكليف، أو لأصلٍ يحكمبالتحفّظ تأكّدت بذلك منجّزيّة الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ، ونفي لأصالة الحلّ ونحوها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث الأول.

(٢) راجع بحث «الحكم الواقعي والحكم الظاهري».

المنهج علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان:

وما تقدّم كان بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة، وأمّا بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر علىٰ العكس تماماً والبداية مختلفة، فإنّ أعمّ الأُصول العمليّة حينئذٍ هو قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، وتسمّىٰ أيضاً بالبراءة العقليّة، ومفادها: أنّ المكلّف غير ملزمٍ عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليفٍ ما لم ينكشف بالقطع واليقين، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات:

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمة؛ لنرىٰ حال الفقيه فيها بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيان:

أمّا الحالة الأُولىٰ فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أي المعذّرية)، غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

وأمّا الحالة الثانية فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة؛ لأنّ عدم البيان علىٰ التكليف تبدّل إلىٰ البيان والقطع فيتنجّز التكليف.

وأمّا الحالة الثالثة فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ.

وأمّا الحالة الرابعة فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عمليّاً فيها بأنّ التكليف يتنجّز علىٰ الرغم من أنّه غير معلوم، ويتحيّرون نظريّاً في كيفيّة تخريج ذلك علىٰ قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنىٰ أنّ الأمارة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجّيّة لها أو أصالة الاحتياط كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتنجّز التكليف، مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟! وسيأتي في الحلقة التالية[1] بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلك.

---

(١) سوف يأتي في أول بحث حجية القطع من الحلقة الثالثة.

الأدلّة المُحْرِزَة

- تمهيـد
- ١ ـ الدليل الشرعي .
- ٢ ـ الدليل العقلي .

[تمهيـد]

تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة:

يعتمد الفقيه في عمليّة الاستنباط علىٰ عناصر مشتركةٍ تسمّىٰ بالأدلّة المحرزة، كما تقدّم. وهي: إمّا أدلّة قطعيّة بمعنىٰ أنها تؤدّي إلىٰ القطع بالحكم فتكون حجّةً علىٰ أساس حجّيّة القطع الناتج عنها، وإمّا أدلّة ظنّية ويقوم دليل قطعيّ علىٰ حجّيتها شرعاً، كما إذا علمنا بأنّ المولىٰ أمر باتّباعها فتكون حجّةً بموجب الجعل الشرعي.

والدليل المحرز في الفقه سواء كان قطعيّاً أوْ لا ينقسم إلىٰ قسمين:

الأوّل: الدليل الشرعيّ، ونعني به: كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة علىٰ الحكم، ككلام الله سبحانه، أو كلام المعصوم.

الثاني: الدليل العقلي، ونعني به: القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ، كالقضيّة العقليّة القائلة: بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلىٰ نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظيّ، وهو كلام المعصوم كتاباً أو سنّة.

والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، ويتمثّل في فعل المعصوم، سواء كان تصرّفاً مستقلّاً، أو موقفاً إمضائيّاً تجاه سلوكٍ معيّن، وهو الذي يسمّىٰ بالتقرير.

والبحث في هذا القسم بكلا نوعيه: تارةً يقع في تحديد دلالات الدليل

الشرعي، وأُخرىٰ في ثبوت صغراه، وثالثةً في حجّيّة تلك الدلالة ووجوب الأخذ بها، ففي الدليل الشرعيّ إذن ثلاثة أبحاث.

ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث علىٰ الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المحرزة.

الأصل عند الشكّ في الحجّيّة:

عرفنا أنّ للشارع دخلاً في جعل الحجّيّة للأدلّة المحرزة غير القطعية (الأمارات)، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجّية لأمارةٍ فهو، وإذا شككنا في ذلك لم يكن بالإمكان التعويل علىٰ تلك الأمارة لمجرّد احتمال جعل الشارع الحجّية لها؛ لأنّها: إن كانت نافيةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذّريّة فمن الواضح ـ بناءً علىٰ ما تقدّم ـ عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجّية لها، الذي يعني إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكوك، إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجّزيّة الاحتمال للتكليف الواقعيّ قائمةً بحكم العقل، ولا ترتفع هذه المنجّزيّة إلّا بإحراز الإذن في ترك التحفّظ، ومع الشكّ في الحجّية لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأمارة مثبتةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجّزيّة خروجاً عن أصلٍ معذّرٍ ـ كأصالة الحلّ المقرّرة شرعاً ـ فواضح أيضاً أنّا ما لم نقطع بحجّيتها لا يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً، فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمّن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يقطع بحجّية الأمارة المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ القول: إنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم الحجّية، بمعنىٰ أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة لولا تلك الأمارة من منجّزيةٍ أو معذّريّة.

مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة:

الدليل المحرز له مدلول مطابقيّ ومدلول التزاميّ، فكلّما كان الدليل المحرز حجّةً ثبت بذلك مدلوله المطابقيّ، وأمّا مدلوله الالتزاميّ ففيه بحث، وحاصله: أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزاميّة به؛ لأنّها تكون قطعيّة أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقيّ بذلك.

وإذا كان الدليل ظنّياً وقد ثبتت حجّيته بجعل الشارع ـ كما في الأمارة، مثل خبر الثقة وظهور الكلام ـ فهنا حالتان:

الأُولىٰ: أن يكون موضوع الحجّية ـ أي ما حكم الشارع بأنّه حجّة ـ صادقاً علىٰ الدلالة الالتزاميّة كصدقه علىٰ الدلالة المطابقيّة، ومثال ذلك: أن يردَ دليل علىٰ حجّية خبر الثقة، ويقال بأنّ الإخبار عن شيءٍ إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزاميّة، فيشمله دليل الحجّية المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية: أن لا يكون موضوع الحجّية صادقاً علىٰ الدلالة الالتزاميّة، ومثال ذلك: أن يردَ دليل علىٰ حجّية ظهور اللفظ، فإنّ الدلالة الالتزاميّة غير العرفيّة ليست ظهوراً لفظيّاً؛ فلا تشكّل فرداً من موضوع دليل الحجّية، فمن هنا يقع البحث في حجّية الدليل لإثبات المدلول الالتزاميّ في حالةٍ من هذا القبيل.

وقد يُستشكَل في ثبوت هذه الحجّية بدليل حجّية الظهور؛ لأنّ دليل حجّية الظهور لا يثبت الحجّية إلّا لظهور اللفظ، والدلالة الالتزاميّة لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظيّاً فلا تكون حجّة، ومجرّد علمنا من الخارج بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزاميّة صادقة أيضاً لا يبرِّر استفادة الحجّية للدلالة الالتزاميّة؛ لأنّ الحجّية حكم شرعيّ وقد يخصّصه بإحدىٰ الدلالتين دون الأُخرىٰ علىٰ الرغم

من تلازمهما في الصدق.

ويوجد في هذا المجال اتّجاهان:

أحدهما للمشهور، وهو: أنّ دليل الحجّية كلّما استُفيد منه جعل الحجّية لشيءٍ بوصفه أمارةً على الحكم الشرعيّ كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزاميّة، وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدةً مؤدّاها: أنّ مثبتات الأمارات حجّة، أي أنّ الأمارة كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقيّ حجّةً، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي.

والاتّجاه الآخر للسيّد الأُستاذ[1]، حيث ذهب إلىٰ أنّ مجرّد قيام دليلٍ [علىٰ] حجّيّة أمارةٍ علىٰ أساس ما لها من كشفٍ عن الحكم الشرعيّ لا يكفي لذلك، إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع يتعبّد المكلّف بالمدلول المطابقي من الأمارة فقط، كما يمكنه أن يتعبّده بكلّ ما تكشف عنه مطابقةً أو التزاماً، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً فلا بدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاقٍ في دليل الحجّية يقتضي امتداد التعبّد وسريانه إلىٰ المداليل الالتزاميّة.

والصحيح هو الاتّجاه الأوّل؛ وذلك لأنّنا عرفنا سابقاً[2] أنّ الأمارة معناها الدليل الظنّيّ الذي يُستظهر من دليل حجّيته: أنّ تمام الملاك لحجّيته[3] هو كشفه بدون نظرٍ إلىٰ نوع المنكشف، وهذا الاستظهار متىٰ ما تمّ في دليل الحجّية كان كافياً لإثبات الحجّية في المدلولات الالتزاميّة أيضاً؛ لأنّ نسبة كشف الأمارة إلىٰ المدلول المطابقيّ والالتزاميّ بدرجةٍ واحدةٍ دائماً، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّية بحسب الفرض فيعرف من دليل الحجّية أنّ مثبتات الأمارة كلّها حجّة.

---

(١) راجع مصباح الاصول ٣: ١٥٥.

(٢) سبق تحت عنوان: الامارات والاصول.

(٣) في الطبعة الاولى: بحجّيته. والأولى ما أثبتناه.

وعلىٰ خلاف ذلك الأُصول العمليّة تنزيليّةً أو غيرها، فإنّها لمّا كانت مبنيّةً علىٰ ملاحظة نوع المؤدّىٰ ـ كما تقدّم ـ فلا يمكن أن يستفاد من دليلها إسراء التعبّد إلىٰ كلّ اللوازم إلّا بعنايةٍ خاصّةٍ في لسان الدليل.

ومن هنا قيل: إنّ الأُصول العمليّة ليست حجّةً في مثبتاتها[1]، أي في مدلولاتها الالتزاميّة، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأُصول العمليّة[2] إن شاء الله تعالىٰ.

تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة:

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقيّ والمدلول الالتزاميّ معاً، والمدلول الالتزاميّ: تارةً يكون مساوياً للمدلول المطابقيّ، وأُخرىٰ يكون أعمّ منه، ففي حالة المساواة إذا علم بأنّ المدلول المطابقيّ باطل فقد علم ببطلان المدلول الالتزاميّ أيضاً، وبذلك تسقط الأمارة بكلا مدلولَيها عن الحجّية. وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقيّ فالمدلول الالتزاميّ يظلّ محتملاً.

ومن هنا يأتي البحث التالي، وهو: أنّ حجّية الأمارة في إثبات المدلول الالتزاميّ هل ترتبط بحجّيتها في إثبات المدلول المطابقيّ، أوْ لا؟

فالارتباط يعني أنّها إذا سقطت عن الحجّية في المدلول المطابقيّ، للعلم ببطلانه ـ مثلاً ـ سقطت أيضاً عن الحجّية في المدلول الالتزاميّ، وهو معنىٰ التبعيّة.

وعدم الارتباط يعني أنّ كلّاً من الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة حجّة ما لم يعلم ببطلان مفادها بالخصوص، ومجرّد العلم ببطلان المدلول المطابقيّ لا يوجد

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ٤٨٧.

(٢) سوف يأتي ضمن بحث الاستصحاب، تحت عنوان: مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

خللاً في حجّية الدلالة الالتزامية مادام المدلول الالتزاميّ محتملاً ولم يتّضح بطلانه بعد.

وقد يستدلّ علىٰ الارتباط بأحد الوجهين التاليين:

الأوّل: أنّ الدلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها علىٰ الدلالة المطابقيّة، فتكون متفرّعةً في حجّيتها أيضاً.

ويلاحظ علىٰ ذلك: أنّ التفرّع في الوجود لماذا يستلزم التفرّع في الحجّية؟ أوَ لايمكن أن نفترض أنّ كلّ واحدةٍ من الدلالتين موضوع مستقلّ للحجّية بلحاظ كاشفيّتها؟!

الثاني: أنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجّية يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزاميّة، فإذا علم ـ مثلاً ـ بعدم ثبوت المدلول المطابقيّ وسقطت بذلك حجّية الدلالة المطابقيّة، فإنّ هذا العلم بنفسه يعني العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزاميّة دائماً حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقيّ، لا طبيعيّ اللازم علىٰ الإطلاق، وتلك الحصّة مساوية للمدلول المطابقيّ دائماً.

وبكلمةٍ أُخرىٰ: إنّ ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً ولكنّه بما هو مدلول التزاميّ مساوٍ دائماً للمدلول المطابقيّ، فلا يتصوّر ثبوته بدونه، فموت زيدٍ وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكنّ مَن أخبر باحتراقه بالمطابقة فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعمّ ولو كان بالسمّ، بل مدلوله الالتزاميّ هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصّة، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزاميّ؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتية إن شاء الله تعالىٰ.

وفاءُ الدليل بدور القطع الموضوعي:

الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّةٍ ومعذّريّة؛ لأنّه يوجد القطع في نفس المكلّف بالحكم الشرعي، كما أنّه يفي بما يترتّب

علىٰ القطع الموضوعيّ من أحكامٍ شرعيّة؛ لأنّ هذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرز غير القطعيّ ـ أي الأمارة ـ يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّةٍ ومعذّريّة، فالأمارة الحجّة شرعاً إذا دلّت علىٰ ثبوت التكليف أكّدت منجّزيّته، وإذا دلّت علىٰ نفي التكليف كانت معذّراً عنه ورفعت أصالة الاشتغال، كما لو حصل القطع الطريقيّ بنفي التكليف، كما تقدّم[1] توضيحه، وهذا معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ.

ولكن هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعيّ؟ فيه بحث وخلاف، فلو قال المولىٰ: «كلّ ما قطعتَ بأنّه خمر فأرقْهُ»، وقامت الأمارة الحجّة شرعاً علىٰ أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك. فهل يترتّب وجوب الإراقة علىٰ هذه الأمارة كما يترتّب علىٰ القطع، أوْ لا؟

وهنا تفصيل، وهو: أنّا تارةً نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمريّة أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّة منجّزة علىٰ خمريّته؛ وليس القطع إلّا كمثال. وأُخرىٰ نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع بوصفه كاشفاً تامّاً لا يشوبه شكّ.

ففي الحالة الأُولىٰ تقوم الأمارة الحجّة مقام القطع الموضوعيّ، ويترتّب عليها وجوب الإراقة؛ لأنّها تحقّق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّة.

وفي الحالة الثانية لا يكفي مجرّد كون الأمارة حجّةً وقيام دليلٍ علىٰ حجّيّتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تامّ، والأمارة وإن أصبحت حجّةً ومنجّزةً لمؤدّاها بجعل الشارع ولكنّها ليست كاشفاً تامّاً علىٰ أيّ حال، فلا يترتّب عليها وجوب الإراقة

---

(١) مضى تحت عنوان: «حجية القطع».

إلّا إذا ثبت في دليل الحجّية أو في دليلٍ آخر أنّ المولىٰ أعمل عنايةً ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيّة، كما نزّل الطواف منزلة الصلاة في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»[1]، وهذه عناية إضافيّة لا يستبطنها مجرّد جعل الحجّية للأمارة.

وبهذا صحّ القول: إنّ دليل حجّية الأمارة بمجرّد افتراضه الحجّية لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعيّ.

إثبات الدليل لجواز الإسناد:

من المقرّر فقهيّاً أنّ إسناد حكم إلىٰ الشارع بدون علم غير جائز، وعلىٰ هذا الأساس فإذا قام علىٰ الحكم دليل وكان الدليل قطعيّاً فلا شكّ في جواز إسناد مؤدّاه إلىٰ الشارع؛ لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعيٍّ ـ كما في الأمارة التي قد جعل الشارع لها الحجّية وأمر باتّباعها ـ فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلىٰ الشارع؟

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجّية والحكم الظاهريّ إلىٰ الشارع؛ لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة فقد يقال: إنّ إسناده غير جائزٍ؛ لأنّه لا يزال غير معلوم، ومجرّد جعل الحجّية للأمارة لا يبرِّر الإسناد بدون علم، وإنّما يجعلها منجّزةً ومعذّرةً من الوجهة العمليّة.

وقد يقال: إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ القطع أُخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلىٰ المولىٰ، فإذا استفيدت من دليل الحجّية تلك العناية الإضافيّة التي تقوم الأمارة بموجبها مقام القطع الموضوعيّ ترتّب عليها جواز إسناد مؤدّىٰ الأمارة إلىٰ الشارع، وإلّا فلا.

---

(١) مستدرك الوسائل ٩: ٤١٠، الباب ٣٨ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

١

الدليل الشرعيّ

- تحديد دلالات الدليل الشرعي .
- إثبات صغرىٰ الدليل الشرعي .
- إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي .

تحديد
دلالات الدليل الشرعي

- ١ ـ الدليل الشرعيّ اللفظيّ .
- ٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ .

١ ـ الدليل الشرعيّ اللفظيّ

تمهيد

لمّا كان الدليل الشرعيّ اللفظيّ يتمثّل في ألفاظٍ يحكمها نظام اللغة ناسب ذلك أن نبحث في مستهلّ الكلام عن العلاقات اللغويّة بين الألفاظ والمعاني، ونصنّف اللغة بالصورة التي تساعد علىٰ ممارسة الدليل اللفظيّ والتمييز بين درجاتٍ من الظهور اللفظي.

الظهور التصوّريّ والظهور التصديقي:

إذا سمعنا كلمةً مفردةً كالماء من آلةٍ، انتقل ذهننا إلىٰ تصوّر المعنىٰ، وكذلك إذا سمعناها من إنسانٍ ملتفت، ولكنّنا في هذه الحالة لا نتصوّر المعنىٰ فحسب، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفّظه أن يخطر ذلك المعنىٰ في ذهننا، بينما لا معنىٰ لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آلة، فهناك إذن دلالتان لكلمة «الماء»:

إحداهما: الدلالة الثابتة حتّىٰ في حالة الصدور من آلة، وتسمّىٰ بالدلالة التصوريّة.

والأُخرىٰ: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفّظ الملتفت، وتسمّىٰ بالدلالة التصديقيّة.

وإذا ضَمَّ المتلفّظ الملتفت كلمةً أُخرىٰ فقال: «الماء بارد» استكشفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا معنىٰ الماء، ومعنىٰ بارد، ومعنىٰ جملة «الماء بارد» ككلّ.

ولكن لماذا يريد أن نتصوّر ذلك كلّه؟

والجواب: أنّ تلفّظه بهذه الجملة يدلّ عادةً علىٰ أنّ المتكلّم يريد بذلك أن يخبرنا ببرودة الماء ويقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك، كما في حالات الهزل، فإنّ الهازل لا يقصد إلّا إخطار صورة المعنىٰ في ذهن السامع فقط، علىٰ خلاف المتكلّم الجادّ.

فالمتكلّم الجادّ حينما يقول: «الماء بارد» يكتسب كلامه ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصوّريّة المتقدّمة، والدلالة التصديقيّة المتقدّمة، (ولنسمِّها بالدلالة التصديقيّة الأُولىٰ)، ودلالة ثالثة هي الدلالة علىٰ قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء، وتسمّىٰ بالدلالة علىٰ المراد الجدّي، كما تسمّىٰ بالدلالة التصديقية الثانية.

وأمّا الهازل حين يقول: «الماء بارد» فلكلامه دلالة تصوريّة ودلالة تصديقيّة أُولى دون الدلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جاداً ولا يريد الإخبار حقيقة. وأمّا الآلة حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها إلّا دلالة تصوّريّة فقط. وهكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسامٍ من الدلالة.

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة:

والدلالة التصوريّة هي في حقيقتها علاقة سببيّة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، ولمّا كانت السببيّة بين شيئين لا تحصل بدون مبرِّرٍ اتّجه البحث إلىٰ تبريرها، ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:

الأوّل: احتمال السببيّة الذاتيّة بأن يكون اللفظ بذاته دالّاً علىٰ المعنىٰ وسبباً لإحضار صورته، ولا شكّ في سقوط هذا الاحتمال؛ لما هو معروف بالخبرة

والملاحظة من عدم وجود أيّة دلالةٍ لِلّفظ لدىٰ الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثاني: افتراض أنّ السببيّة المذكورة نشأت من وضع الواضع اللفظَ للمعنىٰ، والوضع نوع اعتبارٍ يجعله الواضع وإن اختلف المحقّقون في نوعيّة المعتبَر[1]، فهناك من قال: إنّه «اعتبار سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ». ومن قال: إنّه «اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى». ومن قال: إنّه «اعتبار كون اللفظ علىٰ المعنىٰ، كما توضع الأعمدة علىٰ رؤوس الفراسخ».

ويرد علىٰ هذا المسلك بكلّ محتملاته: أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنىٰ سببيّة واقعيّة بعد الوضع، ومجرّد اعتبار كون شيءٍ سبباً لشيءٍ أو اعتبار ما يقارب هذا المعنىٰ لا يحقّق السببيّة واقعاً، فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أن يفسّروا كيفيّة نشوء السببيّة الواقعيّة من الاعتبار المذكور، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّىٰ بآخرينَ إلىٰ اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

الثالث: أنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً، بل هو تعهّد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنىٰ، وبذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنىٰ[2]، ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطنة ضمناً للدلالة التصوّريّة، بينما علىٰ مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وهذا فرق مهمّ بين المسلكين.

وهناك فرق آخر، وهو: أنّه بناءً علىٰ التعهّد يجب افتراض كلّ متكلّمٍ متعهّداً وواضعاً لكي تتمّ الملازمة في كلامه، وأمّا بناءً علىٰ مسلك الاعتبار فيفترض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسّس أوجب دلالةً تصوّريّةً عامّةً لكلّ من علم به، بدون حاجةٍ إلىٰ تكرار عمليّة الوضع من الجميع.

---

(١) راجع نهاية الدراية ١: ٤٧ وأجود التقريرات ١: ١١.

(٢) تشريح الاصول: ٢٥، والمحاضرات ١: ٤٥.

ويرد علىٰ مسلك التعهّد :

أوّلاً : أنّ المتكلّم لا يتعهّد عادةً بأن لا يأتيَ باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنىٰ الذي يريد وضع اللفظ له ؛ لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً، مع أنّ كلّ متكلّمٍ كثيراً مّا يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنىٰ المجازيّ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمنيّ المذكور من كلّ متكلّم.

وثانياً : أنّ الدلالة اللفظيّة والعلقة اللغويّة بموجب هذا المسلك تتضمّن استدلالاً منطقيّاً، وإدراكاً للملازمة، وانتقالاً من أحد طرفيها إلىٰ الآخر، مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأُولىٰ لطفولته وقبل أن ينضج أيّ فكرٍ استدلاليٍّ له، وهذا يبرهن علىٰ أنّها أبسط من ذلك.

والتحقيق : أنّ الوضع يقوم علىٰ أساس قانونٍ تكوينيٍّ للذهن البشريّ، وهو : أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر.

وهذا الربط بين تصوّرين تارةً يحصل بصورةٍ عفويّة، كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد، وأُخرىٰ يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع، إذ يربط بين اللفظ وتصوّر معنىً مخصوصٍ في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلىٰ تصوّر المعنىٰ.

والاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلّا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنىٰ.

فمسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بهذا المعنىٰ. وبذلك صحّ أن يقال : إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ بنحوٍ أكيدٍ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

ومن هنا نعرف أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصوّريّة، وأمّا الدلالتان

التصديقيّتان الأُولىٰ والثانية فمنشؤهما الظهور الحاليّ والسياقيّ للكلام، لا الوضع.

الوضع التعيينيّ والتعيّني:

وقد قسّم الوضع من ناحية سببه إلىٰ تعيينيٍّ وتعيّني:

فقيل[1]: إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ إن نشأت من جعلٍ خاصٍّ فالوضع تعيينيّ، وإن نشأت من كثرة الاستعمال بدرجةٍ توجب الأُلفة الكاملة بين اللفظ والمعنىٰ فالوضع تعيّني.

ويلاحظ علىٰ هذا التقسيم: بأنّ الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهّد فلا يمكن أن ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرةً؛ لوضوح أنّ الاستعمال المتكرّر لا يولِّد بمجرّده اعتباراً ولا تعهّداً، فلا بدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهّد، فالفرق بين الوضعين في نوعيّة الكاشف عن الوضع.

وهذه الملاحظة لا ترد علىٰ ما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنّه «القرن الأكيد» بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، فإنّ حالة القرن الأكيد تحصل بكثرة الاستعمال أيضاً؛ لأنّها تؤدّي إلىٰ تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ، فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرّر إلىٰ أن يبلغ إلىٰ درجةٍ تجعل أحد التصوّرين صالحاً لتوليد التصوّر الآخر، فيتمّ بذلك الوضع التعيّني.

توقّف الوضع علىٰ تصوّر المعنىٰ:

ويشترط في كلّ وضعٍ يباشره الواضع: أن يتصوّر الواضع المعنىٰ الذي يريد أن يضع اللفظ له؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم علىٰ المعنىٰ واللفظ، وكلّ حاكمٍ لابُدّ له من

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٤.

استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

وتصوّر المعنىٰ: تارةً يكون باستحضاره مباشرةً، وأُخرىٰ باستحضار عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنىٰ. وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات:

الأُولىٰ: أن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه، ويُسمّىٰ بالوضع العامّ والموضوع له العامّ.

الثانية: أن يتصوّر الواضع معنىً جزئيّاً كزيدٍ ويضع اللفظ بإزائه، ويسمّىٰ بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الثالثة: أن يتصوّر الواضع عنواناًمشيراً إلىٰ فرده ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير، ويسمّىٰ بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وهناك حالة رابعة لا يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، وهي: أن يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنىً جامع، وهذا مستحيل؛ لأنّ الفرد والخاصّ ليس عنواناً منطبقاً علىٰ ذلك المعنىٰ الجامع ليكون مشيراً إليه، فالمعنىٰ الجامع في هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه، ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال الحالة الأُولىٰ: أسماء الأجناس، ومثال الحالة الثانية: الأعلام الشخصيّة، وأمّا الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالاً لها، وسيأتي الكلام عن ذلك في بحثٍ مقبلٍ إن شاء الله تعالىٰ.

توقّف الوضع علىٰ تصوّر اللفظ:

كما يتوقّف الوضع علىٰ تصوّر المعنىٰ كذلك يتوقّف علىٰ تصوّر اللفظ: إمّا بنفسه فيُسَمّىٰ الوضع «شخصيّاً»، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمّىٰ الوضع «نوعيّاً».

ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس، ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنىٰ هيئة اسم الفاعل، فإنّ الهيئة لمّا كانت لا تنفصل في مقام التصوّر عن المادة؛ وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع أن يُحضِر الهيئة في ضمن مادّةٍ معيّنةٍ كفاعل، ويضع كلّ ما كان علىٰ هذه الوتيرة للمعنىٰ الفلانيّ فيكون الوضع نوعيّاً.

المجـاز:

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنىٰ الحقيقيّ صلاحيّة الدلالة علىٰ المعنىٰ الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما، كما يكتسب صلاحيّة الدلالة علىٰ كلّ معنىً مقترنٍ بالمعنىٰ الحقيقيّ اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازيّة المشابهة، غير أنّها صلاحيّة بدرجةٍ أضعف؛ لأنّها تقوم علىٰ أساس مجموع اقترانين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة علىٰ المعنىٰ المجازيّ تصبح هذه الصلاحيّة فعليّة؛ ويكون اللفظ دالّاً فعلاً علىٰ المعنىٰ المجازي.

وأمّا في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلىٰ الذهن من اللفظ تصوّر المعنىٰ الموضوع له، ومن هنا يقال: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ يتعلّق بالمعنىٰ الموضوع له دائماً، بمعنىٰ أنّه هو الذي تأتي صورته إلىٰ الذهن بمجرّد سماع اللفظ دون المعنىٰ المجازي.

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحيّة الدلالة علىٰ المعنىٰ المجازيّ لا يحتاج إلىٰ وضعٍ خاصٍّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنىٰ الحقيقي.

وإنّما الكلام في أنّه هل يصحّ استعمال اللفظ في المعنىٰ المجازيّ ما دام أصبح صالحاً للدلالة عليه، أو تتوقّف صحّته علىٰ وضعٍ معيّن؟

وعلىٰ تقدير القول بالتوقّف لابدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازيّ بنحوٍ يختلف عن الوضع للمعنىٰ الحقيقي ـ وإلّا لانقلب المعنىٰ المجازيّ إلىٰ حقيقيٍّ وهو خلف ـ ويحفظ الطوليّة بين الوضعين علىٰ نحوٍ يفسّر أسبقيّة المعنىٰ الحقيقيّ إلىٰ الذهن عند سماع اللفظ المجرّد عن القرينة، وذلك بأن يدّعىٰ ـ مثلاً ـ وضع اللفظ المنضمّ إلىٰ القرينة للمعنىٰ المجازيّ، فحيث لا قرينة تنحصر علاقة اللفظ بالمعنىٰ الحقيقيّ ولا يزاحمه المعنىٰ المجازيّ.

والصحيح: عدم الاحتياج إلىٰ وضعٍ في المجاز لتصحيح الاستعمال؛ لأنّه: إن أُريد بصحّة الاستعمال حسنه فواضح أنّ كلّ لفظٍ له صلاحيّة الدلالة علىٰ معنىً يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحيّة بالنسبة إلىٰ المعنىٰ المجازيّ ـ كما عرفت ـ فيصحّ استعماله فيه.

وإن أُريد بصحّة الاستعمال انتسابه إلىٰ اللغة التي يريد المتكلّم التكلّم بها فيكفي في ذلك أن يكون الاستعمال مبنيّاً علىٰ صلاحيّةٍ في اللفظ للدلالة علىٰ المعنىٰ ناشئةٍ من أوضاع تلك اللغة.

علامات الحقيقة والمجاز:

ذكر المشهور عدّةَ علاماتٍ لتمييز المعنىٰ الحقيقيّ عن المجازي:

منها: التبادر من اللفظ، أي انسباق المعنىٰ إلىٰ الذهن منه؛ لأنّ المعنىٰ المجازيّ لا يتبادر من اللفظ إلّا بضمّ القرينة، فإذا حصل التبادر بدون قرينةٍ كشف عن كون المتبادر معنىً حقيقيّاً.

وقد يعترض علىٰ ذلك: بأنّ تبادر المعنىٰ الحقيقيّ من اللفظ يتوقّف علىٰ علم الشخص بالوضع، فإذا توقّف علمه بالوضع علىٰ هذه العلامة لزم الدور.

وأُجيب علىٰ ذلك: بأنّ التبادر يتوقّف علىٰ العلم الارتكازيّ بالمعنىٰ، وهو

العلم المترسّخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلاً، والمطلوب من التبادر العلم الفعليّ المتقوّم بالالتفات، فلا دَور، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم، علامةً عند الجاهل لا دَور فيه أيضاً.

والتحقيق: أنّ الاعتراض بالدور لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيّ علىٰ افتراض أنّ انتقال الذهن إلىٰ المعنىٰ من اللفظ فرع العلم بالوضع، مع أنّه فرع نفس الوضع، أي وجود عمليّة القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنىٰ في ذهن الشخص، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أُمّه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصوّر أُمّه عندما يسمع كلمة «ماما»، مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنىٰ الوضع.

فالتبادر إذن يتوقّف علىٰ وجود عمليّة القرن الأكيد بين التصوّرَين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع، أي العلم بذلك القرن الأكيد، فلا دَور.

ومنها: صحّة الحمل، فإن صحّ الحمل الأوّليّ الذاتيّ لِلَّفظ المراد استعلام حاله علىٰ معنىً ثبت كونه هو المعنىٰ الموضوع له، وإن صحّ الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوانٍ هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنىٰ الموضوع له، ولا مصداقه.

والصحيح: أنّ صحّة الحمل إنّما تكون علامةً علىٰ كون المحمول عليه هو نفس المعنىٰ المراد في المحمول، أو مصداق المعنىٰ المراد، أمّا أنّ هذا المعنىٰ المراد في جانب المحمول هل هو معنىً حقيقيّ لِلَّفظ، أو مجازيّ؟ فلا سبيل إلىٰ تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل، بل لا بدّ أن يرجع الإنسان إلىٰ مرتكزاته لكي يعيّن ذلك.

ومنها: الاطِّراد، وهو: أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنىٰ المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فردٍ من أفراد ذلك المعنىٰ، فيدلّ الاطِّراد في

صحّة الاستعمال علىٰ كونه هو المعنىٰ الحقيقيّ لِلَّفظ، إذ لا اطّراد في صحّة الاستعمال في المعنىٰ المجازي.

وقد أُجيب علىٰ ذلك: بأنّ الاستعمال في معنىً إذا صحّ مجازاً ولو في حالٍ وبلحاظ فردٍ صحّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد، مع الحفاظ علىٰ كلّ الخصوصيّات والشؤون التي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد، فالاطِّراد ثابت إذن في المعاني المجازيّة أيضاً؛ مع الحفاظ علىٰ الخصوصيّات التي بها صحّ الاستعمال.

تحويل المجاز إلىٰ حقيقة:

إذا استعمل الإنسان كلمة «الأسد» ـ مثلاً ـ الموضوعة للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازيّ. وقد يحتال لتحويله إلىٰ استعمالٍ حقيقيٍّ بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبّقه علىٰ الرجل الشجاع بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترس، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعناية، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوّز في الكلمة؛ لأنّها استعملت في ما وضعت له، وإنّما العناية في تطبيق مدلولها علىٰ غير مصداقه فهو مجاز عقليّ لا لفظي.

استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ:

إذا استعمل اللفظ وأُريد به معنىً مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شكّ، وأمّا إذا كان المعنىٰ الموضوع له اللفظ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيرةٍ وأُريد به بعض تلك الحصص، كما إذا أتيت بلفظ «الماء» وأردت ماء الفرات فهذا له حالتان:

الأُولىٰ: أن تستعمل لفظة «الماء» بمفردها في تلك الحصّة بالذات، أي في ماء الفرات بما هو ماء خاصّ، وهذا يكون مجازاً؛ لأنّ اللفظ لم يوضع للخاصّ بما هو خاصّ.

الثانية : أن تستعمل لفظة «الماء» في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظٍ آخر يدلّ علىٰ خصوصية الفرات بأن تقول : «ائتني بماء الفرات»، فالحصّة الخاصّة قد أُفيدت بمجموع كلمتي «ماء» و «الفرات»، لا بكلمة «ماء» فقط ، وكلّ من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعة له فلا تجوز ، ونطلق علىٰ إرادة الخاصّ بهذا النحو «طريقة تعدّد الدالّ والمدلول». فطريقة تعدّد الدالّ والمدلول نعني بها : إفادة مجموعة من المعاني بمجموعةٍ من الدوال وبإزاء كلّ دالٍّ واحد من تلك المعاني.

الاشتراك والترادف :

لا شكّ في إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين لِلَفظٍ واحد) والترادف (وهو وجود لفظين لمعنىً واحدٍ) بناءً علىٰ غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع، ومجرّد كون الاشتراك مؤدّياً إلىٰ الإجمال وتردّد السامع في المعنىٰ المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهيم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة.

وأمّا علىٰ مسلك التعهّد فلا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنىٰ (الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنىٰ الذي يضع له اللفظ) امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلىٰ لفظٍ واحد، إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وإذا كان التعهّد بمعنىٰ (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنىٰ) امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلىٰ معنىً واحد، إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنىٰ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وحلُّ الإشكال : إمّا بافتراض (تعدّد المتعهّد) أو (وحدة المتعهّد بأن يكون متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهّداً عند قصد تفهيم المعنىٰ بالإتيان بأحد اللفظين) أو (فرض تعهّدَين مشروطَين علىٰ نحوٍ يكون المتعهَّد به في كلٍّ منهما مقيّداً بعدم الآخر)[1].

تصنيف اللغة :

تنقسم اللغة إلىٰ كلمةٍ بسيطة، وكلمةٍ مركّبة، وهيئةٍ تركيبيّة تقوم بأكثر من كلمة.

فالكلمة البسيطة : هي الكلمة الموضوعة بمادّة حروفها وتركيبها الخاصّ بوضعٍ واحدٍ للمعنىٰ، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف.

والكلمة المركّبة : هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع ولمادتها وضع آخر، من قبيل الفعل.

والهيئة التركيبية : هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمةٍ إلىٰ أُخرىٰ وتكون موضوعةً لمعنىً خاصّ.

والهيئات والحروف عموماً لا تستقلّ معانيها بنفسها؛ لأنّها من سنخ النسب والارتباطات، ففي قولنا : «السير إلىٰ مكّة المكرّمة واجب» تدلّ «إلىٰ» علىٰ نسبةٍ خاصّةٍ بين السير ومكّة، حيث إنّ السير ينتهي بمكّة، وتدّل هيئة «مكّة المكرّمة» علىٰ نسبةٍ وصفيّةٍ وهي كون «المكرّمة» وصفاً لمكّة، وتدلّ هيئة جملة «السير ... واجب» علىٰ نسبةٍ خاصّةٍ بين السير وواجب، وهي : أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير.

---

(١) هذه حلول ثلاثة للإشكال أفرزنا بعضها عن بعض بالأقواس لتسهيل الأمر على الطالب.

والنسبة التي يدلّ عليها الحرف غير كافيةٍ بمفردها لتكوين جملةٍ تامّة، ولهذا تسمّىٰ بالنسبة الناقصة. وأمّا الهيئات فبعضها يدلّ علىٰ النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفيّة، وبعضها يدلّ علىٰ النسبة التي تتكوّن بها جملة تامّة، وتسمّىٰ «نسبة تامّة»، وذلك كهيئة الجملة الخبريّة، أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل «زيدٌ عالم» و «صُمْ».

ويصطلح أُصوليّاً علىٰ التعبير بالمعنىٰ الحرفيّ عن كلّ نسبة، سواء كانت مدلولةً للحرف، أو لهيئة الجملة الناقصة، أو لهيئة الجملة التامّة. وبالمعنىٰ الاسميّ عمّا سوىٰ ذلك من المدلولات.

ويختلف المعنىٰ الحرفيّ عن المعنىٰ الاسميّ في أُمورٍ، منها: أنّ المعنىٰ الحرفيّ باعتباره نسبةً وكلّ نسبةٍ متقوّمة بطرفيها، فلا يمكن أن يلحظ دائماً إلّا ضمن لحاظ طرفي النسبة، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أن يلحظ بصورةٍ مستقلّة.

وقد ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله إلىٰ التفرقة بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفيّة بأنّ الأُولىٰ إخطاريّة، والثانية إيجاديّة. والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه[1] أنّ مراده بكون المعنىٰ الاسميّ إخطاريّاً: أنّ الاسم يدلّ علىٰ معنىً ثابتٍ في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة علىٰ الكلام، وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذلك المعنىٰ. ومراده بكون المعنىٰ الحرفيّ إيجاديّاً: أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يعبّر عن معنىً أسبق رتبةً من هذه المرحلة، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلاميّ الذي يحصل به.

وهذا المعنىٰ من الإيجاديّة للحرف واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإن كان

---

(١) أجود التقريرات ١: ١٦ ـ ٢٠. وفوائد الأُصول ١: ٣٧ ـ ٤٣.

يوجد الربط في مرحلة الكلام ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالته علىٰ معنىٰ، أي علىٰ الجانب النسبيّ والربطيّ في الصورة الذهنية، ونسبته إلىٰ الربط القائم في الصورة الذهنيّة علىٰ حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسميّة[1] الداخلة في تلك الصورة، فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإخطاريّة والإيجاديّة.

نعم، هناك معنىً آخر دقيق ولطيف لإيجاديّة المعاني الحرفيّة تتميّز به عن المعاني الاسميّة؛ تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالىٰ.

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها:

كلّ حرفٍ نجد تعبيراً اسميّاً موازياً له، فـ«إلىٰ» يوازيها في الأسماء «انتهاء»، و «من» يوازيها «ابتداء»، و «في» توازيها «ظرفيّة» وهكذا، وعلىٰ الرغم من الموازاة فإنّ الحرف والاسم الموازي له لَيسا مترادفَين؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر؛ كما هو الشأن في المترادفَين عادة. والسبب في ذلك يعود إلىٰ أنّ الحرف يدلّ علىٰ النسبة، والاسم يدلّ علىٰ مفهومٍ اسميٍّ يوازي تلك النسبة ويلازمها، ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلىٰ» عن طرفيه ويلحظ مستقلّاً؛ لأنّ النسبة لا تنفصل عن طَرَفَيها، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة «الانتهاء» بمفردها ونتصوّر معناها.

ونفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع أسماءٍ موازيةٍ لها، فقولك: «زيد عالم» إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيدٍ تعبير اسميّ عن مدلول هيئة «زيد عالم»، إلّا أنّه لا يرادفه؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسميّ لكنت قد قلت

---

(١) هكذا جاءت العبارة في الطبعة الاولى، والأنسب: على حدّ نسبة الاسم إلى المعاني الاسميّة.

جملةً ناقصةً لا يصحّ السكوت عليها، بينما «زيد عالم» جملة تامّة يصحّ السكوت عليها.

تنوّع المدلول التصديقيّ:

عرفنا في ما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الأُولىٰ تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصة والجمل التامّة. والدلالة التصديقيّة الثانية علىٰ المراد الجدّيّ تختصّ بها الجمل التامّة. وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ؛ وهو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنىٰ في ذهن السامع. وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني ـ أي المراد الجدّيّ ـ فيختلف من جملةٍ تامّةٍ إلىٰ جملةٍ تامّةٍ أُخرىٰ. فالجملة الخبريّة مثل «زيد عالم» مدلولها الجدّيّ قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئتها، والجملة الاستفهاميّة «هل زيد عالم؟» مدلولها الجدّيّ طلب الفهم والاطّلاع علىٰ وقوع تلك النسبة التامّة، والجملة الطلبيّة «صلِّ» مدلولها الجدّيّ طلب إيقاع النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئة «صَلِّ» أي طلب وقوع الصلاة من المخاطب.

ويختلف في ذلك السيد الأُستاذ[1] فإنّه بنىٰ ـ كما عرفنا سابقاً ـ علىٰ أنّ الوضع عبارة عن التعهّد، وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظيّة الناشئة من الوضع دلالة تصديقيّة، لا تصوّريّة بحتة، وعلىٰ هذا الأساس اختار أنّ كلّ جملةٍ تامّةٍ موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّيّ مباشرةً، وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٨ و ١٠٤.

المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة:

لا شكّ في أنّ المعنىٰ الموضوع له للجملة التامّة يختلف عن المعنىٰ الموضوع له للجملة الناقصة؛ لأنّ الأُولىٰ يصحّ السكوت عليها دون الثانية. وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له:

أحدهما: مبنيّ علىٰ أنّ المعنىٰ الموضوع له هو المدلول التصديقيّ مباشرةً، كما اختاره السيّد الأُستاذ تفريعاً علىٰ تفسيره للوضع بالتعهّد، وحاصله: أنّ الجملة التامّة في قولنا: «المفيدُ عالم» موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، والجملة الناقصة الوصفيّة في قولنا: «المفيد العالم» موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصّة الخاصّة[1].

و الجواب علىٰ ذلك: ما تقدّم من أنّ المعنىٰ الموضوع له غير المدلول التصديقيّ، بل هو المدلول التصوّريّ، و المدلول التصوّريّ للحروف و الهيئات هو النسبة، فلابدّ من افتراض فرقٍ بين نحوين من النسبة: أحدهما يكون مدلولاً للجملة التامّة، و الآخر مدلول للجملة الناقصة.

والتفسير الآخر: أنّ هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة، ولكنّها في إحداهما اندماجيّة وفي الأُخرىٰ غير اندماجيّة، وكلّ جملةٍ موضوعة للنسبة الاندماجيّة فهي ناقصة؛ لأنّها تحوّل المفهومَين إلىٰ مفهومٍ واحدٍ وتُصيّر الجملة في قوّة كلمةٍ واحدة، وكلّ جملةٍ موضوعة للنسبة غير الاندماجيّة فهي جملة تامّة. وقد تقدّم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك.

---

(١) راجع ما جاء في هامش أجود التقريرات ١: ٢٤ و ٣١.

الدلالات الخاصّة والمشتركة:

هذه نبذة تمهيديّة عن الدلالة اللفظيّة وعلاقات الألفاظ بالمعاني؛ نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

ومن الواضح أنّ هذه الدلالات علىٰ قسمين: فبعضها دلالات خاصّة ترتبط ببعض المسائل الفقهيّة، كدلالة كلمة «الصعيد» أو «الكعب»، وبعضها دلالات عامّة تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه، كدلالة الأمر علىٰ الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الأُصوليّ إنّما هو القسم الثاني، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ اللفظي.

الأمـرُ والنهي

الأمـر:

الأمرُ تارةً يستعمل بمادّته، فيقال: «آمرك بالصلاة»، وأُخرىٰ بصيغته، فيقال: «صَلِّ».

أمّا مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع علىٰ الطلب، ولكن لا بنحوٍ تكون مرادفةً لِلَفظ الطلب؛ لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه علىٰ الطلب التكوينيّ، كطلب العطشان للماء، والطلب التشريعيّ، سواء صدر من العالي أو من غيره، بينما الأمر لا يصدق إلّا علىٰ الطلب التشريعيّ من العالي، سواء كان مستعلياً ـ أي متظاهراً بعلوِّهِ ـ أوْ لا.

كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغةً بالطلب، بل ذكرت لها معانٍ أُخرىٰ: كالشيء، والحادثة، والغرض، وعلىٰ هذا الأساس تكون مشتركاً لفظيّاً، وتعيين الطلب بحاجةٍ إلىٰ قرينة، ومتىٰ دلّت القرينة علىٰ ذلك يقع الكلام في أنّ المادّة تدلّ علىٰ الطلب بنحو الوجوب، أو تلائم مع الاستحباب؟

فقد يستدلّ علىٰ أنّها تدلّ علىٰ الوجوب بوجوه:

منها: قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[1]. وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لَما وقع علىٰ إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب.

---

(١) النور: ٦٣.

ومنها: قوله ﷺ: «لولا أن أشُقَّ علىٰ أُمّتي لأمرتهم بالسواك»[١].
وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الاستحباب لَما كان الأمر مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهر الحديث.

ومنها: التبادر، فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولىٰ حين يستعمل كلمة الأمر أنّه في مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامة الحقيقة.

وأمّا صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدّة معانٍ، كالطلب، والتمنّي، والترجّي، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وهذا في الواقع خلط بين المدلول التصوّريّ للصيغة والمدلول التصديقيّ الجدّي لها باعتبارها جملةً تامّة.

وتوضيحه: أنّ الصيغة ـ أي هيئة فعل الأمر ـ لها مدلول تصوّريّ، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنىٰ الحرفيّ، كما هو الشأن في سائر الهيئات والحروف، فلا يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسميّ، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة، بل نسبة طلبيّة أو إرساليّة توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازي النسبة التي تدلّ عليها «إلىٰ» مفهوم «الانتهاء».

والعلاقة بين مدلول الصيغة ـ بوصفه معنىً حرفيّاً ـ ومفهوم الإرسال أو الطلب تُشابِه العلاقة بين مدلول «من» و «إلىٰ» و «في» ومدلول «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفيّة»، فهي علاقة موازاة لا ترادف.

ونقصد بالنسبة الطلبيّة أو الإرسالية: الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسَل والمرسَل إليه، وهذا هو المدلول التصوّريّ للصيغة الثابت بالوضع.

وللصيغة باعتبارها جملةً تامّةً مكوّنةً من فعلٍ وفاعلٍ مدلولٌ تصديقيّ جدّي

---

(١) وسائل الشيعة ٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

بحكم السياق، لا الوضع، إذ تكشف سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفس المتكلّم هو الذي دعاه إلىٰ استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعي التي يمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارةً يكون الداعي هو الطلب، وأُخرىٰ الترجّي، وثالثةً التعجيز، وهكذا؛ مع انحفاظ المدلول التصوّري للصيغة في الجميع.

هذا كلّه علىٰ المسلك المختار المشهور القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصوّريّة. وأمّا بناءً علىٰ مسلك التعهّد القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامّة هو المعنىٰ الموضوع له ابتداءً فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنىٰ في تلك الموارد؛ لاختلاف المدلول الجدّيّ.

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغة أنّ المدلول التصديقيّ الجدّيّ هو الطلب دون سائر الدواعي الأُخرىٰ؛ وذلك لأنّه: إن قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الطلبيّة فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقيّ للمدلول التصوّريّ دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلىٰ المدلول التصوّريّ، وظاهر كلّ كلامٍ أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقيّة للمدلول التصوّريّ.

وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التصوّريّ هو النسبة الإرساليّة فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهذه النسبة إنّما ينشأ من الطلب، لا من سائر الدواعي، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

ولكن قد يتّفق أحياناً أن يكون المدلول الجدّيّ هو قصد الإخبار عن حكمٍ شرعيٍّ آخر غير طلب المادّة أو إنشاء ذلك الحكم وجعله، كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول»، فإنّ المراد الجدّي من «اغسل» ليس طلب الغسل، إذ قد يتنجّس ثوب الشخص فيهمله ولا يغسله ولا إثم عليه، وإنّما المراد بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول وهذا حكم وضعيّ، وأنّه يطهر بالغسل وهذا حكم وضعيّ آخر، وفي هذه الحالة تسمّىٰ الصيغة بالأمر الإرشادي؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم.

وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر علىٰ الطلب أنّها تدلّ علىٰ الطلب الوجوبيّ كذلك الحال في صيغة الأمر، بمعنىٰ أنّها تدلّ علىٰ النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادةٍ لزوميّة، وهذا هو الصحيح، للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، إمّا بإدخال لام الأمر عليه، فيكون الاستعمال بلا عناية، وإمّا بدون إدخاله، كما إذا قيل: «يعيد»، و «يغتسل»، ويشتمل الاستعمال حينئذٍ علىٰ عناية؛ لأنّ الجملة حينئذٍ خبريّة بطبيعتها وقد استعملت في مقام الطلب. وفي الأوّل يدلّ علىٰ الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، وفي الثاني يوجد خلاف في الدلالة علىٰ الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالىٰ.

دلالات أُخرىٰ للأمر:

عرفنا أنّ الأمر يدلّ علىٰ الطلب، ويدلّ علىٰ أنّ الطلب علىٰ نحو الوجوب. وهناك دلالات أُخرىٰ محتملة وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها: دلالته علىٰ نفي الحرمة بدلاً عن دلالته علىٰ الطلب والوجوب في حالةٍ معيّنة، وهي: ما إذا ورد عقيب التحريم، أو في حالةٍ يحتمل فيها ذلك.

والصحيح: أنّ صيغة الأمر علىٰ مستوىٰ المدلول التصوّري لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّةً علىٰ النسبة الطلبيّة، غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا يصبح مجملاً ومردّداً بين الطلب الجدّيّ وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدىٰ الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية.

ومنها: دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدّدٍ علىٰ وجوب القضاء خارج الوقت علىٰ من لم يأتِ بالواجب في وقته.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ الأمر بالفعل الموقّت: تارةً يكون أمراً واحداً

بهذا الفعل المقيّد فلا يقتضي إلّا الإتيان به، فإن لم يأتِ به حتّىٰ انتهىٰ الوقت فلا موجب من قِبَله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلىٰ أمرٍ جديد.

وتارةً أُخرىٰ يكون الأمر بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين في بيانٍ واحد: أحدهما أمر بذات الفعل علىٰ الإطلاق، والآخر أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثاني بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذٍ ولو خرج الوقت، فلا يحتاج إيجاب القضاء إلىٰ أمرٍ جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده علىٰ الوجه الثاني إلىٰ قرينةٍ خاصّة.

ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيءٍ علىٰ الأمر بذلك الشيء مباشرةً، بمعنىٰ أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيءٍ فهل يستفاد الأمر المباشر لخالدٍ من ذلك، أوْ لا؟

فعلىٰ الأوّل لو أنّ خالداً اطّلع علىٰ ذلك قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء. وعلىٰ الثاني لا يكون ملزماً بشيءٍ.

ومثاله في الفقه: أمر الشارع لوليّ الصبيّ بأن يأمر الصبيّ بالصلاة، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيءٍ أمرٌ به كان أمر الشارع هذا أمراً للصبيّ ـ ولو علىٰ نحو الاستحباب ـ بالصلاة.

النهـي:

كما أنّ للأمر مادّةً وصيغةً كذلك الحال في النهي، فمادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل «لا تكذب»، والمادّة تدلّ علىٰ الزجر بمفهومه الاسميّ، والصيغة تدلّ علىٰ الزجر والإمساك بنحو المعنىٰ الحرفيّ، وإن شئت عبّر بالنسبة الزجريّة والإمساكيّة.

وقد وقع الخلاف بين جملةٍ من الأُصوليِّين في: أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرّد أمر عدميّ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ؟

وقد يستدلّ للوجه الثاني: بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطلب به. ويندفع هذا الدليل: بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به.

ويندفع الوجه الثاني: بأنّ من حصل منه الترك بدون كفٍّ لا يعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

و الصحيح: أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ، و إنّما هو زجر بنحو المعنىٰ الاسميّ كما في مادّة النهي، أو بنحو المعنىٰ الحرفيّ كما في صيغة النهي، و هذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لا الترك.

ولا إشكال في دلالة النهي مادّةً وصيغةً علىٰ كون الحكم بدرجة التحريم، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

الاحتراز في القُيود

إذا ورد خطاب يشتمل علىٰ حكمٍ وقيدٍ له، فقد يكون هذا القيد متعلّقاً للحكم، كالإكرام في «أكرم الفقير». وقد يكون موضوعاً له، كالفقير في المثال. وقد يكون شرطاً، كما في الجملة الشرطيّة «إذا زالت الشمس فصلِّ». وقد يكون غايةً، كما في «صُمْ إلىٰ الليل». وقد يكون وصفاً للموضوع، كالعادل في «أكرم الفقيرَ العادل»، وهكذا.

وفي كلّ هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوّري أُريد إخطاره في ذهن السامع، ومدلول تصديقيّ جدّيّ، وهو الحكم الشرعيّ الذي أُبرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكمٍ يرتبط بذلك القيد علىٰ نحوٍ من أنحاء الارتباط، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصوّريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّيّ، بمعنىٰ أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام، فحينما يقول المولىٰ: «أكرم الفقير العادل» نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل علىٰ الفقير العادل، وأُخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام؛ وذلك لأنّ المولىٰ لو لم يكن قد أخذ العدالة قيداً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله: «أكرم الفقيرَ العادل» لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوريّ لكلامه قيداً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام، أي أنّه بيّن بالدلالة التصوّرية للكلام شيئاً وهو القيد، مع أنّه

لايدخـل فـي نطاق مراده الجدّيّ.

وهذا خلاف ظهورٍ عرفيٍّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّي. وبكلمةٍ أُخرىٰ: أنّ ما يقوله يريده حقيقةً، وبهذا الظهور نثبت قاعدة، وهي: قاعدة احترازيّة القيود، ومؤدّاها: أنّ كلّ قيدٍ يؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيداً في المراد الجدّيّ أيضاً، فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد في المراد الجدّي؛ بمعنىٰ كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام الذي سِيقَ ذلك الكلام للكشف عنه.

ويترتّب علىٰ ذلك: أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب، ولكنّ هذا لا يعني أن إكرامه ليس واجباً باعتبارٍ آخر، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ.

وهكذا نعرف أنّ قاعدة احترازيّة القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذي يشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المشتمل علىٰ القيد لا يشمل من انتفىٰ عنه القيد، ولا تنفي وجود حكمٍ آخر يشمله.

الإطـلاق

الإطلاق يقابل التقييد، فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معينةً كان ذلك تقييداً، وإن تصوّرته بدون أن تلحظ معه أيّ وصفٍ أو حالةٍ أُخرىٰ كان ذلك إطلاقاً، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصيّةٍ زائدةٍ في الطبيعة، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصيّة الزائدة. والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين، غير أنّها تتميّـز في الحالة الأُولىٰ بأمرٍ وجوديٍّ وهو لحاظ الخصوصيّة، وتتميّـز في الحالة الثانية بأمرٍ عدميٍّ وهو عدم لحاظ الخصوصيّة.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة «إنسان» ـ مثلاً ـ أو أيّ كلمةٍ مشابهةٍ هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين، فلا التقييد دخيل في المعنىٰ الموضوع له ولا الإطلاق، بل الكلمـة بمدلولهـا تلائم كـلا الأمرين، أو أنّ الكلمـة موضوعة للطبيعة المطلقة، فتدلّ الكلمة بالوضع علىٰ الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذلك، ويترتّب علىٰ هذا الخلاف أمران:

أحدهما: أنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالاً حقيقيّاً علىٰ الوجه الأوّل؛ لأنّ المعنىٰ الحقيقيّ للكلمة محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق علىٰ السواء، ويكون مجازاً علىٰ الوجه الثاني؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق مع أنّها موضوعة للمطلق، أي للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكمٍ، كما إذا أُخذت موضوعاً للحكم ـ مثلاً ـ ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة علىٰ الإطلاق، أو لحصّةٍ مقيّدةٍ منه؟ أمكن علىٰ الوجه الثاني أن نستدلّ بالدلالة الوضعيّة لِلّفظ علىٰ

الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنىٰ الموضوع له وقيدٌ له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلّم، فنطبّق عليه قاعدة احترازيّة القيود، فيثبت أنّ المراد الجدّيّ مطلق أيضاً.

وأمّا علىٰ الوجه الأوّل فلا دلالة وضعيّة لِلّفظ علىٰ ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجبه للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعيّ لِلّفظ، فالمتكلّم لم يذكر في كلامه التقييد، ولا الإطلاق، فلا يمكن بالطريقة السابقة أن نثبت الإطلاق، بل لابدّ من طريقةٍ أُخرىٰ.

والصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفيّ شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيّد علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول ليس فيه تجوّز. وعلىٰ هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلىٰ طريقةٍ أُخرىٰ، إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذٍ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكورٍ في الكلام، فلا يُتاحُ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

[قرينة الحكمة]:

والطريقة الأُخرىٰ: هي مايسمّيها المحقّقون المتأخّرون بقرينة الحكمة، وجوهرها التمسّك بدلالةٍ تصديقيّةٍ لظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ آخر غير ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ الذي تعتمد عليه قاعدة احترازيّة القيود، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدة تعتمد علىٰ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ مفاده: أنّ ما يقوله يريده حقيقة، ويوجد ظهور عرفيّ سياقيّ آخر مفاده: أن لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في مراده الجدّيّ وحكمه، ولا يبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حالة عدم نصب قرينةٍ علىٰ التقييد فهو إذن ليس داخلاً في المراد الجدّيّ والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.

وهكذا نلاحظ أنّ كلّاً من قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق وقاعدة

احترازيّة القيود تبتني علىٰ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غير الظهور العرفيّ السياقيّ الحاليّ الذي تعتمد عليه الأُخرىٰ، فالقاعدة تبتني علىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يقوله يريده، وقرينة الحكمة تبتني علىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّيّ يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّيّ، أي أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بخطابه.

وقد يُعترَض علىٰ قرينة الحكمة هذه: بأنّ اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلّا علىٰ الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً فلا دالّ علىٰ الإطلاق، كما لا دالّ علىٰ التقييد، مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجدّيّ جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّيّ إمّا مطلق، وإمّا مقيّد، وهذا يعني أنّه ـ علىٰ أيّ حال ـ لم يبيِّن تمام مراده بخطابه، ولا معيِّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

ويمكن الجواب علىٰ هذا الاعتراض: بأنّ ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ لا يعني سوىٰ أن يكون كلامه وافياً بالدلالة علىٰ تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني؛ بحيث لا يكون هناك معنىً لحظه المتكلّم ولم يأتِ بما يدلّ عليه، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لابدّ أن يأتي بما يدلّ علىٰ عدم لحاظه، فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهور الحاليّ السياقي.

وعليه فإذا كان المتكلّم قد أراد المقيّد مع أنّه لم ينصب قرينةً علىٰ القيد فهذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ زائدٍ علىٰ الطبيعة، وهو تقيّدها بالقيد؛ لأنّ المقيّد يتميّز بلحاظٍ زائد، ولا يوجد في الكلام ما يبيِّن هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ.

وإذا كان المتكلّم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ زائداً علىٰ الطبيعة؛ لأنّ الإطلاق ـ كما تقدّم ـ عبارة عن عدم لحاظ القيد، فصحّ أن يقال: إنّ المتكلّم لو كان قد أراد المقيّد لَما كان مبيّناً لتمام مرامه؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولاً لِلّفظ، وإذا كان مراده المطلق فقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ، بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك: أنّنا بتوسّط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنىٰ الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

لكن يبقىٰ هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود، وهذا الفارق العمليّ يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابساتٍ معيّنةٍ تفقده الظهور السياقيّ الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلّم ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه، وأمكن أن يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة، لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته، وخلافاً لذلك مَن يُثبِت الإطلاق بالدلالة الوضعية وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود فإنّ بإمكانه أن يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة غير الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت علىٰ أيّ حال.

ثمّ إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة: تارةً يكون شموليّاً، أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة، وأُخرىٰ يكون بدليّاً يكفي في امتثال الحكم المجعول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأوّل: إطلاق الكذب في «لا تكذب»، ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في «صلِّ».

و الإطلاق: تارةً يكون أفرادياً، وأُخرىٰ يكون أحوالياً، والمقصود بالإطلاق الأفراديّ: أن يكون للمعنىٰ أفراد فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرد به بعض الأفراد دون بعض، والمقصود بالإطلاق الأحواليّ: أن يكون للمعنىٰ أحوال، كما في أسماء الأعلام، فإنّ مدلول كلمة «زيد» وإن لم يكن له أفراد ولكن له أحوال متعدّدة، فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرَد به حال دون حال.

الإطلاق في المعاني الحرفيّة:

مرّ بنا سابقاً[١] أنّ المعاني في المصطلح الأُصوليّ: تارةً تكون معانيَ اسميّةً، كمدلول عالم في «أكرم العالم». وأُخرىٰ معاني حرفيّة، كمدلول صيغة الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينة الحكمة تجري علىٰ المعاني الاسميّة ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفيّة فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها.

مثلاً: إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض، فهل يمكن أن نطبّق قرينة الحكمة علىٰ مفاد «أكرم» في المثال وهو الوجوب المفاد علىٰ نهج النسبة الطلبيّة والإرساليّة لإثبات أنّه مطلق، أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثة[٢] إن شاء الله تعالىٰ. والصحيح فيه: إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق والتقييد:

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتقييد هنا بمعنىٰ لحاظ القيد، والإطلاق بمعنىٰ عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنىٰ الإتيان في الدليل بما يدلّ علىٰ القيد، والإطلاق بمعنىٰ عدم الإتيان بما يدلّ علىٰ القيد مع ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

والإطلاق الإثباتيّ يدلّ علىٰ الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتيّ يدلّ علىٰ

---

(١) مضى تحت عنوان: تصنيف اللغة.

(٢) سوف يأتي في الحلقة الثالثة عند الحديث عن ثمرة البحث عن المعاني الحرفية.

التقييد الثبوتيّ. ولا شكّ في أنّ الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أنّ التقابل علىٰ أقسام:

فتارةً يكون بين أمرين وجوديّين، كالتضادّ بين الاستقامة والانحناء.

وأُخرىٰ يكون بين وجودٍ وعدم، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه.

وثالثةً يكون بين وجود صفةٍ في موضعٍ معيّنٍ وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه، من قبيل البصر والعمىٰ؛ فإنّ العمىٰ ليس عدم البصر ولو في جدار، بل عدم البصر في كائنٍ حيٍّ يمكن في شأنه أن يبصر.

وعلىٰ هذا الأساس اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين من أيّ واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضح علىٰ ضوء ما ذكرناه أنّه ليس تضاداً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتيّ ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدم لحاظ القيد، ومن هنا قيل تارةً: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه. وقيل أُخرىٰ: إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمىٰ، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمىٰ.

وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين فهو من قبيل تقابل البصر والعمىٰ بدون شكٍّ، بمعنىٰ أنّ الإطلاق الإثباتيّ الكاشف عن الإطلاق الثبوتيّ هو عدم ذكر القيد في حالةٍ يتيسّر للمتكلّم فيها ذكر القيد، وإلّا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي.

الحالات المختلفة لاسم الجنس:

ممّا ذكرناه يتّضح أنّ أسماء الأجناس لا تدلّ علىٰ الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحاليّ وقرينة الحكمة. ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الأُولىٰ: أن يكون معرّفاً باللام من قبيل كلمة «البيع» في «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ».

الثانية : أن يكون منكّراً، أي منوّناً بتنوين التنكير[١] من قبيل كلمة « رجل » في « جاءَ رجلٌ » أو « جِئني برجل ».

الثالثة : أن يكون خالياً من التعريف والتنكير، كما في حالة كونه منوّناً بتنوين التمكين[٢] أو كونه مضافاً.

ويلاحظ : أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعيّ وبدون تطعيم لمعناه في الحالة الثالثة، بينما يطعّم في الحالة الثانية بشيءٍ من التنكير، وفي الحالة الأُولىٰ بشيءٍ من التعريف.

أمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية فأصبح نكرةً فالمعروف أنّها حيثيّة الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليّاً حين ينصبّ الأمر علىٰ نكرةٍ مثل «أكرم عالماً»؛ وذلك لأنّ طبيعة عالم ـ مثلاً ـ حين تتقيَّد بقيد الوحدة لا يمكن أن تنطبق علىٰ أكثر من واحدٍ ـ أيِّ واحدٍ ـ وهو معنىٰ الإطلاق البدليّ.

---

(١) الظاهر أنّ المؤلّف الشهيد ﷺ استعمل تنوين التنكير في غير مصطلحه النحوي، فإنّه عند النحاة عبارة عن التنوين «اللاحق لبعض الأسماء المبنيّة فرقاً بين معرفتها ونكرتها، ويقع في باب اسم الفعل بالسماع كصهٍ ومهٍ وإيهٍ، وفي العلم المختوم بويه بقياس، نحو : جاءني سيبويهِ وسيبويهٍ آخر» (مغنى اللبيب / الباب الأوّل / حرف النون) في حين أنّ السيّد الشهيد ﷺ قصد بذلك التنوين الذي يلحق الاسم النكرة لإفادة قيد الوحدة، مثل : أكرم فقيراً، أي فقيراً واحداً.

(٢) الظاهر أنّه ﷺ استعمل تنوين التمكين أيضاً في غير مصطلحه النحوي، فإنّه عند النحاة عبارة عن التنوين «اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلاماً ببقائه على أصله ... وذلك كزيد ورجل ورجالٍ» (المصدر السابق) ولا فرق في هذا المعنى بين ما يدلّ على قيد الوحدة وما لا يدلّ عليه. في حين انّه ﷺ قصد بذلك خصوص التنوين الذي لا دلالة فيه على قيد الوحدة، وإنّما يتمحّض في الدلالة على بقاء الاسم المعرب المنصرف على أصله مثل قوله تعالى : ﴿ قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقةٍ يتبعها أذى ﴾ بناءً على إرادة جنس القول المعروف.

وأمّا الحيثيّة التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأُولىٰ فأصبح معرفةً فهي التعيين، فاللام تُعيِّن مدلول مدخولها وتطبِّقه علىٰ صورةٍ مألوفةٍ: إمّا بحضورها فعلاً كما في العهد الحضوريّ، وإمّا بذكرها سابقاً كما في العهد الذكريّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ خاصٍّ بها كما في العهد الذهنيّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ عامٍّ بها كما في لام الجنس، فإنّ في الذهن لكلّ جنسٍ انطباعات معيّنة تشكِّل لوناً من الاستئناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: «نار» دلّت الكلمة علىٰ ذات المفهوم. وإن قيل: «النار» وأُريد باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم علىٰ حصيلة تلك الانطباعات، وبذلك يصبح معرفة.

واسم الجنس في حالة كونه معرفةً، وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ، ولهذا إذا قلت: «أكرم العالم» جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمة «العالم».

الانصـراف:

قد يتكوّن نتيجةً لملابساتٍ أُنسٌ ذهنيّ خاصّ بحصّةٍ معيّنةٍ من حصص المعنىٰ الموضوع له اللفظ، وهذا الأُنس علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يكون نتيجةً لتواجد تلك الحصّة في حياة الناس وغلبة وجودها علىٰ سائر الحصص.

والآخر: أن يكون نتيجةً لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصّة علىٰ طريقة تعدّد الدالّ والمدلول.

أمّا النحو الأوّل فلا يؤثّر علىٰ إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنّه أُنس ذهنيّ بالحصّة مباشرةً دون أن يؤثّر في مناسبة اللفظ لها، أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصّة خاصّة.

وأمّا النحو الثاني فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلىٰ درجةٍ توجب نقل اللفظ من وضعه الأوّل إلىٰ الوضع للحصّة، أو تحقّق وضعاً تعيّنيّاً للّفظ لتلك الحصّة بدون نقل، وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تشكّل درجةً من العلاقة والقرن بين اللفظ والحصّة بمثابةٍ تصلح أن تكون قرينةً علىٰ إرادتها خاصّةً من اللفظ، فلا يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقّف علىٰ أن لا يكون في كلام المتكلّم ما يدلّ علىٰ القيد، وتلك العلاقة والأُنس الخاصّ يصلح للدلالة عليه.

الإطـلاق المقاميّ:

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ نسمّيه «الإطلاق اللفظيّ» تمييزاً له عن نحوٍ آخر من الإطلاق لابدّ من معرفته، نطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ: حالة وجود صورةٍ ذهنيّةٍ للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا تردّدنا في هذه الصورة هل أنّها تشتمل علىٰ قيدٍ غير مذكورٍ في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها، كان مقتضىٰ الظهور الحاليّ السياقيّ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأمّا الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفي شيءٍ لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً وعنصراً آخر، فإذا قال المتكلّم: «الفاتحة جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...» وسكت، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيّة السورة أنّها ليست جزءاً كان هذا إطلاقاً مقاميّاً. ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ علىٰ إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون

عدم ذكره لجزئيّة السورة كاشفاً عن عدم جزئيّتها، ومجرّد استعراضه لعددٍ من أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلىٰ قيام قرينةٍ خاصّةٍ علىٰ أنّه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقاميّ عن الإطلاق اللفظيّ؛ إذ في الإطلاق اللفظيّ يوجد ظهور سياقيّ عامّ يتكفّل إثبات أنّ كلّ متكلّمٍ يسوق لفظاً للتعبير عن صورةٍ ذهنيّة، فلا تزيد الصورة الذهنيّة التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الإطلاق المقاميّ ظهور مماثل في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة فهو يريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة:

يدلّ الأمر علىٰ الطلب، وأنّه علىٰ نحو الوجوب، كما تقدّم[1]. وقد يقال بهذا الصدد: إنّ دلالته علىٰ الوجوب ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنّ الطلب غير الوجوبيّ طلب ناقص محدود، وهذا التحديد تقييد في هويّة الطلب، ومع عدم نصب قرينةٍ علىٰ التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الذي لا حدّ له بما هو طلب وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلىٰ الطلب النفسيّ والغيريّ، فالأوّل هو طلب الشيء لنفسه، والثانيّ هو طلب الشيء لأجل غيره.

وانقسامه إلىٰ الطلب التعيينيّ والتخييريّ، فالأوّل هو طلب شيءٍ معيَّن، والثانيّ طلب أحد الأشياء علىٰ سبيل التخيير.

---

(١) تقدم تحت عنوان: الأمر والنهي.

وانقسامه إلىٰ العينيّ والكفائيّ، فالأوّل هو طلب الشيء من المكلّف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلّفين علىٰ سبيل البدل.

وبالإطلاق وقرينة الحكمة يمكن أن نُثبِت كون الطلب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً.

ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يؤتَ بالآخر، والكفائيّة تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخر بالفعل، وكلّ هذه التقييدات تُنفىٰ مع عدم القرينة عليها بقرينة الحكمة، فيثبت المعنىٰ المقابل لها.

العـــموم

تعريف العموم:

الاستيعاب تارةً يثبت دون أن يكون مدلولاً للَّفظ، وأُخرىٰ يكون مدلولاً له، فالأوّل كاستيعاب الحكم الوارد علىٰ المطلق لأفراده، فإذا قيل: «أكرم العالم» اقتضىٰ اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للَّفظ، وإنّما الكلام يدلّ علىٰ نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذٍ في مرحلة التطبيق علىٰ جميع أفراد العالم.

والثاني هو العموم، كما في قولنا: «كلُّ رجل»، فإنّ «كلّ» هنا تدلّ بنفسها علىٰ الاستيعاب.

وبهذا ظهر أنّ أسماء العدد ـ كعشرة ـ رغم استيعابها لوحداتها ليست عموماً؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة، فإنّ كلّ مركّبٍ يستوعب أجزاءه، وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله حال انقسام العشرة إلىٰ متساويَين، فكما أنّه صفة واقعيّة وليس داخلاً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم ونحو دلالتها:

لا شكّ في وجود أدواتٍ تدلّ علىٰ العموم بالوضع، مثل كلمة «كلّ» و «جميع» ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب، غير أنّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كلّ ما ثبت أنّه من أدوات العموم بالوضع هي: أنّ إسراء الحكم إلىٰ تمام أفراد مدخول الأداة ـ أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كلّ عالم» ـ هل

يتوقّف علىٰ إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم علىٰ الكلمة يغنيها عن مقدّمات الحكمة، وتتولّىٰ الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمه الله[1]: أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظريّة؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعةً لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل بقرينة الحكمة. وإذا كانت موضوعةً لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعيَّن الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعة؛ وهي صالحة للانطباق علىٰ تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسّط الأداة مباشرة.

وقد استظهر رحمه الله ـ بحقٍّ ـ الوجه الثاني.

وقد لا يكتفىٰ بالاستظهار في تعيين الوجه الثاني، بل يبرهن علىٰ إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللغويّة، إذ بعد فرض الاحتياج إلىٰ قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة علىٰ دخول الأداة يكون دور الأداة لغواً صرفاً، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطوليّة بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة يمنع عن تعقّل كون الأداة ذات أثرٍ ولو تأكيديّ.

دلالة الجمع المعرَّف باللام:

وممّا ادُّعيت دلالته علىٰ العموم «الجمع المعرّف باللام» بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلّ علىٰ العموم، وأنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ علىٰ ذلك أيضاً، وإنّما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة.

والكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

---

(١) انظر كفاية الأُصول: ٢٥٤.

الأُولىٰ : تصوير هذه الدلالة ثبوتاً، والصحيح في تصويرها أن يقال : إنّ الجمع المعرّف باللام مشتمل علىٰ دوالّ ثلاثة :

أحدها يدلّ علىٰ المعنىٰ الذي يراد استيعاب أفراده، وهو المادّة.

وثانيها يدلّ علىٰ الجمع، وهو هيئة الجمع.

وثالثها يدلّ علىٰ استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة، وهو اللام.

والثانية : في حال هذه الدلالة إثباتاً، وتفصيل ذلك : أنّه تارةً يدّعىٰ وضع اللام الداخلة علىٰ الجمع للعموم، وأُخرىٰ يدّعىٰ وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجد معيّن للأفراد الملحوظِين في الجمع من عهدٍ ونحوه تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي لا تَردُّدَ في انطباقها وحدود شمولها، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعيّ، وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعترض علىٰ كلٍّ من الدعويَين :

أمّا علىٰ الأُولىٰ فبأنّ لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً، إذ لا عموم، أو البناء علىٰ الاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، وهو بعيد.

وأمّا الثانية فقد أورد عليها صاحب الكفاية رحمه الله[1] : بأنّ التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في المراتب الأُخرىٰ، وكأنّه يريد بالتعيين المحفوظ في كلّ تلك المراتب تعيّن العدد، وماهية المرتبة، وعدد وحداتها، بينما المقصود بالتعيّن الذي تتميّز به المرتبة الأخيرة من الجمع : تعيّن ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرّف، وهذا النحو من التعيّن لا يوجد إلاّ لهذه المرتبة.

---

(١) كفاية الأُصول : ٢٨٥ .

المفاهيـم

تعريف المفهوم:

الكلام له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق، وقد يتّفق أن يكون له مدلول التزاميّ، والمفهوم مدلول التزاميّ للكلام، ولكن لا كلّ مدلولٍ التزامي، بل المدلول الالتزاميّ الذي يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، فقولك: «صلاة الجمعة واجبة» يدلّ بالدلالة الالتزاميّة علىٰ أنّ صلاة الظهر ليست واجبة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يعبِّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق.

وتحصل الدلالة الالتزاميّة علىٰ انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود؛ بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده قد أُخذ علىٰ نحوٍ يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

ولكن ليس كلّ انتفاءٍ من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق، فزيدٌ ـ مثلاً ـ قد يجب إكرامه بملاك «المجاملة»، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقة»، وهكذا، فإذا قيل: «إذا جاءك زيدٌ فأكرمه» فوجوب الإكرام المبرّز بهذا الكلام لابدّ أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب، ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود.

ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأُخرىٰ، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده علىٰ انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد، فقولنا: «إذا جاءَ زيد فأكرمه» ـ في المثال

المتقدّم ـ إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء علىٰ أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذكر.

ومن هنا صحّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد] علىٰ أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

ضابط المفهوم:

وعلىٰ ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء؛ لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ علىٰ ذلك النحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم؟

والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف علىٰ ركنين أساسيَّين:

أحدهما: أن يكون الربط معبِّراً عن حالة لزومٍ عِلِّيٍّ [تامٍّ] انحصاريّ. وبكلمةٍ أُخرىٰ: أن يكون من ارتباط المعلول بعلّته المنحصرة، إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط ـ مثلاً ـ مجرّد اتفاقٍ بدون لزوم، أو لزوماً بدون علّيّة، أو علّيّةً بدون انحصارٍ لِتوفّر علّةٍ أُخرىٰ لَما انتفىٰ مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده بعلّةٍ أُخرىٰ.

والركن الآخر: أن يكون المرتبط بتلك العلّة المنحصرة طبيعيّ الحكم وسنخه، لا شخصه؛ لكي ينتفي الطبيعيّ بانتفاء تلك العلّة لا الشخص فقط؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلّا إذا كان الربط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظ علىٰ الركن الأوّل من هذين الركنين:

أوّلاً: أنّ كون المرتبط به الحكم علّةً تامّةً ليس أمراً ضرورياً لإثبات المفهوم،

بل يكفي أن يكون جزءَ العلّة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّةٍ منحصرة، فالمهمّ من ناحية المفهوم الانحصار، لا العلّيّة.

وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة ـ مثلاً ـ إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه كفىٰ ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما يثبت علّيّة الشرط للجزاء؛ أو كونه جزءَ العلّة، بل وحتّىٰ لو لم يكن فيها ما يدلّ علىٰ اللزوم، ولهذا لو قلنا: «إنّ مجيء زيدٍ متوقّف صدفةً علىٰ مجيء عمروٍ» لدلّ ذلك علىٰ عدم مجيء زيدٍ في حالة عدم مجيء عمرو، فليست دلالة الجملة علىٰ اللزوم العِلّيِّ الانحصاريِّ هي الأُسلوب الوحيد لدلالتها علىٰ المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالتها علىٰ الالتصاق والتوقّف ولو صدفةً من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط:

من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها: الجملة الشرطيّة، ولا شكّ في دلالتها علىٰ ربط الجزاء بالشرط؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ علىٰ هذا الربط، فالرأي المعروف أنّ أداة الشرط هي الدالة علىٰ الربط وضعاً.

وخالف في ذلك المحقّق الإصفهانيّ[1]، إذ ذهب إلىٰ أنّ الأداة موضوعة لإفادة أنّ مدخولها (أي الشرط) قد افُترِض وقُدِّر علىٰ نهج الموضوع في القضيّة الحقيقيّة، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه فهو مستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيبٍ للجزاء علىٰ الشرط.

و علىٰ أيّ حالٍ يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّة بين الجزاء و الشرط يفي بإثبات المفهوم، أوْ لا؟

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٥٣ و ٤١٢.

وفي هذا المجال نواجه سؤالين علىٰ ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

أوّلاً: هل المعلَّق طبيعيّ الحكم، أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلَّق؟

وفي ما يتّصل بالسؤال الأوّل يقال عادةً: بأنّ المعلّق طبيعيّ الحكم، لا الشخص، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء، فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، و مقتضىٰ الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعيّ، لا بنحو الشخص، ففي جملة «إذا جاء زيدٌ فأكرمه» نثبت بالإطلاق أنّ مفاد «أكرم» طبيعيّ الوجوب المفاد بنحو المعنىٰ الحرفيّ والنسبة الإرساليّة.

وفي ما يتّصل بالسؤال الثاني قد يقال: إنّ أداة الشرط موضوعة لغةً للربط العِلّيّ الانحصاريّ بين الشرط والجزاء.

ولكن يورد علىٰ ذلك عادةً: بأنّها لو كانت موضوعةً علىٰ هذا النحو لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّةً غير منحصرةٍ مجازاً، وهو خلاف الوجدان.

ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلىٰ دعوىٰ أُخرىٰ، وهي: أنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة، والعِلّيّة مستفادة من تفريع الجزاء علىٰ الشرط بالفاء الثابتة حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق، إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان لكان لابدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف «أو» ونحوها، فيقال مثلاً: «إن جاءَ زيد أو مرض فأكرمه»، فحيث لم يذكر ذلك وأُلقي الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل، وهو معنىٰ الانحصار.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع:

يوجد في الجملة الشرطيّة «إن جاء زيد فأكرمه» حكمٌ وهو وجوب الإكرام، وشرطٌ وهو المجيء، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه وهو زيد، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحوث.

ولكنّنا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع، ويعني تحقيقه علىٰ نحوٍ لا يكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه، كما في قولنا: «إذا رُزِقتَ ولداً فاختنه»، وفي مثل ذلك لا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدلّ الجملة علىٰ نفي الحكم عنه، ويسمّىٰ الشرط في حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع.

مفهوم الوصف:

إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصفٍ معيّنٍ كما في «أكرم الفقير العادل» فهل يدلّ التقييد بوصف العادل علىٰ المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليَين:

الأوّل: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً فهذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخذ قيدٍ في الخطاب ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم.

ويرد علىٰ ذلك: أنّ دلالة الخطاب علىٰ دخل القيد لا شكّ فيها، ومردّها إلىٰ ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن في مرحلة المدلول التصوّريّ

بوصفه قيداً فيثبت بذلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً، وعلىٰ أساس ذلك قامت قاعدة احترازيّة القيود، كما تقدّم. غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم، وانتفاء هذا الشخص الذي سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف، لا انتفاء طبيعيّ الحكم، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ.

الثاني: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردَين من الوجوب وبجعلَين لَما كانت هناك فائدة في ذكر المولىٰ لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لَما أضرَّ بمقصوده، وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان لغواً، فيتعيّن ـ لصيانة كلام المولىٰ عن اللغويّة ـ أن يفترض لذكر القيد فائدة، وهي التنبيه علىٰ عدم شمول الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم.

وهذا البيان وإن كان متّجهاً ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّيّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف، ولا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالاتٍ أُخرىٰ، إذ يكون لذكر القيد عندئذٍ فائدة وهي التحرّز عن هذه الحالات الأُخرىٰ؛ لأنّه لو لم يذكر لَشمل الخطاب كلّ حالات الانتفاء.

فالوصف إذن له مفهوم محدود، ويدلّ علىٰ انتفاء الحكم بانتفاء الوصف علىٰ نحو السالبة الجزئية، لا علىٰ نحو السالبة الكلّيّة.

وينبغي أن نلاحظ في هذا المجال أنّ الوصف: تارةً يذكر مع موصوفه فيقال مثلاً: «احترِم العالمَ الفقيه»، وأُخرىٰ يذكر مستقلّاً فيقال: «احترِم الفقيه». والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجه الثاني فيختصّ بالحالة الأُولىٰ؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغواً ـ علىٰ أيّ حالٍ ـ ما دام الموصوف غير مذكور.

جمل الغاية والاستثناء:

وهناك جمل أُخرىٰ يقال عادةً بثبوت المفهوم لها، كالجملة المتكفّلة لحكمٍ مغيّىٰ، كما في «صُمْ إلىٰ الليل»، أو المتكفّلة لحكمٍ مع الاستثناء منه. ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء يدلّان علىٰ أنّ شخص الحكم الذي أُريد إبرازه بذلك الخطاب منفيّ بعد وقوع الغاية، ومنفيّ عن المستثنىٰ تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود.

ولكنّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم؛ لأنّ المطلوب فيه نفي طبيعيّ الحكم، كما في الجملة الشرطيّة، وهذا يتوقّف علىٰ إثبات كون الغاية أو الاستثناء غايةً لطبيعيّ الحكم واستثناءً منه، علىٰ وِزانِ كون المعلّق في الجملة الشرطيّة طبيعيَّ الحكم، فإن أمكن إثبات ذلك كان للغاية ولأداة الاستثناء مفهوم كمفهوم الجملة الشرطيّة، فتدلّان علىٰ أنّ طبيعيَّ الحكم ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنىٰ، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهذا المعنىٰ.

نعم، يثبت لهما[1] مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللغويّة، إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتاً بعد الغاية أو للمستثنىٰ أيضاً ولو بجعلٍ آخر كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرِّرٍ عرفيّ، فلا بدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنىٰ ولو بنحو السالبة الجزئيّة صيانةً للكلام عن اللغويّة.

---

(١) في الطبعة الأُولى: لها. والصحيح ما أثبتناه كما يظهر بالتأمّل.

التطابق بين الدلالات

تقدّم[١] أنّ الكلام له ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية الأُولىٰ، والدلالة التصديقية الثانية.

وتقدّم[٢] أنّ الظاهر من كلّ لفظٍ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنىٰ الموضوع له اللفظ.

ونريد هنا الإشارة إلىٰ ظهور كلّ لفظٍ في مرحلة الدلالة التصديقية الأُولىٰ في أنّ المتكلّم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنىٰ الظاهر من الدلالة التصورية، لا معنىً آخر، فإذا قال المتكلّم: «أسد» وشككنا في أنّ المتكلّم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنىٰ الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس، أو المعنىٰ المجازيّ وهو الرجل الشجاع؟ كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنىٰ الحقيقي، ومردّ ذلك في الحقيقة إلىٰ ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأُولىٰ. فما دام الظاهر من الأُولىٰ هو المعنىٰ الحقيقيّ فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهذا الظهور حجّة علىٰ ما يأتي في قاعدة حجّية الظهور، ويطلق علىٰ حجّيته اسم «أصالة الحقيقة».

ولنأخذ الآن الدلالة التصديقية الثانية بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء، فإنّ الظاهر من الكلام في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، أنّ المراد الجدّيّ متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحلة الدلالة التصديقية الأُولىٰ، فإذا قال المتكلّم: «أكرم كلّ جيراني» وعرفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا صورة العموم، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ هل هو أن نكرم جيرانه

---

(١) تقدم تحت عنوان: الظهور التصوري والظهور التصديقي.

(٢) تقدم تحت عنوان: الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة.

جميعاً، أو أن نكرم بعضهم، غير أنّه أتىٰ باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه ؟ ففي هذه الحالة نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه جادّ في التعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذلك، ومردّ ذلك في الحقيقة إلىٰ ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأُولىٰ والدلالة التصديقية الثانية، فما دام الظاهر من الأُولىٰ إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية إرادة العموم جدّاً، وهذا الظهور حجّة، ويطلق علىٰ حجّيّته في هذا المثال «أصالة العموم».

وقد يقول المتكلّم: «أكرِم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكنّنا نشكّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتمل أنّه متأثّر بظروفٍ خاصّةٍ من التقيّة ونحوها، وأنّه ليس له مراد جدّيّ إطلاقاً، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فإنّ ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيّتين يقتضي دلالة الكلام علىٰ أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعته إلىٰ الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له، لا التقيّة، وهذا الظهور حجّة، ويسمّىٰ بـ«أصالة الجهة».

ونلاحظ علىٰ ضوء ما تقدّم: أنّ في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوري، واثنان تصديقيّان، ويختلف التصوري عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنىٰ الحقيقيّ لا يتزعزع حتّىٰ مع قيام القرينة المتّصلة علىٰ أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنىٰ الحقيقيّ استعمالاً وجدّاً فيزول بقيام القرينة المذكورة ويتحوّل من المعنىٰ الحقيقيّ إلىٰ المعنىٰ الذي تدلّ عليه القرينة.

وأمّا القرينة المنفصلة فلا تُزعزِع شيئاً من هذه الظواهر، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدَّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

مناسبات الحكم والموضوع

قد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظٍ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّةٍ من ذلك المدلول، كما إذا قيل: «اغسل ثوبك إذا أصابه البول»، فإنّ الغسل لغةً قد يطلق علىٰ استعمال أيّ مائع، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهِّر هو الغسل بالماء.

وقد يُذكَر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالةٍ خاصّة، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثالٍ لعنوانٍ عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ، كما إذا ورد في قِربَة وقع فيها نجس أنّه «لا تتوضّأ منها ولا تشرب»، فإنّ العرف يرىٰ الحكم ثابتاً لماءالكوز أيضاً، وأنّ القِربَة مجرّد مثال.

وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب علىٰ أساس ما يسمّىٰ بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفيّ؛ بسببها ينسبق إلىٰ ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً، والتعميم أُخرىٰ، وهذه الانسباقات حجّة؛ لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل، وكلّ ظهورٍ حجّة وفقاً لقاعدة حجّيّة الظهور، كما يأتي إن شاء الله تعالىٰ.

إثبات المِلاك بالدليل

عرفنا سابقاً[١] أنّ كلّ حكمٍ له ملاك، فالوجوب ـ مثلاً ـ ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل علىٰ الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام علىٰ ملاكه، فله مدلولان: مطابقيّ، والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالةٍ من الحالات أنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورة العجز، فإنّ الحكم بوجوب الفعل علىٰ العاجز غير صحيح، فهذا يعني أنّ المدلول المطابقيّ للدليل ساقط في هذه الصورة.

والسؤال بهذا الشأن هو: أنّه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتّب علىٰ إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟

والجواب علىٰ هذا السؤال يتعلّق بما يتّخذ من مبنىً في ترابط الدلالة الالتزاميّة مع الدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، فإن قلنا باستقلال كلٍّ من هاتَين الدلالتَين في الحجّيّة أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزاميّة للدليل؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيّة لا يؤثر علىٰ حجّيّة الدلالة الالتزاميّة بحسب الفرض، وإن قلنا بتبعيّة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة ـ كما هو الصحيح ـ فلا يمكن ذلك. وعليه ففي كلّ حالةٍ يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقىٰ في الدليل ما يثبت وجود الملاك.

ومثل ذلك: ما إذا كان الدليل علىٰ حكمٍ دالّاً بالالتزام علىٰ حكمٍ آخر. وسقط المدلول المطابقيّ فإنّ محاولة إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذكر.

---

(١) سبق تحت عنوان: مبادئ الحكم التكليفي.

و مثـال ذلـك: دليـل الوجـوب الدالّ بالالتـزام علـىٰ الحكـم بالجـواز وعـدم الحرمـة، فإذا نسـخ الوجـوب جـرىٰ البحـث فـي مدىٰ إمكـان إثبـات الجـواز وعدم الحرمـة بنفـس دليـل الوجـوب المنسـوخ، و الكـلام فيـه كـما تقـدّم فـي المـلاك.

٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ : تارةً يكون لفظيّاً، وأُخرىٰ غير لفظيّ، والدليل الشرعيّ غير اللفظيّ هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة علىٰ الحكم الشرعيّ. ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً، وفي التقرير والسكوت عن تصرّفٍ معيَّنٍ تارةً أُخرىٰ، ونتكلّم الآن عن دلالات كلٍّ من الفعل والسكوت.

دلالــة الفعل :

أمّا الفعل : فتارةً يقترن بمقالٍ أو بظهور حالٍ يقتضي كونه تعليميّاً فيكتسب مدلوله من ذلك، وأُخرىٰ يتجرّد عن قرينةٍ من هذا القبيل، وحينئذٍ فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكمٍ في ذلك المورد دلَّ صدور الفعل منه علىٰ عدم حرمته بحكم عصمته، كما يدلّ الترك علىٰ عدم الوجوب لذلك، ولا يدلّ بمجرّده علىٰ استحباب الفعل ورجحانه إلّا إذا كان عبادة، فإنّ عدم حرمتها مساوق لمشروعيّتها ورجحانها، أو أحرزنا في موردٍ عدم وجود أيّ حافزٍ غير شرعيّ فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً فيثبت الرجحان، ويساعد علىٰ هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها.

وهل يدلّ الفعل علىٰ عدم كونه مرجوحاً : إمّا مطلقاً وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم، أو لا يدلّ علىٰ أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك ؟ وجوه

مبنيّة علىٰ أنّ المعصوم هل يجوز في حقّه ترك الأولىٰ وفعل المكروه، أو يجوز حتّىٰ التكرار والمواظبة علىٰ ذلك، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه ؟

و يلاحظ : أنّه علىٰ تقدير عدم تجويز ترك الأولىٰ علىٰ المعصوم : إمّا مطلقاً أو بنحو المواظبة علىٰ الترك نستطيع أن نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً، وعدم كون الترك مستحبّاً.

وتبقى هناك نقطة ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار، وهي : أنّ هذه الدلالات إنّما تتحقّق في إثبات حكمٍ للمكلّف عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ، فإنّ الفعل لَـمّا كان دالاًّ صامتاً وليس له إطلاق فلا يعيّن ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت الحكم.

ومن هنا قد يثار اعتراض عامّ في المقام ،وهو : أنّ نفس النبوة و الإمامة ظرف يميِّز المعصوم دائماً عن غيره، فكيف يمكن أن نثبت الحكم علىٰ أساس فعل المعصوم؟

والجواب علىٰ ذلك : أنّ احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغيّ بقوله تعالىٰ : ﴿ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]، وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة الدالّة علىٰ جعل النبيّ والإمام عليهما السلام قدوة[2]، فإنّ فرض ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوّة والإمامة في سلوكهما لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام، فما لم يثبت بدليلٍ أنّ الفعل المعيَّن من مختصّات النبيّ والإمام يبنىٰ علىٰ عدم الاختصاص.

---

(١) الأحزاب : ٢١.

(٢) بحار الأنوار ٩٢ : ٩٦، الحديث ٥٨ و ١٠٢ : ١٦٣.

دلالة السكوت والتقرير:

وأمّا السكوت فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء وتوضيح ذلك: أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيّناً: فإمّا أن يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ. وإمّا أن يسكت، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلاً علىٰ الإمضاء، ودلالته علىٰ الإمضاء: تارةً تدّعىٰ علىٰ أساسٍ عقليّ، وأُخرىٰ علىٰ أساس الظهور الحاليّ.

أمّا الأساس العقليّ فيمكن توضيحه: إمّا بملاحظة المعصوم مكلّفاً، فيقال: إن هذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً لوجب النهي عنه علىٰ المعصوم؛ لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضيّاً.

وإمّا بملاحظة المعصوم شارعاً وهادفاً، فيقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه بما هو شارع لتعيّن الوقوف في وجهه، ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل.

وكلّ من اللحاظين له شروطه، فاللحاظ الأوّل يتوقّف علىٰ توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر، واللحاظ الثانيّ يتوقّف علىٰ أن يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدِّد بتفويت غرضٍ شرعيٍّ فعليٍّ بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرةً، كالسلوك القائم علىٰ العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، أو ناشئاً من نكتةٍ تقتضي بطبعها الامتداد إلىٰ المجال الشرعيّ علىٰ نحوٍ يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة ولكن بنكتةٍ تقتضي بطبعها تطبيق ذلك علىٰ الشرعيات أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساس الاستظهاريّ فيقوم علىٰ دعوىٰ أنّ ظاهر حال المعصوم

ـ بوصفه المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوكٍ يواجهه، ارتضاء ذلك السلوك، و هذا ظهور حالي، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهاريّةً ولا تخضع لجملةٍ من الشروط التي يتوقّف عليها الأساس العقليّ.

السيرة:

ومن الواضح أنّ السكوت إنّما يدلّ علىٰ الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوكٍ معيَّن، وهذه المواجهة علىٰ نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فردٍ خاصٍّ يتصرّف أمام المعصوم، كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوساً ويسكت عنه.

والآخر: مواجهة سلوكٍ اجتماعيّ، وهو ما يسمّىٰ بالسيرة العقلائيّة، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم فإنّه بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ، ويكون سكوته دليلاً علىٰ الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّة عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.

والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ علىٰ النكتة المركوزة عقلائيّاً، لا علىٰ المقدار الممارس من السلوك خاصّة. وهذا يعني:

أوّلاً: أنّ الممضىٰ ليس هو العمل الصامت لكي لا يدلّ علىٰ أكثر من الجواز، بل هو النكتة، أي المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه، فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً: أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءَها كبرويّاً وعلىٰ امتدادها.

وعلىٰ ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به علىٰ إثبات حكمٍ شرعيٍّ هو السيرة المعاصرة للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة المتأخّرة.

وقد يتوهّم: أنّ السيرة المتأخّرة معاصرة أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلّ سكوته عنها علىٰ إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرةٍ للمعصوم.

والجواب: علىٰ هذا التوهّم: أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ علىٰ إمضائه؛ لا علىٰ أساس العقل ولا علىٰ أساسٍ استظهاريّ.

أمّا الأوّل فلأنّه غير مكلّفٍ في حال الغيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل، وليس الغرض بدرجةٍ من الفعليّة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلىٰ سدّه بالتسبيب إلىٰ غيبته.

وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد علىٰ استظهار الإمضاء من السكوت.

وعلىٰ هذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها علىٰ الإمضاء، لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأُصوليين[1]؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلىٰ المدركات السليمة الفطريّة لعقولهم، كما هو واضح.

---

(١) انظر نهاية الدراية ٣: ٣٤٤.

إثــباتُ
صغرىٰ الدليل الشرعي

- ١ ـ وسائل الإثبات الوجدانيّ .
- ٢ ـ وسائل الإثبات التعبّديّ .

تمهيد

الدليل الشرعيّ شيء يصدر من الشارع وله دلالة علىٰ حكمٍ شرعي، وقد تقدّم في البحث الأوّل عدد من الضوابط الكلّيّة للدلالة. وهنا نتكلّم عن كيفيّة إثبات كون الدليل صادراً من الشارع، وهذا ما نعبِّر عنه بإثبات صغرىٰ الدليل الشرعيّ.

وهذا الإثبات علىٰ نحوين:

أحدهما: الإثبات الوجداني. وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخر: الإثبات التعبّديّ؛ وذلك بأن يتعبّد الشارع بالصدور، كأن يقول مثلاً: اعملوا بما يرويه الثقات، وهذا معنىٰ جعل الحجّية.

فالكلام يقع في قسمين:

١ ـ وسائل الإثبات الوجداني

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ بالنسبة إلىٰ غير المعاصرين للشارع هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكن حصر هذه الطرق، ولكن يمكن إبراز ثلاث طرقٍ رئيسيّة، وهي:

أوّلاً: الإخبار الحِسّيّ المتعدّد بدرجةٍ توجب اليقين، وهو المسمّىٰ بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبار الحَدْسِيّ المتعدّد بالدرجة نفسها، وهو المسمّىٰ بالإجماع.

ثالثاً: آثار محسوسة تكشف علىٰ سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ.

ونتكلّم الآن عن كلّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر:

كلّ خبر حِسّيٍّ يحتمل في شأنه ـ بما هو خبر ـ الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم علىٰ أساس احتمال الخطأ في المخبِر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحةٍ معيّنةٍ له تدعوه إلىٰ إخفاء الحقيقة، فإذا تعدّد الإخبار عن محورٍ واحد تضاءل احتمال المخالفة للواقع؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كلّ مخبِرٍ بصورةٍ مستقلّةٍ إذا كان موجوداً بدرجةٍ مّا، فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبِرين عن واقعةٍ واحدةٍ معاً أقلّ درجةٍ؛ لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبِرين بقيمة احتماله في المخبِر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمالٍ بقيمة احتمالٍ آخر تضاءل الاحتمال؛ لأنّ قيمة الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدّداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلىٰ رقم اليقين بواحد فقيمة الاحتمال هي ($\frac{1}{2}$) أو ($\frac{1}{3}$) أو أيّ كسر

آخر من هذاالقبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسرٍ آخر خرجنا بكسرٍ أشدّ ضآلةً، كما هو واضح.

وفي حالة وجود مخبِرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبِرينَ لكي نصل إلىٰ قيمة احتمال كذبهم جميعاً، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جدّاً، ويزداد ضآلةً كلّما ازداد المخبِرون حتّىٰ يزول عمليّاً، بل واقعيّاً؛ لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً. ويسمّىٰ حينئذٍ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمّىٰ الخبر بالخبر المتواتر.

ولا توجد هناك درجة معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك؛ لأنّ هذا يتأثّر إلىٰ جانب الكمّ بنوعيّة المخبِرين، ومدىٰ وثاقتهم ونباهتهم، وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

وبهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر يقوم علىٰ أساس حساب الاحتمالات.

والتواتر: تارةً يكون لفظيّاً، وأُخرىٰ معنويّاً، وثالثةً إجماليّاً، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات: إن كان لفظاً محدّداً فهذا من الأوّل، وإن كان قضيّةً معنويّةً محدّدةً فهذا من الثاني، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث. وكلّما كان المحور أكثر تحديداً كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع، إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبِرينَ جميعاً بتلك الدرجة من الدقّة ـ رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم ـ أبعدَ في منطق حساب الاحتمالات.

وكما تدخل خصائص المخبِرين من الناحية الكمّيّة والكيفيّة في تقويم الاحتمال كذلك تدخل خصائص المخبَر عنه (أي مفاد الخبر)، وهي علىٰ نحوين: خصائص عامّة، وخصائص نسبيّة.

والمراد بالخصائص العامّة: كلّ خصوصيّةٍ في المعنىٰ تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً علىٰ كذب الخبر أو صدقه، بقطع النظر عن نوعيّة المخبر.

ومثال ذلك: غرابة القضيّة المخبَر عنها فإنّها عامل مساعد علىٰ الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطُؤ حصول اليقين بالتواتر، وعلىٰ عكس ذلك كون القضيّة اعتياديّةً ومتوقّعةً ومنسجمةً مع سائر القضايا الأُخرىٰ المعلومة، فإنّ ذلك عامل مساعد علىٰ الصدق، ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّة: كلّ خصوصيّةٍ في المعنىٰ تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً علىٰ صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيّة الشخص الذي جاء بالخبر.

ومثال ذلك: غير الشيعيّ إذا نقل ما يدلّ علىٰ إمامة أهل البيت عليهم السلام فإنّ مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيّة المخبر عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال؛ لأنّ افتراض مصلحةٍ خاصّةٍ تدعوه إلىٰ الافتراء بعيد.

وقد تجتمع خصوصيّة عامّة وخصوصيّة نسبيّة معاً لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بني أُميّة وأمثالهم ممّن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الاخبار ترهيباً وترغيباً فإنّ خصوصيّة المضمون ـ بقطع النظر عن مذهب المخبر ـ شاهد قويّ علىٰ الصدق، وخصوصيّة المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوىٰ شهادةً علىٰ ذلك.

الإجمـاع:

الإجماع اتّفاق عددٍ كبيرٍ من أهل النظر والفتوىٰ في الحكم بدرجةٍ توجب إحراز الحكم الشرعيّ، وذلك أنّ فتوىٰ الفقيه في مسألةٍ شرعيّةٍ بحتةٍ تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسيّ هو الخبر المبنيّ علىٰ النظر

والاجتهاد في مقابل الخبر الحسّيّ القائم علىٰ أساس المدارك الحسّيّة.

وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمةٍ احتماليّةٍ في إثبات مدلوله كذلك فتوىٰ الفقيه بوصفها خبراً حدسيّاً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً.

وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسّية يؤدّي بحساب الاحتمالات إلىٰ نموّ احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة؛ حتّىٰ تصل إلىٰ درجةٍ توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جدّاً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً. وهذا ما يسمّىٰ بالإجماع.

فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كلٍّ منهما علىٰ هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف، فإنّ نموّ الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركةً في التواتر منه في الإجماع؛ وذلك لعدّة أُمورٍ يمكن إبراز أهمّها في النقاط التالية:

الأُولىٰ: أنّ القيمة الاحتماليّة للمفردات في الإجماع أصغر من القيمة الاحتماليّة للمفردات في التواتر؛ لأنّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيّات أكبر من نسبة وقوعه في الحسّيّات.

الثانية: أنّ الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعيّن أن يكون ذا مركزٍ واحد، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسّية منصبّاً علىٰ مركزٍ واحدٍ عادةً. فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة ويكونون علىٰ خطأٍ ـ مثلاً ـ قد يكون خطأُ أحدِهم ناشئاً من اعتماده علىٰ روايةٍ غير تامّة السند، وخطأُ الآخر ناشئاً من اعتماده علىٰ روايةٍ غير تامّة الدلالة، وخطأُ الثالث ناشئاً من اعتماده علىٰ أصالة الاحتياط، وهكذا. وكلّما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعدّدة واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيح.

الثالثة: أنّ احتمال تأثير الخبر الأوّل في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار

الحدسيّة، وغير موجودٍ عادةً في مجال الأخبار الحسّيّة، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسّيّات حِياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابعة: أنّ احتمال الخطأ في قضيّةٍ حسّيّةٍ يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضي للإصابة، وهو سلامة الحواسّ والفطرة، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي. وأمّا احتمال الخطأ في قضيّةٍ نظريّةٍ حدسيّةٍ فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضي للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور، لالعارضٍ من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة: أنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسيّة يحتمل نشوؤها من نكتةٍ مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسّيّة فلا يحتمل فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبط في كلّ مخبِرٍ بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

ويتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة:

منها: نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّة، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

ومنها: طبيعة المسألة المتّفق على حكمها؛ وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعيّة، فقد يتّفق أنّها بنحوٍ يقتضي توافر الدواعي والظروف [علىٰ] إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً.

ومنها: لحن كلام أُولئك المجمِعين في مقام الاستدلال علىٰ الحكم، ومدىٰ احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّةٍ موهونة، إلىٰ غير ذلك من النكات

والخصوصيّات.

ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله، فقد يتمّ الاستكشاف حتّىٰ مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحوٍ لا يؤثّر علىٰ حساب الاحتمال المقابل، وهذا يرتبط إلىٰ درجةٍ كبيرةٍ بتشخيص نوعيّة المخالف وعصره، ومدىٰ تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن احتماليّة أُخرىٰ علىٰ نحوٍ يتشكّل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

سيرة المتشرّعة:

ويناظر الإجماع السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعة بما هم متشرّعة.

و توضيح ذلك: أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتّجهوا إلىٰ سلوكٍ معيّنٍ: فتارةً يسلكونه بما هم عقلاء، كسلوكهم القائم علىٰ التملّك بالحيازة مثلاً. و أُخرىٰ يسلكونه بما هم متشرّعة، كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ مثلاً. و الأوّل هو السيرة العقلائيّة، و الثاني سيرة المتشرّعة.

والفرق بين السيرتين: أنّ الأُولىٰ لا تكون بنفسها كاشفةً عن موقف الشارع، وإنّما تكشف عن ذلك بضمّ السكوت الدالّ علىٰ الإمضاء، كما تقدّم. وأمّا سيرة المتشرّعة فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفةً عن الدليل الشرعيّ؛ علىٰ أساس أنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعة يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع.

وهناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيّاً علىٰ الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب علىٰ تقدير الاستعلام. غير أنّ هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيرة وتطابق عددٍ كبيرٍ من المتشرّعة عليها، و من هنا قلنا: إنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما علىٰ أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائيّاً نظريّاً للفقهاء، و الآخر يمثّل سلوكاً عمليّاً دينيّاً للمتشرّعة.

وكثيراً ما تشكّل سيرة المتشرّعة بالمعنىٰ المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ، بمعنىٰ أنّ تطابق أهل الفتوىٰ علىٰ حكمٍ مع عدم كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوصٍ يكشف بظنٍّ غالبٍ اطمئنانيٍّ عن تطابق سلوكيٍّ وارتكازيٍّ من المتشرّعة المعاصرين لعصر النصوص، وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمةٍ أُخرىٰ: أنّ الإجماع المذكور يكشف عن روايةٍ غير مكتوبة، ولكنّها معاشة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ:

مرّ بنا أنّ دليل السيرة العقلائيّة يعتمد علىٰ ركنين: أحدهما قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء علىٰ شيءٍ. والآخر سكوت المعصوم الذي يدلّ ـ كما تقدّم[1] ـ علىٰ الإمضاء.

والسؤال الآن: كيف يمكن أن نحرز كلّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإنّنا بحكم

---

(١) تقدم تحت عنوان: السيرة.

عدم معاصرتنا لها زماناً يجب أن نستدلّ عليها بقضايا معاصرةٍ ثابتةٍ وجداناً لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعيّ.

[١ ـ السيرة المعاصرة للمعصومين:]

أمّا السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام فهناك طرق يمكن أن يدَّعىٰ الاستدلال بها عليها، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين من المتشرّعة بوصفهم الشرعيّ:

الطريق الأوّل: أن نستدلّ علىٰ ماضي السيرة العقلائيّة بواقعها المعاصر لنا، وهذا الاستدلال يقوم علىٰ افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة من سلوكٍ إلىٰ سلوكٍ مقابل، وكون السيرة العقلائيّة معبِّرةً ـ بوصفها عقلائيّةً ـ عن نكاتٍ فطريّةٍ وسليقةٍ نوعيّة، وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان.

ولكنّ الصحيح: عدم صحّة هذا الاستدلال، إذ لا صعوبة في تصوّر تحوّل السيرة بصورةٍ تدريجيّةٍ وبطيئةٍ إلىٰ أن تتمثّل في السلوك المقابل بعد فترةٍ طويلةٍ من الزمن، وما هو صعب الافتراض التحوّل الفجائيّ العفويّ، كما أنّ السلوك العقلائيّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريّةٍ مشتركة، بل يتأثّر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافيّة، إلىٰ غير ذلك من العوامل المتغيّرة، فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلاً علىٰ ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التأريخيّ: إمّا في نطاق التأريخ العامّ، أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة. ويتوقّف اعتبار هذا النقل: إمّا علىٰ كونه موجباً للوثوق والعلم، أو علىٰ تجمّع شرائط الحجّيّة التعبديّة فيه، وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياة الرواة والناس وقتئذٍ، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوىٰ الجمهور في نطاق المعاملات ـ مثلاً ـ باعتبارها منتزعةً أحياناً عن الوضع العامّ المرتكز عقلائيّاً إلىٰ جانب

دلالات التأريخ العامّ.

الطريق الثالث : أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين علىٰ الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانيّاً، فيثبت بذلك قيام السيرة علىٰ ذلك النحو. ولنوضّح ذلك في مثالٍ كما يأتي :

لنفرض أنّنا نريد أن نثبت أنّ السيرة المعاصرة للأئمّة عليهم السلام كانت قائمةً علىٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء، فنقول : إنّ السيرة إذا كانت منعقدةً علىٰ ذلك حقّاً فهذا سوف يكون دليلاً علىٰ عدم الوجوب لدىٰ من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيغنيه عن السؤال.

وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدةً علىٰ ذلك وكان افتراض المسح بتمام الكفّ وارداً في السلوك العمليّ لكثيرٍ من المتشرّعة وقتئذٍ فهذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلىٰ رواياتهم؛ لأنّ مسح المتشرّعة بتمام الكفّ لا يكفي لإثبات الوجوب، وحيث إنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ يستبطن عنايةً فائقة تحفّز علىٰ السؤال فمن الطبيعيّ أن تكثر الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة يفترض عادةً أن يصل إلينا مقدار من ذلك علىٰ أقلّ تقدير؛ لاستبعاد اختفاء جلّها، مع توفّر الدواعي علىٰ نقلها، وعدم وجود ما يبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي لم تكن هناك حاجة إلىٰ استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيِّن افتراض قيام السيرة علىٰ الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ.

وهذا الاستدلال يتوقّف ـ كما لاحظنا ـ علىٰ :

[١ ـ] أنّ المسألة محلّ الابتلاء للعموم.

[٢ ـ] وكون الحكم المقابل ـ كوجوب المسح بتمام الكفّ في المثال ـ يتطلّب

سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه.

[٣ ـ] وتوفّر الدواعي علىٰ نقل ما يرد في حكم المسألة.

[٤ ـ] وعدم وجود مبرّراتٍ للإخفاء.

[٥ ـ] وعدم وصول شيءٍ معتدٍّ به في هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوىٰ المتقدّمين.

الطريق الرابع: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة عليهم السلام سلوكٌ بديل علىٰ نحوٍ لو لم نفترض ذاك يتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبِّراً عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ غريبةٍ لو كانت واقعةً حقّاً لَسجَّلت وانعكست علينا باعتبارها علىٰ خلاف المألوف، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البدل.

ومثال ذلك أن نقول: إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً علىٰ اعتبار الظواهر والعمل بها، إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديلٍ يمثّل طريقةً أُخرىٰ في التفهيم، ولمّا كانت الطريقة البديلة تشكّل ظاهرةً غريبةً عن المألوف كان من الطبيعيّ أن تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع فكذلك المقدّم، وبذلك يثبت استقرار السيرة علىٰ العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة، بمعنىٰ أنّ الإنسان إذا عرض مسألةً علىٰ وجدانه ومرتكزاته العقلائيّة فرأىٰ أنّه منساق إلىٰ اتّخاذ موقفٍ معيّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجةٍ كبيرة، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيّرة من حالٍ إلىٰ حالٍ ومن عاقلٍ إلىٰ عاقلٍ بملاحظةٍ تحليليّةٍ وجدانيّةٍ أمكنه أن ينتهي إلىٰ الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقفٍ حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء، وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعاتٍ

عقلائيّةٍ مختلفةٍ للتأكّد من هذه الحالة العامّة.

و هـذا طريـق قد يحصـل للإنسـان الوثـوق بسببـه، ولكنّـه ليـس طريقـاً استدلاليّـاً موضوعيّـاً إلّا بقـدر مـا يُتـاح للملاحِـظِ مـن استقـراءٍ للمجتمعـات العقلائيّـة المختلفـة.

[٢ ـ سكوت المعصوم]:

وأمّا سكوت المعصوم الدالّ علىٰ الإمضاء فقد يقال: إنّ من الصعوبة بمكانٍ الجزمَ به، إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم ما يدلّ علىٰ الردع عن السيرة المعاصـرة لـه؟ وغايـة ما نستطيـع أن نتأكّـد منـه هـو عـدم وجـود هـذا الـردع فـي ما بأيدينـا مـن نصـوص، غيـر أنّ ذلك لا يعنـي عـدم صدوره، إذ لعلّـه قـد صـدر ولـم يصـل.

غير أنّ الطريقة التي نتغلّب بها علىٰ هذه الصعوبة تتمّ كما يأتي:

نطرح القضيّة الشرطيّـة القائلـة: لـو كـان قـد ردع المعصـوم عـن السيـرة لوصـل إلينـا، والتالـي باطـل؛ لأنّ المفـروض عـدم وصـول الـردع، فالمقـدّم مثلـه.

ووجه الشرطيّة: أنّ الردع عن سيرةٍ عقلائيّةٍ مستحكمةٍ لا يتحقّق بصورةٍ جادّةٍ بمجرّد نهيٍ واحدٍ أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوّة السيرة وترسّخها، فالردع إذن يجب أن يتمثّل في نواهٍ كثيرة، وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبةً لأمثالها؛ لأنّها تُلفِت أنظار الرواة إلىٰ السؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرة لضبط هذه النواهي من قبل الرواة، فيكون من الطبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها. وفي حالة عدم وصول شيءٍ ـ بالقدر الذي تفترضه الظـروف المشـار إليـها ـ نستكـشف عـدم صـدور الـردع، وبذلك يتـمّ كلا الركـنين لدليـل السيرة.

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني:

وسائل الإحراز الوجدانيّ التي يقوم كشفها علىٰ حساب الاحتمال تؤدّي: تارةً إلىٰ القطع بالدليل الشرعيّ، وأُخرىٰ إلىٰ قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرة، ولكنْ تناظرها في الطرف المقابل قيمة احتماليّة معتدّ بها. وثالثةً إلىٰ قيمةٍ احتماليّةٍ كبيرةٍ تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتماليّة ضئيلة جدّاً، وتسمّىٰ القيمة الاحتماليّة الكبيرة في هذه الحالة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظنّ.

ولا شكّ في حجّيّة الإحراز الواصل إلىٰ درجة القطع تطبيقاً لمبدأ حجّيّة القطع، كما لا شكّ في أنّ الإحراز الظنّيّ غير كافٍ للمقصود ما لم يقم دليل شرعيّ علىٰ التعبّد به فيدخل في نطاق الإحراز التعبّديّ.

وأمّا الاطمئنان فقد يقال بحجّيّته الذاتيّة عقلاً تنجيزاً وتعذيراً، كالقطع، بمعنىٰ أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتكليف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه.

فإن صحّت هذه الدعوىٰ لم نكن بحاجةٍ إلىٰ تعبّدٍ شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان، مع فارقٍ، وهو: إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه في القطع، كما تقدّم.

وإن لم تصحّ هذه الدعوىٰ تعيّن طلب الدليل علىٰ التعبّد الشرعيّ بالاطمئنان. والدليل هو السيرة العقلائيّة الممضاة بدلالة السكوت. وفي مقام الاستدلال علىٰ حجّيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائيّة مع سكوت الشارع عنها لابدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنان، وإلّا كان من الاستدلال علىٰ حجّيّة الاطمئنان بالاطمئنان.

٢ ـ وسائل الإثبات التعبّدي

وأهمّ ما يبحث عنه في علم الأُصول كوسيلةٍ تعبّديّةٍ لإحراز صدور الدليل من الشارع : خبر الواحد، ويراد به : الخبر الذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه.

والكلام فيه في ثلاث مراحل :

إحداها : استعراض الأدلّة المدَّعاة علىٰ حكم الشارع بحجّيّته.

وثانيتها : استعراض الأدلّة المدَّعىٰ كونها معارِضةً لذلك.

والمرحلة الثالثة : تحديد دائرة الحجّيّة وشروطها بعد فرض ثبوتها.

وسنبحث هذه المراحل تباعاً.

أدلّة حجّيّة خبر الواحد :

وقد استدلّ علىٰ الحجّيّة بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب الكريم فبآيات :

منها : آية النبأ، وهي قوله تعالىٰ : ﴿ **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِين** ﴾[1].

وتقريب الاستدلال : أنّ الجملة في الآية الكريمة شرطيّة، والحكم فيها هو «الأمر بالتبيّن»، وموضوع الحكم «النبأ»، وشرطه «مجيء الفاسق به»، فتدلّ بالمفهوم علىٰ انتفاء وجوب التبيّن عن النبأ إذا انتفىٰ الشرط ولم يجئ به الفاسق، وهذا يعني أنّه لا يجب التبيّن في حالة مجيء العادل بالنبأ، وليس ذلك إلّا لحجّيّته.

---

(١) الحجرات : ٦.

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين :

الأوّل : أنّ مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقّق للموضوع؛ لأنّه هو الذي يحقّق النبأ، وليس للجملة الشرطية مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقّق الموضوع، كما تقدّم في بحث مفهوم االشرط.

وحاول صاحب الكفاية[1] أن يدفع هذه المناقشة بدعوىٰ : أنّها إنّما تتمّ علىٰ الافتراض المتقدّم في تعيين الموضوع والشرط، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبأ» والشرط هو «الفسق» كانت الآية في قوّة قولنا : «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبيّنوا». ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرط هنا ليس محقّقاً للموضوع، فيتمّ المفهوم.

ولكنّ مجرّد إمكان هذه الفرضيّة لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة.

الثاني : أنّ الحكم بوجوب التبيّن معلّل في الآية الكريمة بالتحرّز من الإصابة بجهالةٍ، والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً، فتكون بمثابة القرينة المتّصلة علىٰ إلغاء المفهوم.

وأُجيب عن ذلك :

تارةً بأنّ الجهالة ليست مجرّد عدم العلم، بل تستبطن السفاهة، وليس في العمل بخبر العادل سفاهة؛ لأنّ سيرة العقلاء عليه.

وأُخرىٰ بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل؛ لأنّه يقتضي حجّيّة خبر العادل ، بينما التعليل يدلّ علىٰ عدم حجّيّة كلّ ما هو غير علميّ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل، فليكن المفهوم مقيّداً لعموم التعليل.

---

(١) كفاية الاصول : ٣٤٠.

وثالثةً : بأنّ المفهوم مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلىٰ التبيّن بشأنه ؛ لأنّه بيِّن واضح، وهذا يعني افتراضه بمثابة الدليل القطعيّ، والأمر بالتعامل معه علىٰ أساس أنّه بيّن ومعلوم، وبهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل؛ لأنّ العموم في التعليل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع فهو علم ولا يشمله التعليل.

ومنها : آية النفر، وهي قوله تعالىٰ : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِم لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُون ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها : أنّها تدلّ علىٰ مطلوبيّة التحذر عند الإنذار بقرينة وقوع الحذر موقع الترجّي بدخول لعلّ عليه، وجعله غاية للإنذار الواجب، ومقتضىٰ الإطلاق كون التحذّر واجباً عند الإنذار ولو لم يحصل العلم من قول المنذر، وهذا يكشف عن حجّية إخبار المنذر.

والجواب علىٰ ذلك :

أوّلاً : أنّ وجوب التحذّر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجّية خبر المنذر؛ وذلك لأنّ الإنذار يفترض العقاب مسبقاً، وكون الحكم منجَّزاً بمنجّزٍ سابقٍ، كالعلم الإجمالي، أو الشكّ قبل الفحص، ولا يصدق عنوان الإنذار علىٰ الإخبار عن حكمٍ لا يستتبع عقاباً إلّا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه كان منجّزاً فهذا لا يساوق الحجّية بمعناها الكامل؛ لِمَا سبق من أنّ أيّ دليلٍ احتماليٍّ علىٰ التكليف فهو ينجّزه بحكم العقل، فغاية ما تفيده الآية الكريمة أنّها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً في موارد

---

(١) التوبة : ١٢٢.

قيام الخبر علىٰ التكليف، ولا تثبت جعل الشارع الحجّية للخبر.

نعم، بناءً علىٰ مسلك قبح العقاب بلا بيانٍ يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعيّ، إذ لولا الجعل الشرعيّ لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وثالثاً: أنّ الآية الكريمة لو دلّت علىٰ حجّيّة قول المنذر شرعاً فإنّما تدلّ علىٰ حجّيّته بما هو رأي ونظر لا بما هو إخبار وشهادة؛ لأنّ الإنذار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنىٰ واقتناص النتيجة.

ومنها: آية الكتمان، وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها تدلّ بالإطلاق علىٰ حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتّب العلم علىٰ الإبداء، وهذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة؛ لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو، ووجوب القبول مع عدم العلم يساوق حكم الشارع بالحجّية.

والجواب علىٰ ذلك:

أوّلاً: أنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضيات الوضوح والعلم، فلا يشمل الإطلاق المذكور عدم الإخبار في موردٍ لا تتوفّر فيه مقتضيات العلم.

وثانياً: أنّ تعميم حرمة الكتمان لعلّه بدافع الاحتياط من قبل المولىٰ؛ لعدم إمكان إعطاء قاعدةٍ للتمييز بين موارد ترتّب العلم علىٰ الإخبار وغيرها، فإنّ الحاكم قد يوسّع موضوع حكمه الواقعيّ بدافع الاحتياط، وهذا غير الأمر

---

(١) البقرة: ١٥٩.

بالاحتياط.

ومنها: آية السؤال من أهل الذكر، وهي قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ ﴾[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ الأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه علىٰ وجوب قبول الجواب ولو لم يفِدِ العلم؛ لأنّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم لغواً، وإذا وجب قبول الجواب ولو لم يفِدِ العلم ثبتت الحجّيّة.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق، إضافةً إلىٰ أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويّ لكي يستفاد منه ذلك؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة من الكفّار، ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّيّة التعبّديّة، وإنّما يناسب الإرشاد إلىٰ الطرق التي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهة بالحجّة القاطعة؛ لأنّ الطرف ليس ممّن يتعبّد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً: أنّ الأمر بالسؤال مفرّع علىٰ قوله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ ﴾، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاقٍ في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه وأمثاله. هذا، علىٰ أنّ مورد الآية لا حجّيّة فيه لأخبار الآحاد؛ لأنّه يرتبط بأُصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك فالاستدلال يتوقّف علىٰ حمل أهل الذِكر علىٰ العلماء والرواة ـ لا أهل النبوّات السابقة ـ بحمل الذِكر علىٰ العلم، لا علىٰ الرسالة الإلهيّة.

وأمّا السنّة فلابدّ لكي يصحّ الاستدلال بها في المقام أن تكون ثابتةً بوسيلةٍ من وسائل الإحراز الوجدانيّ، ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد؛ لئلّا يلزم الدور. وهنا

---

(١) النحل: ٤٣.

وسيلتان للإحراز الوجدانيّ:

إحداهما: التواتر في الروايات الدالّة علىٰ حجّيّة خبر الواحد.

والأُخرىٰ: السيرة.

أمّا الوسيلة الأُولىٰ فتقريب الاستدلال بها: أنّ حجّيّة خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسِنَة رواياتٍ كثيرةٍ تشترك جميعاً في إفادة هذا المعنىٰ وإن اختلفت مضامينها، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي، ويثبت بالتواتر حجّيّة خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر، فإذا اتّفق وجود خبرٍ من هذا القبيل يدلّ علىٰ حجّيّة خبر الواحد في دائرةٍ أوسعَ أُخذ به.

وأمّا الوسيلة الثانية فتقريب الاستدلال بها يشتمل علىٰ الأُمور التالية:

أوّلاً: إثبات السيرة، وأنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ، وفي هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة؛ وذلك لتوفّر شروطه، فإنّه لا شكّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم علىٰ أوسع نطاق، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم علىٰ العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع، أو جرياً علىٰ سجيّتهم، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأوّل هو المطلوب، إذ تثبت بذلك السيرة الممتدّة في تطبيقها إلىٰ المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلىٰ طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد علىٰ أخبار الثقات وكون طرح خبر الثقة علىٰ خلاف السجيّة العقلائيّة يَحول عادةً دون التوافق علىٰ الطرح بلا استعلام، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيّة المسألة، وهذا يقتضي

افتراض أسئلةٍ وأجوبةٍ كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجّةً لكان هذا يعني تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب علىٰ أسئلة الرواة، ومع توفّر الدواعي علىٰ نقل ذلك لابدّ من وصول هذه النصوص إلينا ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، بل وصل مايعزّز الحجّيّة، وهذا يعيِّن: إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام، وإمّا استقراره علىٰ ذلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّيّة.

ثانياً: أنّ السيرة الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّة بما هم متشرّعة فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجةٍ إلىٰ ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرةً لهم بما هم عقلاء ضممنا إليها مقدمةً أُخرىٰ، وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها، إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية لأثّر هذا الردع من ناحيةٍ في هدم السيرة، ولوصل إلينا شيء من نصوص الردع.

ثالثاً: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ قد يتوهّم أنّها تردع عن السيرة؛ لأنّ خبر الواحد أمارة ظنّيّة فيشمله إطلاق النهي عن العمل بالظنّ. ولكنّ الصحيح أنّها لا تصلح أن تكون رادعة؛ وذلك لأنّنا أثبتنا بالفعل انعقاد السيرة المعاصرة للأئمّة علىٰ العمل بأخبار الثقات في الشرعيّات، وهذا يعني ـ بعد استبعاد العصيان ـ إمّا وصول دليلٍ إليهم علىٰ الحجّيّة، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع، أو عدم كونها دالّةً علىٰ ذلك في الواقع، وعلىٰ كلٍّ من هذه التقادير لا يكون الردع تامّاً.

ومثل ذلك يقال في مقابل التمسّك بأدلّة الأُصول، كدليل أصالة البراءة ـ مثلاً ـ لإثبات الردع بإطلاقها لحالة قيام خبر الثقة علىٰ خلاف الأصل المقرّر فيها.

رابعاً: أنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء، وهذا واضح بعد إثبات امتداد السيرة إلىٰ الشرعيّات وجريانها علىٰ إثبات الحكم الشرعيّ بخبر الثقة، الأمر الذي يعرّض الأغراض الشرعيّة للتفويت لو لم تكن مرضيّة، مضافاً إلىٰ أنّ ظاهر الحال في أمثال المقام هو الإمضاء، كما تقدّم.

أدلّة نفي الحجّيّة :

وقد استُدلّ علىٰ نفي الحجّيّة بالكتاب والسنّة :

أمّا الكتاب فبما ورد فيه من النهي عن اتّباع الظنّ، كقوله تعالىٰ : ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... ﴾[1].

وقد يجاب علىٰ ذلك : بأنّ النهي المذكور إنّما يدلّ علىٰ نفي الحجّيّة عن خبر الواحد بالإطلاق، وهذا الإطلاق يقيّد بدليل حجّيّة خبر الواحد، سواء كان لفظيّاً أو سيرة.

أمّا علىٰ الأوّل فواضح، وأمّا علىٰ الثاني فلأنّ إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة، كما تقدّم، وهذا يعني استقرار حجّيّة السيرة فتكون مقيّدةً للإطلاق.

وأمّا السنّة ففيها ما دلّ علىٰ عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ[2]، وفيها ما دلّ علىٰ عدم جواز العمل بخبرٍ لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم[3].

أمّا الفريق الأوّل فيرد عليه :

أوّلاً : أنّه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً، ولا دليل علىٰ حجّيّته.

وثانياً : أنّه يشمل نفسه؛ لأنّه خبر غير علميٍّ بالنسبة إلينا، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميّة، وهذا يعني امتناع حجّيّة هذا الخبر؛ لأنّ حجّيّته تؤدّي إلىٰ نفي حجّيّته والتعبّد بعدمها.

وأمّا الفريق الثاني فيرد عليه : أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار

---

(١) الإسراء : ٣٦.

(٢) مثل ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام : «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٦.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١١.

الواردة في أُصول الدين، والأخبار الواردة في الأحكام، فيعتبر ما دلّ علىٰ الحجّيّة في القسم الثاني بالخصوص صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

تحديد دائرة الحجّيّة:

وبعد افتراض ثبوت الحجّيّة يقع الكلام في تحديد دائرتها، وتحديد الدائرة: تارةً بلحاظ صفات الراوي، وأُخرىٰ بلحاظ المروِيّ.

أمّا باللّحاظ الأوّل فصفوة القول في ذلك: إنّ مدرك الحجّيّة إذا كان مفهوم آية النبأ فهو يقتضي حجّيّة خبر العادل، ولا يشمل خبر الفاسق الثقة. وإذا كان المدرك السنّة علىٰ أساس الروايات والسيرة فلا شكّ في أنّ موضوعها خبر الثقة ولو لم يكن عادلاً من غير جهة الإخبار.

إلّا أنّ وثاقة الراوي: تارةً تؤخذ مناطاً للحجّيّة علىٰ وجه الموضوعيّة، وأُخرىٰ تؤخذ مناطاً لها علىٰ وجه الطريقيّة وبما هي سبب للوثوق غالباً بصدق الراوي وصحّة نقله. فإن استظهر الأوّل لزم القول بحجّيّة خبر الثقة ولو قامت أمارة عكسيّة مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها، وإن استظهر الثاني لزم سقوط خبر الثقة عن الحجّيّة في حالة قيام أمارةٍ من هذا القبيل. وعليه يترتّب أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقةٍ يوجب سقوطه عن الحجّيّة إذا لم يحتمل فيه كونه قائماً علىٰ أساسٍ اجتهاديّ؛ لأنّه يكون أمارةً علىٰ وجود خللٍ في النقل.

وأمّا خبر غير الثقة فإن لم تكن هناك أمارات ظنّيّة علىٰ صدقه فلا إشكال في عدم حجّيّته، وإن كانت هناك أمارات كذلك: فإن أفادت الاطمئنان الشخصيّ كان حجّةً لحجّيّة الاطمئنان، كما تقدّم، وإلّا ففي حجّيّة الخبر وجهان مبنيّان علىٰ أنّ وثاقة الراوي هل هي مأخوذة مناطاً للحجّيّة علىٰ وجه الموضوعيّة، أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون علىٰ نحوٍ يكون السبب والمسبَّب كلاهما دخيلين في

الحجّيّة، أو بما هي معرّف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها ؟

فعلىٰ الأوّل والثاني لا يكون الخبر المذكور حجّة، وعلىٰ الثالث يكون حجّة. وعلىٰ هذه التفاديرتبتني إثباتاً ونفياً مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء، فإنّ عمل المشهور به يعتبر أمارةً علىٰ صحة النقل، فقد يدخل في نطاق الكلام السابق.

وأمّا باللحاظ الثاني فيعتبر في الحجّيّة أمران :

أحدهما : أن يكون الخبر حسّيّاً لا حدْسيّاً.

والآخر :أن لا يكون مخالفاً لدليلٍ قطعيّ الصدور من الشارع ،كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل فلعدم شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار الحدسيّة.

وأمّا الثاني فلِمَا دلّ من الروايات علىٰ عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب الكريم[1]، فإنّه يقيّد أدلّة حجّيّة الخبر بغير صورة المخالفة للكتاب الكريم، أو ما كان بمثابته من الأدلّة الشرعيّة القطعيّة صدوراً وسنداً.

قاعدة التسامح في أدلّة السنن :

ذكرنا : أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات علىٰ صدقه فهو ليس بحجّة، ولكن قد يستثنىٰ من ذلك : الأخبار الدالّة علىٰ المستحبّات، أو علىٰ مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزاميّة، فيقال بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها. ويستند في ذلك إلىٰ رواياتٍ[2] فيها الصحيحة وغيرها دلّت علىٰ أنّ من بلغه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله ثواب علىٰ عملٍ فعمله كان له مثل

---

(١)وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٩ـ١١١ ،الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ،الحديث ١٠و ١٢و ١٤.

(٢)وسائل الشيعة ١ : ٨٠، الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات.

ذلك الثواب وإن كان النبيّ لم يقله، بدعوىٰ: أنّ هذه الروايات تجعل الحجّيّة لمطلق البلوغ في موارد المستحبّات، ومن أجل هذا يعبَّر عن ذلك بالتسامح في أدلّة السنن.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات فيها بدواً عدّة احتمالات:

الأوّل: أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحبابٍ واقعيٍّ نفسيٍّ علىٰ طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانويّاً له يستدعي ثبوت استحبابٍ واقعيٍّ بهذا العنوان.

الثالث: أن تكون إرشاداً إلىٰ حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع: أن تكون وعداً مولويّاً لمصلحةٍ في نفس الوعد؛ ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات ـ علىٰ ما ذكر ـ مبنيّ علىٰ الاحتمال الأوّل، وهو غير متعيّن، بل ظاهر لسان الروايات ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفة الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبّد بثبوت المؤدّىٰ وحجّية البلوغ لَما كان هناك معنى للتصريح بأنّ نفس الثواب محفوظ حتّىٰ مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً، إلّا دعوىٰ أنّ الثواب علىٰ عملٍ فرع كونه مطلوباً، وهي مدفوعة: بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب.

فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسِّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه؛ لأنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا لشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصيّة مردّها إلىٰ وعدٍ مولويّ.

إثــباتُ
حجية الدلالة في الدليل الشرعي

- تمهيـد .
- الاستدلال على حجية الظهور .
- موضوع الحجيّة .
- ظواهر الكتاب الكريم .

تمهيد:

الدليل الشرعيّ قد يدلّ علىٰ حكمٍ دلالةً واضحةً توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود، وفي هذه الحالة يعتبر حجّةً في دلالته علىٰ إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ اليقين حجّة، والاطمئنان حجّة، من دون فرقٍ بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً علىٰ أساس كونها دلالةً عقليّةً إنّيّةً من قبيل دلالة فعل المعصوم علىٰ عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير سوىٰ إفادة ذلك المدلول؛ وهو المسمّىٰ بالنصّ، أو علىٰ أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حاليّةٍ أو عقليّةٍ تنفي احتمال مدلولٍ آخر وإن كان ممكناً من وجهة نظرٍ لغويّةٍ وعرفيّةٍ عامّة.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ علىٰ أحد أمرين أو أُمورٍ علىٰ نحو تكون صلاحيّته لإفادة أيّ واحدٍ منها مكافئةً لصلاحيّته لإفادة غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ، وهذا هو المجمل، ويكون حجّةً في إثبات الجامع علىٰ أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته.

هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور، وأمّا كلّ واحدٍ من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور إلّا مع الاستعانة بدليلٍ خارجيٍّ علىٰ نفي المحتمل الآخر، فيضمّ إلىٰ إثبات الجامع، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ علىٰ أحد أمرين مع أولويّة دلالته علىٰ أحدهما بنحوٍ ينسبق إلىٰ الذهن تصوّراً علىٰ مستوىٰ المدلول التصوّريّ، وتصديقاً علىٰ

مستوىٰ المدلول التصديقيّ، وإن كانت إفادة المعنىٰ الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكور ممكنةً ومحتملةً أيضاً بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، وهذا هو الدليل الظاهر في معنىٰ، وفي مثل ذلك يحمل علىٰ المعنىٰ الظاهر؛ لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلّم، وهذه الحجّيّة لا تقوم علىٰ أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً، بل علىٰ أساس حكم الشارع بذلك.

ويعبّر عن حجّيّة الظهور بأصالة الظهور، وعلىٰ وزان ذلك يقال: «أصالة العموم»، و«أصالة الإطلاق»، و«أصالة الحقيقة»، و«أصالة الجدّ»، وغير ذلك من مصاديقَ لكبرىٰ حجّيّة الظهور.

الاستدلال علىٰ حجّيّة الظهور:

وحكم الشارع بحجّيّة الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيرة بأحد النحوين التاليين:

النحو الأوّل: أن نتمسّك بالسيرة العقلائيّة بمعنىٰ استقرار بناء العقلاء علىٰ اتّخاذ الظهور وسيلةً كافيةً لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب ما يرىٰ لها من آثارٍ بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة، وهذه السيرة بحكم استحكامها تشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعة إلى ميولهم العقلائيّة، وفي حالةٍ من هذا القبيل يكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ استعراض عددٍ من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء، ويلاحظ هنا: أنّ واحداً من تلك الأوجه لا يمكن تطبيقه في المقام، وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ؛ لأنّ الكلام هنا في حجّيّة الظهور فلا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء.

النحو الثاني: أن نتمسّك بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم، فإنّنا لا نشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنّة، ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، فلاحظ.

وعلى هذا تكون السيرة المذكورة كاشفةً كشفاً إنّيّاً مباشراً عن الإمضاء، ولاحاجة حينئذٍ إلى توسيط قاعدة «أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء»، على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية.

ويواجِه الاستدلال بالسيرة هنا نفس ما واجهه الاستدلال بالسيرة في بحث حجّيّة الخبر، إذ يُعترَض: بأنّ هذه السيرة مردوع عنها بالمطلقات الناهية عن العمل بالظنّ أو بإطلاق أدلّة الأُصول.

والجواب على الاعتراض يعرف ممّا تقدّم في بحث حجّيّة الخبر، مضافاً إلى أنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ يشمل إطلاق نفسه؛ لأنّه دلالة ظنّية أيضاً، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنّيّة، فيلزم من حجّيّته التعبّد بعدم حجّيّة نفسه، وما ينفي نفسه كذلك لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

موضوع الحجّية:

عرفنا سابقاً أنّ الدلالة تصوّريّة وتصديقيّة، وعليه فهناك ظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة، وهناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة.

ومعنى الظهور الأوّل: أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

ومعنى الظهور الثاني: أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم يبرز هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذٍ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلامٍ أن يتطابق مدلوله التصوّريّ مع مدلوله التصديقي.

وعلى أيّ حالٍ فموضوع الحجّيّة هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؛ لأن الحجّيّة معناها إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور الكلام، والكاشف عن المراد والحكم إنّما هو الدلالة التصديقيّة والظهور التصديقيّ. وأمّا الدلالة التصوّريّة فلا تكشف عن شيءٍ لكي تكون حجّةً في إثباته، وإنّما هي مجرّد إخطارٍ وتصوّر.

نعم، الظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة هو الذي يعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ماهو الظاهر تصوّراً وما هو المراد تصديقاً وجدّاً. فالظهور التصوّريّ إذن يؤخذ كأداةٍ لتعيين الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّيّة، لا أنّه موضوع لها مباشرة.

وقد يوضّح المتكلّم في نفس كلامه أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ، وبهذا يصبح الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّيّة مختلفاً عن الظهور التصوّريّ، كما إذا قال: «جئني بأسدٍ وأعني به الرجل الشجاع»، وتسمّىٰ الجملة التي سبّبت هذا الاختلاف بالقرينة المتّصلة. وهذه القرينة: تارةً يكون تواجدها في الكلام مؤكّداً، كما في هذا المثال، وأُخرى يكون محتملاً، كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم ثمّ ذهلنا عن الاستماع واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفي كلٍّ من الحالتين لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقيّ للكلام في إرادة الحيوان المفترس، إذ في الحالة الأُولى لا ظهور كذلك جزماً؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التصديقيّ اختلف عن الظهور التصوّريّ، وفي الحالة الثانية نشكّ في وجود ظهورٍ تصديقيّ على طبق الظهور التصوّريّ؛ لأنّ احتمال القرينة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، ومع الشكّ في وجوده لا يمكن البناء على حجّيّته، وهذا يعني أنّ احتمال

القرينة المتّصلة ـ كالقطع بها ـ يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام في حالة تجرّده عن القرينة.

ظواهر الكتاب الكريم:

ذهب جماعة[1] من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّيّة، وقالوا: بأنّه لا يجوز العمل في ما يتعلّق بالقرآن العزيز إلّا بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أو المعصومين من آله عليهم الصلاة والسلام.

وقد يستدلّ على ذلك بما يلي:

الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِه...﴾ الآية[2].

فإنّه يدلّ على النهي عن اتّباع المتشابه، وكلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه، لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقةً أوْ لا.

والجواب من وجوه:

الأوّل: أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ، بل المعنى الظاهر متميّز في درجة علاقته، وعليه فالمتشابه يختصّ بالمجمل.

الثاني: لو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابه فلا نسلّم أنّ الآية الكريمة تنهى عن

---

(١) الدرر النجفية: ١٦٩، والفوائد المدنية: ١٧ و ٤٧.

(٢) آل عمران: ٧.

مجرّد العمل بالمتشابه، وإنّما هي في سياق ذمّ من يلتقط المتشابهات فيركّز عليها بصورةٍ منفصلةٍ عن المحكمات ابتغاء الفتنة، وهذا ممّا لا إشكال في عدم جوازه حتّى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب، فسياق الآية مساق قول القائل: إنّ عدوّي يحاول أن يبرز النقاط الموهمة من سلوكي ويفصلها عن ملابساتها التي توضّح سلوكي العامّ.

الثالث: ما قد يقال من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب، وإنّما هي ظاهرة ـ على أكثر تقديرٍ ـ في الشمول، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه، فيلزم من حجّيّة ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفي هذه الحجّيّة.

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الأُولىٰ: ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن الكريم مبهم وغامض قد استهدف المولى إغماضه وإبهامه لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، وأنّه لا يعرفه إلّا من خوطب به، وأنّ غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه[1].

وهذه الطائفة يرد عليها:

أوّلاً: أنّ رواياتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجةً لضعف رواتها، وكونهم في الغالب من ذوي الاتّجاهات الباطنيّة المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم، مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّيّة أمر في غاية الأهمّيّة، فلو كان الأئمّة عليهم السلام بصدد بيانه لَما أمكن عادةً افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمّة، الذين عليهم المعوّل وإليهم تفزع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمّة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٦ و ١٨٥ و ٢٠٢، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ٢٥ و ٦٤.

وإرجاعهم.

وثانياً: أنّ هذه الروايات معارضة للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً[١]، والمخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجّيّة خبر الواحد، كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية: ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة[٢]، وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّة، وعدم الظفر بقرينةٍ على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأنّ مَن فسّر القرآن برأيه فقد كفر[٣].

وقد أُجيب على الاستدلال بها: بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير كشف القناع، ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال: إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات حينما يكون الدليل مشتملاً على ظواهر اقتضائيّةٍ عديدةٍ متضاربة، على نحوٍ يحتاج تقدير الظهور الفعليّ المتحصّل من مجموع تلك الظواهر بعد الموازنة والكسر والانكسار إلى نظرٍ وإمعان، فيكون لوناً من كشف القناع.

ولهذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل، فيُفهم بشكلٍ من فقيه، ويأتي فقيه آخر فيبرز نكتةً من داخل الدليل تعيّن فهمه بشكلٍ آخر على أساس ما

---

(١) كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيكَ الكِتَابَ تبيَاناً لِكلِّ شَيء﴾ النحل: ٨٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٧ و ١٨٣ و ١٨٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، الاحاديث ٣ و ٢٠ و ٢٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٦، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن، الجواب:

أوّلاً: بأنّ كلمة «الرأي» منصرفة ـ على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ وظهور هذه الكلمة كمصطلح وشعارٍ لاتّجاهٍ فقهيٍّ واسعٍ ـ إلى الحَدْس والاستحسان، فلا تشمل الرأي المبنيّ على قريحةٍ عرفيّةٍ عامّة.

وثانياً: أنّ إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء أُريد بها السيرة العقلائيّة أو سيرة المتشرّعة، نظير ما تقدّم في بحث حجّيّة خبر الواحد.

أمّا الأُولى فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة.

وأما الثانية: فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة كانت على العمل بظواهر الكتاب ـ وإلّا لعرف الخلاف عنهم ـ فنفس هذه السيرة تثبت عدم صلاحيّة الإطلاق المذكور للردع، بل تكون مقيّدةً له.

وممّا يدفع به الاستدلال بالروايات المذكورة عموماً: ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم[1] الصادق عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له[2]، فإنّ المخالفة إن كان المراد بها

---

(١) كحديث الثقلين، وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣، الباب ٥ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٩، ومسند أحمد بن حنبل ٣: ١٤، وكغيره، راجع وسائل الشيعة ١: ٤١٢، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث الأول، و ١٢: ٣٠٩، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٠.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٦، الباب ٦ من أبواب الخيار.

المخالفة للفظه فتصدق على مخالفة ظاهره، وإن كان المراد بها المخالفة لواقع مضمونه فمقتضىٰ الإطلاق المقاميّ إمضاء ما عليه العرف من موازينَ في استخراج المضمون؛ فيدلّ على حجّيّة الظهور.

وأوضح من ذلك: ما دلّ على طرح ما ورد عنهم: على الكتاب والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له[1]، فإنّه لا يحتمل فيه أن يراد منه المخالفة للمضمون القرآنيّ المكتشَف بالخبر؛ لأنّه بصدد بيان جعل الضابط لما يُقبل وما لا يُقبل من الخبر. كما أنّه لا يحتمل اختصاص المخالفة فيه بالمخالفة للنصّ؛ لندرة الخبر المخالف للنصّ، وكون روايات طرح المخالف ناظرةً إلى ما هو الشائع من المخالفة.

فإن قُدّمت هذه الروايات الدالّة على حجّيّة ظواهر الكتاب على الروايات التي استدلّ بها على نفي الحجيّة فهو، وإن تكافأ الفريقان فعلى الأقلّ يلتزم بالتساقط، ويقال بالحجّيّة حينئذٍ؛ لأنّ الردع غير ثابتٍ فتثبت الحجّيّة بالسيرة العقلائيّة بصورةٍ مستقلّة، أو بضمّ استصحابِ مفادها الثابت في صدر الشريعة.

الدليل الثالث: ومردّه إلى إنكار الظهور، بدعوى أنّ القرآن الكريم مجمل: إمّا لتعمّدٍ من الله تعالى في جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك؛ لأنّ علوّ المعاني وشموخها يقتضي عدم تيسّرها للفهم.

والجواب على ذلك: أنّ التعمّد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن، وربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجّة على أصل الدين المتوقّفة على فهم القرآن

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٢ و ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٩ و ٢٩.

وإدراك مضامينه. كما أنّ شموخ المعاني وعلوّها ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها، ولمّا كان الهدف هداية الإنسان فلابدّ أن تبيَّن المعاني على نحوٍ يؤثّر في تحقّق هذا الهدف، وذلك موقوف على تيسير فهمه.

فالصحيح: أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة.

الدليل العقلي

- ١ ـ إثبات القضايا العقليّة .
- ٢ ـ حجّيّة الدليل العقليّ .

تمهيد

الدليل العقليّ: كلّ قضيّةٍ يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ، والبحث عن هذه القضايا العقليّة: تارةً يقع صغرويّاً في صحة القضيّة العقليّة ومدى إدراك العقل لها، وأُخرى يقع كبرويّاً في حجّيّة الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقليّة على قسمين:

أحدهما: قضايا تشكّل عناصر مشتركةً في عمليّة الاستنباط، كالقضيّة العقليّة القائلة: «إنّ إيجاب شيءٍ يستلزم إيجاب مقدّمته».

والآخر: قضايا مرتبطة بأحكامٍ شرعيّةٍ معيّنة، كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر؛ لوجود صفةٍ مشتركةٍ وهي إذهاب الشعور، وحكم العقل بحرمة الكذب؛ لأنّه قبيح.

والقسم الأوّل يدخل بحثه الصغرويّ والكبرويّ معاً في علم الأُصول، فقد يُبحث عن أصل وجود إدراكٍ عقليّ، وهذا بحث صغرويّ، وقد يبحث عن حجّيّته وهذا بحث كبرويّ، وكلاهما أُصوليّ؛ لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

والقسم الثاني لا يدخل بحثه الصغرويّ في علم الأُصول؛ لأنّه بحث في عنصرٍ غير مشترك، وإنّما يدخل بحثه الكبرويّ في هذا العلم لكونه بحثاً في عنصرٍ مشترك، كالبحث عن حجّيّة القياس، وهكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ لا يكون أُصوليّاً إلاّ في القسم الأوّل، وأنّ البحث الكبرويّ أُصوليّ في كلا القسمين.

غير أنّ الإدراك العقليّ إذا كان قطعيّاً فلا موجب للبحث عن حجّيته؛ للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّية القطع، وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيّته إذا لم يكن قطعيّاً، كالقياس مثلاً.

وسوف نصنّف البحث في القضايا العقليّة إلى بحثين:

أحدهما: صغرويّ في إثبات القضايا العقليّة التي تشكّل عناصر مشتركة.

والآخر: كبرويّ في حجّية إدراك العقل غير القطعيّ.

١ ـ إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقليّة :

القضايا العقليّة التي تشكّل عناصرَ مشتركةً في عمليّة الاستنباط وأدلّةً عقليّةً على الحكم الشرعيّ يمكن أن تقسَّم كما يلي :

أوّلاً : تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقليّاً مستقلّاً، وما يكون عقليّاً غير مستقلّ.

والمراد بالأوّل : ما لا يحتاج إلى إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني : ما يحتاج إلى إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ كذلك.

ومثال الأوّل : القضيّة القائلة : بأنّ «كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمته»، فإنّ تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم ـ مثلاً ـ لا يتوقّف على إثبات قضيّةٍ شرعيّةٍ مسبقة.

ومثال الثاني : القضيّة القائلة : «إنّ وجوب شيءٍ يستلزم وجوب مقدّمته»، فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقّف على إثبات قضيةٍ شرعيّةٍ مسبقة، وهي وجوب الصلاة.

ثانياً : تنقسم القضيّة العقليّة إلى قضيّةٍ تحليليّة وقضيّةٍ تركيبيّة.

والمراد بالقضيّة التحليليّة : ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرةٍ معيّنة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييريّ.

والمراد بالقضيّة التركيبيّة : ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيءٍ أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه، كالبحث عن استحالة الأمر

بالضدّين في وقتٍ واحد.

ثالثاً : تنقسم الأدلّة العقليّة المستقلّة التركيبيّة في دلالتها إلى سالبةٍ وموجبة.

والمراد بالسالبة : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكمٍ شرعيّ.

والمراد بالموجبة : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكمٍ شرعيّ.

ومثال الأوّل : القضيّة القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور.

ومثال الثاني : القضيّة المشار إليها آنفاً القائلة : بأنّ «كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته».

والقضايا العقليّة متفاعلة في ما بينها. فقد يتّفق أن تدخل قضيّة عقليّة تحليليّة في البرهنة على قضيّةٍ أُخرىٰ تحليليّةٍ أو تركيبيّة، كما قد تدخل قضيّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور، وهذا له معنيان:

أحدهما: أنّ المولى يستحيل أن يُدينَ المكلّف بسبب فعلٍ أو تركٍ غير صادرٍ منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ لأنّ حقّ الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر: أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع، ولو لم يرتّب عليه إدانةً ومؤاخذةً للمكلّف، فليست الإدانة وحدها مشروطةً بالقدرة، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال في ذلك: أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل ـ كما تقدّم ـ على ملاكٍ وإرادةٍ واعتبار، ومن الواضح أنّه ليس من الضروريّ أن يكون الملاك مشروطاً بالقدرة، كما أنّ بالإمكان تعلّق إرادة المولى بأمرٍ غير مقدور؛ لأنّنا لا نريد بالإرادة إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملاك، وهو مهما كان شديداً يمكن افتراض تعلّقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير.

والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب على غير المقدور؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، وليس لغواً في هذه الحالة، إذ قد يراد به مجرّد الكشف بالصياغة التشريعيّة التي اعتادها العقلاء عن الملاك والمبادئ، ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك فمن الواضح أنّ القدرة على مورده تعتبر شرطاً فيه؛ لأنّ داعي تحريك العاجز يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت.

وحيث إنّ الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعيّ هو الاعتبار بهذا

الداعي، كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب، فلابدّ من اختصاصه بحال القدرة، ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

ومن هنا كان كلّ تكليفٍ مشروطاً بالقدرة على متعلّقه بدون فرقٍ بين التكاليف الإلزاميّة وغيرها. وكما يشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجريّ (الحرمة والكراهة)؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلّف على إيجاده أو عن الامتناع عنه غير معقولٍ أيضاً.

وهكذا نعرف أنّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف، ولكنّها ليست شرطاً ضروريّاً في الملاك والمبادئ. ولكنّ هذا لا يعني أنّها لا تكون شرطاً، فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتةً وفعليّةً في حال القدرة والعجز على السواء، ويمكن أن تكون مختصّةً بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضي وعدم الملاك رأساً.

وفي كلّ حالةٍ من هذا القبيل يقال: إنّ دخل القدرة في التكليف شرعيّ. وقد تسمّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة الشرعيّة» بهذا الاعتبار، تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك، إذ يقال عندئذٍ: إنّ دخل القدرة في التكليف عقليّ، وقد تسمّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة العقليّة».

ولا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً، من قبيل أن يقول الآمر لمأموره: «طِرْ في السماء»، أو مقيّداً بقيدٍ يرتبط بإرادة المكلّف واختياره، من قبيل أن يقول: «إن صعدت إلى السطح فَطِر إلى السماء»، فإنّ التكليف في كلتا الحالتين مستحيل.

والثمرة في اشتراط القدرة في صحّة الإدانة (المعنى الأوّل) واضحة، وأمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني) فقد يقال: إنّها غير واضحة، إذ

ما دام العاجز غير مُدانٍ على أيّ حالٍ فلا يختلف الحال، سواء افترضنا أنّ القدرة شرط في التكليف أو نفينا ذلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز، إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة.

ولكنّ الصحيح: وجود ثمرةٍ على الرغم من أنّ العاجز غير مُدانٍ على أيّ حال، وهي تتّصل بملاك الحكم، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعليّاً في حقّه وقد فاته بسبب العجز لكي يجب القضاء مثلاً، أو أنّ الملاك لا يشمله رأساً فلم يفته شيء ليجب القضاء؟ أي أن نعرف أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك، أوْ لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعيّ مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة ظهرت الثمرة.

لأنّنا: إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته ـ كما تقدّم ـ كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينةً على تقييد إطلاق الخطاب، فكأنّه متوجّه إلى القادر خاصّةً وغير شاملٍ للعاجز، وفي هذه الحالة لا يمكن إثبات فعليّة الملاك في حقّ العاجز، وأنّه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً؛ لأنّه لا دليل على ذلك؛ نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزاميّة، وبعد سقوط المدلول المطابقيّ للخطاب وتبعيّة الدلالة الالتزاميّة على الملاك للدلالة المطابقيّة على التكليف لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حقّ العاجز.

وإن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك وإن كان معذوراً في ذلك، إذ لا يُدانُ العاجز على أيّ حال.

قاعدة إمكان التكليفِ المشروط

مرّ بنا أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصرٍ يسمّىٰ بالجعل والاعتبار، وفي هذه المرحلة يجعل الحكم على نهج القضيّة الحقيقيّة، كما تقدّم، فيفترض المولى كلّ الخصوصيّات والقيود التي يريد إناطة الحكم بها ويجعل الحكم منوطاً بها، فيقول مثلاً: إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلّىٰ السّرب وجب عليه الحجّ.

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئاً قد تحقّق بالفعل، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوّة قضيّةٍ شرطيّة، شرطها القيود المفترضة، وجزاؤها ثبوت الحكم، ولكن هناك شيء قد لا يكون متحقّقاً فعلاً، وإنّما يتحقّق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلّىٰ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثّل فعليّة الجزاء في تلك القضيّة الشرطيّة، فإنّ فعليّة الجزاء في كلّ قضيّةٍ شرطيّة تابعة لفعليّة الشرط، فما لم تتحقّق تلك القيود لا يكون الوجوب فعليّاً، ويسمّى الوجوب الفعليّ بالمجعول.

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البداية، والثاني لا يوجد إلّا بعد تحقّق القيود خارجاً، والقيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلّة، وليست كذلك بالنسبة إلى الجعل؛ لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً. نعم، الجعل يتقوّم بافتراض القيود وتصوّرها، إذ لو لم يتصوّر المولى الاستطاعة والصحّة ـ مثلاً ـ لَما أمكنه أن يجعل تلك القضيّة الشرطيّة، وبذلك تعرف أنّ الجعل متقوّم بلحاظ القيود وتصوّرها ذهناً، والمجعول متقوّم بوجود القيود خارجاً، ومترتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علّته.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن. ونعني بالحكم المشروط: أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً فلا وجود له

قبلها، فقد عرفنا أنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطاً، سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة، أو وضعيّاً كالملكيّة والزوجيّة.

وبذلك يندفع ما قد يقال من أنّ الحكم المشروط غير معقول؛ لأنّ الحكم فعل للمولى، وهذا الفعل يصدر ويتحقّق بمجرّد إعمال المولى لحاكميّته، فأيّ معنىً للحكم المشروط؟

ووجه الاندفاع: أنّ ما يتحقّق كذلك إنّما هو الجعل، لا المجعول، والحكم المشروط هو المجعول دائماً.

قاعدة تنوّع القيود وأحكامُها

تنوّع القيود:

حينما يقال: «إذا زالت الشمس صلّ متطهّراً» فالجعل يتحقّق بنفس هذا الإنشاء، وأمّا المجعول ـ وهو وجوب الصلاة فعلاً ـ فهو مشروط بالزوال ومقيّد به، فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيداً آخر وهو الطهارة، وهذا القيد ليس قيداً للوجوب المجعول؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت وكان الإنسان محدثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً، وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب، أي للواجب وهو الصلاة.

ومعنى كون شيءٍ قيداً للواجب: أنّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصّةٍ خاصّةٍ منها، لابها كيفما اتّفقت، حيث إنّ الصلاة: تارةً تقع مع الطهارة، وأُخرى بدونها، فاختار الحصّة الأُولى وأمر بها. وحينما نحلّل الحصّة الأُولى نجد أنّها تشتمل على صلاة، وعلى تقيّدٍ بالطهارة، فالأمر بها أمر بالصلاة وبالتقيّد. ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيداً في الواجب تحصيص الواجب به والأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

وفي المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد أنّ إحداهما علّة للأُخرى أو جزء العلة لها، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها نجد أنّ الطهارة علّة لهذا التقيّد، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيّدةً ومقترنةً بالطهارة.

ومن ذلك نستخلص: أنّ أخذ الشارع قيداً في الواجب يعني:

أوّلاً: تحصيص الواجب به.

وثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب والتقيّد بذلك القيد.

وثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيّد نسبة العلّة إلى المعلول، وليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب.

وقد يؤخذ شيء قيداً للوجوب وللواجب معاً، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام فلا وجوب للصيام بدون رمضان، وهو أيضاً قيد للصيام الواجب، بمعنى أنّ الصوم المأمور به هو الحصّة الواقعة في ذلك الشهر خاصّة، وبموجب كون الشهر قيداً للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد، وبموجب كونه قيداً للواجب يكون الوجوب متعلّقاً بالمقيّد به، أي أنّ الأمر متعلّق بذات الصوم وبتقيّده بأن يكون في شهر رمضان.

أحكام القيود المتنوّعة:

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:

أحدهما: قيود يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يحصّلها لاعتُبر عاصياً للأمر بذلك الواجب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

والآخر: القيود التي لا يلزم على المكلّف تحصيلها، بمعنى أنّه لو لم يأتِ بها المكلّف وبالتالي لم يأتِ بالواجب لا يعتبر عاصياً، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

والقضيّة التي نبحثها هي محاولة التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود، وما هو الضابط في كون القيد ممّا يلزم تحصيله، أوْ لا؟

والصحيح: أنّ الضابط في ذلك: أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله، ولا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب؛ لأنّه مالم يوجد القيد لا وجود للوجوب، كما تقدّم. وكلّما كان القيد قيداً لمتعلّق الوجوب ـ أي للواجب ـ فهذا يعني أنّ الوجوب قد تعلّق بالمقيّد، كما تقدّم، أي بذات الواجب وبالتقيّد بالقيد المذكور، وحينئذٍ يلاحظ هذا القيد: فإن كان قيداً في نفس الوقت

للوجوب أيضاً لم يكن المكلّف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، وإنّما هو مسؤول متى ما وجد القيد عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيّده بذلك القيد.

وإن لم يكن القيد قيداً للوجوب بل كان قيداً للواجب فهذا يعني أنّ الوجوب فعليّ حتّى لو لم يوجد هذا القيد. وإذا كان الوجوب فعليّاً فالمكلّف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلّقه ـ وهو المقيّد ـ وكان عليه حينئذٍ عقلاً أن يوفّر القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

ونستخلص من ذلك:

أوّلاً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب فقط فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

و ثانياً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للواجب فقط فالمكلّف مسؤول عن إيجاد القيد.

و ثالثاً: أنّه كلّما كان القيد قيداً للوجوب وللواجب معاً، فالمكلّف غير مسؤولٍ عن إيجاد القيد، ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضممنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنّه لا إدانة بدون قدرة، وأنّ القدرة شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: «إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لابدّ أن تكون اختياريّةً ومقدورةً للمكلّف»؛ لأنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها، كما عرفنا آنفاً، ولا مسؤوليّة ولا تكليف إلّا بالمقدور، فلابدّ إذن أن تكون مقدورة، وهذا خلافاً لقيود الوجوب، فإنّها قد تكون مقدورةً كالاستطاعة، وقد لا تكون كزوال الشمس؛ لأنّ المكلّف غير مسؤولٍ عن إيجادها.

قيود الواجب على قسمين:

عرفنا حتّى الآن من قيود الواجب: القيد الذي يأخذه الشارع قيداً، فيحصّص به الواجب ويأمر بالحصّة الخاصّة، كالطهارة، وتسمّى هذه بالقيود أو «المقدّمات الشرعيّة». وهناك قيود و مقدّمات تكوينيّة يفرضها الواقع بدون جعلٍ من قبل المولى، وذلك من قبيل إيجاد واسطة نقلٍ فإنّها مقدّمة تكوينيّة للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على قدميه، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدّمةً للواجب، حتّى بدون أن يشير إليها المولى أو يحصّص الواجب بها، وتسمّى بـ«المقدّمة العقليّة».

والمقدّمات العقليّة للواجب من ناحية مسؤوليّة المكلّف تجاهها كالقيود الشرعيّة، فإن أُخذت المقدّمة العقليّة للواجب قيداً للوجوب لم يكن المكلّف مسؤولاً عن توفيرها، وإلّا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك؛ بسبب كونه ملزماً بامتثال الأمر الشرعيّ الذي لا يتمّ بدون إيجادها.

والمسؤوليّة تجاه قيود الواجب ـ سواء كانت شرعيّةً أو عقليّةً ـ إنّما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول و يصبح فعليّاً بفعليّة كلّ القيود المأخوذة فيه، فالمسؤوليّة تجاه الطهارة والوضوء ـ مثلاً ـ تبدأ من قبل وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليّاً بتحقّق شرطه و هو الزوال، و أمّا قبل الزوال فلا مسؤوليّة تجاه قيود الواجب، إذ لاوجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامتثاله وتوفير كلّ ما له دخل في ذلك.

المسؤولية قبل الوجوب:

إذا كان للواجب مقدّمة عقليّة أو شرعيّة وكان وجوبه منوطاً بزمانٍ معيّن، وافترضنا أنّ تلك المقدّمة من المتعذّر على المكلّف إيجادها في ذلك الزمان، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها، أوْ لا؟

ومثال ذلك: أن يعلم المكلّف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء والتيمّم عند الزوال؛ لانعدام الماء والتراب، ولكنّه يتمكّن منه قبل الزوال فهل يجب عليه أن يتوضّأ قبل الزوال، أوْ لا؟

والجواب: أنّ مقتضى القاعدة هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاة، وإذا ترك المقدّمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال ليبتلي بمخالفته؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب، وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدرة؛ فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمة قبل الزوال، وكلّ مقدّمةٍ يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب تسمّى بـ«المقدّمة المفوّتة». وبهذا صحّ أنّ القاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّتة.

ولكن قد يتّفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدّمة مفوّتة، على نحوٍ لو لم يبادر المكلّف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه.

ومثال ذلك: الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة، فإنّ الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذي الحجّة، ولكن لو لم يسافر المكلّف قبل هذا

الوقت لَما أدرك الواجب في حينه، وفي مثل ذلك لا شكّ فقهيّاً في أنّ المكلّف مسؤول عن إيجاد المقدّمة المفوّتة قبل الوقت. وقد وقع البحث أُصوليّاً في تفسير ذلك وتكييفه، وأنّه كيف يكون المكلّف مسؤولاً عن توفير المقدّمات لامتثال وجوبٍ غير موجودٍ بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقةٍ مقبلة[1].

(١) سيأتي البحث عن ذلك في الحلقة الثالثة تحت عنوان: المسؤولية عن المقدّمات قبل الوقت.

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيد: تارةً يكون قيداً للحكم المجعول، وأُخرى يكون قيداً للواجب الذي تعلّق به الحكم، كما تقدّم. والغالب في القيود في كلتا الحالتين أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد أو بعده. فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده، ويسمّى الأوّل بـ«الشرط المقارن»، والثاني بـ«الشرط المتقدّم».

ولكن قد يدّعىٰ أحياناً شرط للحكم أو للواجب، ويكون متأخّراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب.

ومثاله: ما يقال من أنّ غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحّة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب ولكنّه متأخّر عنه زماناً.

ومثال آخر: ما يقال من أنّ عقد الفضوليّ ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم ولكنّه متأخّر عنه زماناً.

وقد وقع البحث أُصوليّاً في إمكان ذلك واستحالته:

إذ قد يقال بالاستحالة؛ لأنّ الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة العلّة بالنسبة إلى المعلول، ولا يعقل أن تكون العلّة متأخّرةً زماناً عن معلولها.

وقد يقال بالإمكان.

ويرد على هذا البرهان: أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للواجب فبأنّ القيود الشرعيّة للواجب لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب، وإنّما تنشأ قيديّتها من تخصيص المولى للطبيعة بحصّةٍ عن طريق تقييدها بقيد، فكما يمكن أن يكون القيد المخصّص مقارناً أو متقدّماً يمكن أن يكون متأخّراً.

وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للوجوب فبأنّ قيود الوجوب كلّها قيود للحكم المجعول لا للجعل، كما تقدّم؛ لوضوح أنّ الجعل ثابت قبل وجودها، والمجعول وجوده مجرّد افتراض، وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا محذور في إناطته بأمرٍ متأخّر.

زمان الوجوبِ والواجب

لكلٍّ من الوجوب ـ أي الحكم المجعول ـ والواجب زمان، والزمانان متطابقان عادةً، فوجوب صلاة الفجر ـ مثلاً ـ زمانه الفترة الممتدّة بين الطلوعين، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّماً على زمان الواجب؛ لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الذي يترقّب فيه صدور الواجب لا وجوب، فلا محرّك للمكلّف إلى الإتيان بالواجب، وهذا واضح. ولكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذلك: الوقوف بعرفات فإنّه واجب على المستطيع، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدىٰ المكلّف التي قد تسبق يوم عرفة بفترةٍ طويلة، ويستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعة من الأُصوليّين[1] إلى أنّ هذا معقول، وسمّوا كلّ واجبٍ تتقدّم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلّق، وحاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة؛ وذلك لأنّ الإشكال في هذه المسؤوليّة كان يبتني على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروطٍ بزمان الواجب، بل يحدث قبله ويصبح فعليّاً بالاستطاعة فمن الطبيعيّ أن يكون المكلّف مسؤولاً عن

---

(١) منهم صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٧٩ والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ١٢٨.

المقدّمات المفوّتة قبل مجيء يوم عرفة؛ لأنّ الوجوب فعليّ وهو يستدعي عقلاً التهيّؤ لامتثاله.

والصحيح: أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب، ولا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لأنّه أمر غير اختياريّ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختياريّة، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب.

وحينئذٍ فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب فلابدّ أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه؛ لئلّا يلزم وقوع الشرط المتأخّر، وبهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلّق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخّراً للوجوب، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

أحدهما مقارن يحدث الوجوب بحدوثه، وهو الاستطاعة.

والآخر متأخّر يسبقه الوجوب، وهو مجيء يوم عرفة على المكلّف المستطيع وهو حيّ، فكلّ من استطاع في شهر شعبان ـ مثلاً ـ وكان ممّن سيجيء عليه يوم عرفة وهو حيّ فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان، وبذلك يصبح مسؤولاً عن توفير المقدّمات المفوّتة له من أجل فعليّة الوجوب.

متى يجوز عقلاً التعجيز ؟

تارةً يترك المكلّف الواجب وهو قادر على إيجاده، وهذا هو العصيان، وأُخرى يتسبّب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به، وهذا التسبيب له صورتان :

الأُولى : أن يقع بعد فعليّة الوجوب، كحال إنسانٍ يحلّ عليه وقت الفريضة ولديه ماء فيريق الماء ويعجّز نفسه عن الصلاة مع الوضوء، وهذا لا يجوز عقلاً؛ لأنّه معصية.

الثانية : أن يقع قبل فعليّة الوجوب، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت، وهذا يجوز؛ لأنّه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقّق ظرف الوجوب، وحيث إنّ الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقّه، ولا محذور في أن يسبّب المكلّف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقّه، وإنّما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يحدث.

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب عقليّاً أو شرعيّاً، فإذا كان الدخل شرعيّاً جاز التعجيز المذكور؛ لأنّه لا يفوّت على المولى بذلك شيئاً، إذ يصبح عاجزاً؛ ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز. وإذا كان الدخل عقليّاً وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً ـ وإن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل ـ فلا يجوز التعجيز المذكور؛ لأنّ المكلّف يعلم بأنّه بهذا سوف يسبّب إلى تفويت ملاكٍ فعليّ في ظرفه المقبل، وهذا لا يجوز بحكم العقل.

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة في بعض الحالات، بأن يقال : إنّ هذه المسؤوليّة تثبت في كلّ حالةٍ يكون دخل القدرة فيها عقلياً لا شرعيّاً.

أخْذ العِلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به:

إذا جعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة وأُخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم اختصّ بالعالم به، ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم؛ لأنّ العلم يصبح قيداً للحكم، غير أنّ أخذ العلم قيداً كذلك قد يقال: إنّه مستحيل، ويبرهن على استحالته بالدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقّف كلّ منهما على الآخر، وهو محال.

وقد أُجيب على ذلك بمنع التوقّف الثاني؛ لأنّ العلم بشيءٍ لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء، وإلّا لكان كلّ علمٍ مصيباً، وإنّما يتوقّف على الصورة الذهنيّة له في أُفق نفس العالم، أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات، لا على المعلوم بالعرض، فلا دور.

إلّا أنّ هذا الجواب لا يزعزع الاستحالة العقليّة؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجرّد الكشف ودوره دور المرآة، ولا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم.

غير أنّ هذه الاستحالة إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيداً له، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيداً للحكم المجعول فلا محذور فيه، بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول، فلا يلزم دور، ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

والثمرة التي قد تفترض لهذا البحث هي: أنّ التقييد بالعلم بالحكم إذا كان

مستحيلاً فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً، ويثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعيّة مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيّين تقابل السلب والإيجاب، وعلى العكس تكون استحالة التقييد موجبةً لاستحالة الإطلاق على مبنى من يقول: إنّ التقابل بين التقييد والإطلاق كالتقابل بين البصر والعمىٰ، فكما لا يصدق الأعمىٰ حيث لا يمكن البصر كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذّر التقييد، ومن هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة، لا هي بالمقيّدة ولا هي بالمطلقة، والمهملة في قوّة الجزئيّة.

أخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر:

قد يؤخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر، والحكمان: إمّا أن يكونا متخالفين، أو متضادّين، أو متماثلين، فهذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأُولىٰ فلا شكّ في إمكانها، كما إذا قال الآمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكتب وصيّتك، ويكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعيّاً بالنسبة إلى وجوب الوصيّة، وطريقيّاً بالنسبة إلى متعلّقه.

وأمّا الحالة الثانية فلا ينبغي الشكّ في استحالتها، ومثالها أن يقول الآمر: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك، والوجه في الاستحالة: ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة الواقعيّة متنافية متضادّة، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

وأمّا الحالة الثالثة فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكمين متماثلين مستحيل، كاجتماع المتنافيين، فإذا قيل: «إن قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك» بنحوٍ يكون الوجوب المجعول في هذه القضيّة غير الوجوب المقطوع به مسبقاً كان معنى ذلك في نظر القاطع أنّ وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه.

أخذ قصدِ امتثال الأمر في متعلّقه

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلّف للفعل كيفما اتّفق، ويسمّى بالواجب التوصّليّ.

وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلّف بالفعل بقصد امتثال الأمر، ويسمّى بالواجب التعبّديّ.

والسؤال هو: أنّه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية أن يدخل في متعلّق الوجوب قصد امتثال الأمر، أوْ لا؟

قد يقال بأنّ ذلك مستحيل؛ لأنّ قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب؛ لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنّه ليس اختياريّاً للمكلّف، كما هو واضح، وحينئذٍ نطبّق القاعدة السابقة القائلة: «إنّ القيود المأخوذة في الواجب فقط يجب أن تكون اختياريّة»؛ لنستنتج أنّ هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط، بل لابدّ أن يكون أيضاً قيداً للوجوب، وهذا يعني أنّ الأمر مقيّد بنفسه؛ وهو محال. وهكذا يتبرهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق نفسه يؤدّي إلى المحال.

وثمرة هذا البحث: أنّ هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّةٍ أُخرى يشكّ في دخلها في الواجب، وذلك أنّا إذا شككنا في دخل خصوصيّة إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض، إذ لو كانت دخيلةً في الغرض لأُخذت في الواجب،

ولو أُخذت كذلك لذكرت في الكلام.

وهذا الأُسلوب لا يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشكّ في دخله في الغرض؛ لأنّ إطلاق كلام المولى وأمره إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب، ونحن بحكم الاستحالة الآنفة الذكر نعلم بذلك بدون حاجةٍ للرجوع إلى كلام المولى، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخيلاً في الغرض المولويّ؛ لأنّ المولى مضطرّ ـ على أيّ حالٍ ـ لعدم أخذه في الواجب، سواء كان دخيلاً في غرضه أوْ لا، فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله، وهذا يعني أنّ الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبّديّة وإثبات التوصّليّة.

ومن هنا يمكن أن نصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيداً لنفسه على وجهٍ آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث، فنقول: إنّ هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

اشتراط التكليفِ بالقدرة بمعنىً آخر

مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة، وكنّا نريد بها القدرة التكوينيّة، وهذا يعني أنّ التكليف لا يشمل العاجز، وكذلك لا يشمل أيضاً مَن كان قادراً على الامتثال، ولكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجبٍ آخر مضادٍّ لا يقلّ عن الأوّل أهميّة، فإذا وجب إنقاذ غريق يُعذَر المكلّف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزاً تكويناً، كما يُعذَر إذا كان قادراً، ولكنّه اشتغل بإنقاذ غريقٍ آخر مماثلٍ على نحوٍ لم يبقَ بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه. وهذا يعني أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٍ بعدم الاشتغال بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلّ عنه أهمّيّةً، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ولو لم يصرّح به المولى في خطابه، كما هو الحال في القدرة التكوينيّة. ولنطلق على القدرة التكوينيّة اسم «القدرة بالمعنىٰ الأخصّ»، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم «القدرة بالمعنى الأعمّ».

والبرهان على هذا القيد الجديد: أنّ المولى إذا أمر بواجب وجعل أمره مطلقاً حتّى لحالة الاشتغال بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلّ عنه أهمّيّةً: فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين فهو غير معقول؛ لأنّه غير مقدورٍ للمكلّف. وإن أراد بذلك أن يصرف المكلّف عن ذلك الامتثال المضادّ فهذا بلا موجبٍ بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة، فلابدّ إذن من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا يعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً، وأمّا إذا كان كلّ منهما مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة، ويقال عن الأمرين بالضدّين حينئذٍ: إنّهما مجعولان على وجه الترتّب، وإنّ هذا الترتّب هو الذي صحّح جعلهما

على هذا الوجه، وهذا ما يحصل في كلّ حالةٍ يواجه فيها المكلّف واجبين شرعيّين ويكون قادراً على امتثال كلّ منهما بمفرده، ولكنّه غير قادرٍ على الجمع بينهما، فإنّهما: إن كانا متكافئين في الأهمّيّة كان وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر ملاكاً فوجوب الأهمّ غير مقيّدٍ بعدم الإتيان بالأقلّ أهمّيّة (المهمّ)، ولكنّ وجوب المهمّ مقيّد بعدم الإتيان بالأهمّ، وتسمّى هذه الحالات بحالات التزاحم.

وقد تعترض وتقول: إنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب مستحيل؛ لأنّ المكلّف في حالة تركه لكلا الضدّين يكون كلّ من الأمرين فعليّاً وثابتاً في حقّه؛ لأنّ شرطه محقّق، وهذا يعني أنّ المكلّف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدّين، وهو محال.

والجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين والوجوبين، وإن كانا فعليّين معاً في الحالة المذكورة ولكن لا محذور في ذلك، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه، وبالتالي ينفي فعليّة الوجوب الآخر فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلّف مالا يطاق، وهو الجمع بين الضدّين، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدّين من المكلّف لَما وقعا على وجه المطلوبيّة معاً، فليس المطلوب خارجاً عن حدود القدرة.

وبهذا يتّضح أنّ إمكان وقوع الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب واجتماعهما معاً نشأ من خصوصيّة الترتّب بينهما، أي من خصوصيّة كون أحدهما أو كلٍّ منهما بامتثاله نافياً لموضوع الآخر ومعدِماً لشرطه.

التخيير والكفائيّة في الواجب

الخطاب الشرعيّ المتكفّل للوجوب على نحوين:

أحدهما: أن يبيّن فيه وجوب عنوانٍ كلّيّ واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب، وأنّه إطلاق بدليّ، كما إذا قال: «صلّ» فيكون الواجب طبيعيّ الصلاة، ويكون مخيّراً بين أن يطبّق هذا الطبيعيّ على الصلاة في المسجد، أو على الصلاة في البيت، إلّا أنّ هذا التخيير ليس شرعيّاً، بل هو عقليّ، بمعنى أنّ الخطاب الشرعيّ لم يتعرّض إلى هذا التخيير، ولم يذكر هذه البدائل مباشرةً، وإنّما يحكم العقل والعرف بالتخيير المذكور.

والنحو الآخر: أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرةً للتخيير بين شيئين فيأمر بهما على سبيل البدل، فيقول مثلاً: «صلّ» أو «اعتق رقبة»، ويسمّىٰ التخيير حينئذٍ شرعيّاً، والوجوب بالوجوب التخييريّ.

التخيير الشرعيّ في الواجب:

ولا شكّ في أنّ الوجوب التخييريّ ثابت في الشريعة في مواقع عديدة، وله خصائص متّفق عليها:

منها: أنّ المكلّف يعدّ ممتثلاً بإتيان أحد الشيئين، أو الأشياء. ويُعدُّ عاصياً إذا ترك البدائل كلّها، غير أنّها معصية واحدة ولها عقاب واحد. وإذا أتىٰ بالشيئين معاً فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييريّ:

فقيل : إنّ مرجعه إلى التخيير العقليّ[١]، بمعنى أنّه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشيئين تبعاً لقيام الملاك به، سواء كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعيّاً كعنوان (أحدهما).

وقيل : إنّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين[٢]، بمعنىٰ أنّ كلّاً من العِدلين واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر، ومردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً، فمن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاكٍ خاصّ بكلٍّ من العِدلين تعدّد الوجوب، ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً جعل الوجوب في كلٍّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه :

أوّلاً : تعدّد المعصية والعقاب في حالة ترك العِدلين معاً[٣]، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلّف معاً.

وثانياً : عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذٍ فعليّاً[٤]، وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وتوجد ثمرات تترتّب على تفسير الوجوب التخييري بهذا الوجه أو بذاك، وقد يذكر منها : جواز التقرّب بأحد العِدلين بخصوصه على التفسير الثاني؛ لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه، وعدم جواز ذلك على التفسير الأوّل؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه، كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقليّ.

---

(١) قاله المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول : ١٧٤.

(٢) نقله الاصوليّون في كتبهم كالمحقّق النائيني ﷺ راجع فوائد الاصول ٢ : ٢٣٢.

(٣) فوائد الاصول ٢ : ٢٣٤.

(٤) راجع : نهاية الدراية ٢ : ٢٧٠.

ثمّ إنّ العِدلين في موارد الوجوب التخييريّ يجب أن يكونا متباينين، ولا يمكن أن يكونا من الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الزائد حينئذٍ ممّا يجوز تركه بدون بديل، ولا معنى لافتراضه واجباً. فالتخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم: الحديث عن الوجوب الكفائيّ، وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلّف، أو وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلّفين، غير أنّ الوجوب على كلّ فردٍ مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقليّ في الواجب:

حينما يأمر المولىٰ بطبيعيّ فعلٍ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ، فيقول: «أكرم زيداً» ـ والإكرام له حصص ـ فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ، كما تقدّم. وإذا اختار المكلّف أن يكرمه بإهداء كتابٍ له لا يكون اختيار المكلّف لهذه الحصّة من الإكرام موجباً للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّةً، بل الوجوب بمبادئه متعلّق بالطبيعيّ الجامع، ولهذا لو أتى المكلّف بحصّةٍ أُخرى لكان ممتثلاً أيضاً.

وبهذا صحّ أن يقال: إنّ تلك الحصّة ليست متعلّقاً للأمر، وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر، وإنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحوٍ واحد، والوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصّة بمجرّد تطبيق المكلّف؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل، والمفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

وخلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ، أو العموم ومطلق الوجود، فقال: «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام» فإنّ كلّ شكلٍ منها يعتبر متعلّقاً للوجوب، وليس مجرّد مصداقٍ للمتعلّق، فالوجوب هنا يتعدّد

وتنال كلّ حصّةٍ وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجود محاولةٍ لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبٍ واحدٍ للجامع فإنّ هناك محاولة معاكسة ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ وجوبان مشروطان، وهي: محاولة إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعيّ الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوباتٍ متعدّدةٍ للحصص، مشروط كلّ واحدٍ منها بعدم الإتيان بسائر الحصص، وقد يعبّر عن هذه المحاولة بأنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد؛ لا بالطبائع.

امتناع اجتماعِ الأمرِ والنهي

لا شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة، كما تقدّم، وهذا التنافي إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً، فوجوب الصلاة ينافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبيّة؛ لأنّ الصلاة والنظر أمران متغايران، وإن كانا قد يوجدان في وقتٍ واحدٍ وفي موقفٍ واحدٍ فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنّهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق، أو تعدّده؟

الحالة الأُولى: فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعيّ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ، والحرمة متعلّقة بحصّةٍ من حصص ذلك الطبيعيّ، كما في «صَلِّ» و «لا تصلّ في الحمّام» مثلاً، فإنّ الحصّة والطبيعيّ باعتبار وحدتهما الذاتيّة قد يقال: إنّ المتعلّق واحد فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعيّ والحرمة بالحصّة، وباعتبار تغايرهما بالإطلاق والتقييد قد يقال بأنّه لا محذور في وجوب الطبيعيّ وحرمة الحصّة.

والتحقيق: أنّ وجوب الطبيعيّ يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده، فإن قلنا بأنّ هذا الوجوب مردّه إلى وجوباتٍ مشروطةٍ للحصص فالصلاة في الحمّام إذن باعتبارها حصّةً من الطبيعيّ متعلّق لوجوبٍ خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضاً لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلّقٍ واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعيّ إلى وجوباتٍ مشروطة، ولكن قلنا: إنّ

الحصّة التي يختارها المكلّف في مقام امتثاله يسري إليها الوجوب، أو على الأقلّ تسري إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة وتقع على صفة المحبوبيّة الفعليّة، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذٍ تعلّق الحرمة بالحصّة، إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبةً ومبغوضةً في وقتٍ واحد، وهو مستحيل.

وأمّا إذا قلنا بأنّ الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع ولا يسري إلى الحصص، وأنّ الحصّة التي تقع خارجاً منه لا تكون متعلّقاً للوجوب ولا لمبادئه، وإنّما هي مصداق للواجب وللمحبوب، وليست هي الواجب أو المحبوب، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود ويتعلّق النهي بحصّةٍ منه.

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة فبالإمكان أن نُدخِل عنصراً جديداً؛ لنرى أنّ الاستحالة هل ترتفع بذلك أوْ لا؟ فنحن حتّى الآن كنّا نفترض أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانٍ واحدٍ وهو الصلاة، غير أنّ الأمر متعلّق بالطبيعيّ والنهي متعلّق بالحصّة، والآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهي المتعلّق بالحصّة متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر، وهو الصلاة في المثال، بل بعنوانٍ آخر، كما في «صلّ» و «لا تغصب». فإذا صلّى في مكانٍ مغصوبٍ كان ما وقع منه باعتباره صلاةً مصداقاً للواجب، وباعتباره غصباً حراماً، أي أنّ له عنوانين، والأمر متعلّق بأحدهما، والنهي بالآخر، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب وتصادقهما على الصلاة في المغصوب، أوْ لا؟

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين، لا بالأشياء الخارجيّة مباشرةً، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهي، وأمّا الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان فهو وإن كان واحداً ولكنّ الأحكام

لا تتعلّق به مباشرة، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه بتوسّط عنوانين[١]، بل هناك من يذهب[٢] إلى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً، فكما أنّ الغصب غير الصلاة عنواناً كذلك غيرها مصداقاً، وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميّزين خارجاً، فيكون الجواز لو صحّ هذا أوضح.

وقد يقال بأنّ تعدّد العنوان لا يكفي؛ لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآةً للخارج، لابما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن، فلكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي لابدّ أن يتعدّد الخارج، ولا يمكن أن نبرهن على تعدّده عن طريق تعدّد العنوان؛ لأنّ العناوين المتعدّدة قد تُنتزع عن شيءٍ واحدٍ في الخارج[٣].

وثمرة هذا البحث واضحة، فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض حتماً بين دليل الأمر ودليل النهي؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر والنهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامّة للتعارض.

وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز فإنّا نأخذ حينئذٍ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

---

(١) انظر درر الفوائد: ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٢) فوائد الاصول ٢: ٤٠٦ وما بعدها.

(٣) راجع كلام المحقّق الخراساني في الكفاية: ١٩٣ ـ ١٩٥.

الوجوب الغيريّ لمقدّماتِ الواجب

لا شكّ في أنّ المكلّف مسؤول عقلاً عن توفير المقدّمات العقليّة والشرعيّة للواجب، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك، ولكن وقع البحث في أنّ هذه المقدّمات هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ تبعاً لوجوب ذيها؟ بمعنى أنّه هل يترشّح عليها في نفس المولىٰ إرادة من إرادته للواجب الأصيل ووجوب من إيجابه لذلك الواجب؟

فهناك من ذهب[1] إلى أنّ إرادة شيءٍ وإيجابه يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها، وتسمّى الإرادة المترشّحة بـ«الإرادة الغيريّة»، والوجوب المترشّح بـ«الوجوب الغيريّ»، في مقابل الإرادة النفسيّة والوجوب النفسيّ، وهناك من أنكر[2] ذلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب، فبالنسبة إلى الإرادة وما تعبّر عنه من حبّ يقال بالملازمة والترشّح، فحبّ الشيء يكون علّةً لحبّ مقدّمته، وبالنسبة إلى الإيجاب والجعل يقال بعدم الملازمة[3].

والقائلون بالملازمة يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ معلول للوجوب النفسي، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث، كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ لأنّ الوجوب النفسيّ لا يوجد إلّا بعد افتراض وجودها، والوجوب الغيريّ لا يوجد إلّا بعد افتراض الوجوب النفسي، وهذا يعني أنّ الوجوب الغيريّ مسبوق دائماً بوجود قيود الوجوب فكيف يعقل أن يتعلّق بها؟

---

(١) منهم صاحب الفصول الغروية: ٨٢، والفاضل التوني في الوافية: ٢٢١.

(٢) منهم السيّد الخوئي ﷺ في المحاضرات ٢: ٤٣٨.

(٣) حقائق الاصول ١: ٢٩٦.

وإنّما يتعلّق بقيود الواجب ومقدّماته العقليّة والشرعيّة.

كما أنّهم يتّفقون على أنّ الوجوب الغيريّ ليس له حساب مستقلّ في عالم الإدانة واستحقاق العقاب؛ لوضوح أنّه لا يتعدّد استحقاق العقاب بتعدّد ماللواجب النفسيّ المتروك من مقدّمات.

كما أنّ الوجوب الغيريّ لا يمكن أن يكون مقصوداً للمكلّف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال، بل يكون التحرّك عنه دائماً في إطار التحرّك عن الوجوب النفسيّ، فمن لا يتحرّك عن الأمر بذي المقدّمة لا يمكنه أن يتحرّك من قبل الوجوب الغيريّ؛ لأنّ الانقياد إلى المولى إنّما يكون بتطبيق المكلّف إرادته التكوينيّة على إرادة المولى التشريعيّة، ولمّا كانت إرادة المولى للمقدّمة تبعيّةً فكذلك لابدّ أن يكون حال المكلّف.

واختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أنّ الوجوب الغيريّ هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذيها[1]، أو بالجامع المنطبق على الموصل وغيره[2]؟

فلو أتى المكلّف بالمقدّمة ولم يأتِ بذيها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيريّ على الوجه الثاني دونه على الوجه الأوّل.

ولا برهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفياً في عالم الإرادة، وإنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها، وأمّا في عالم الجعل والإيجاب فالملازمة لا معنى لها؛ لأنّ الجعل فعل اختياريّ للفاعل، ولا يمكن أن يترشّح من شيءٍ آخر ترشّحاً ضروريّاً، كما هو معنى الملازمة.

وأمّا ثمرة هذا البحث فقد يبدو ـ على ضوء ما تقدّم ـ أنّه لا ثمرة له ما دام الوجوب الغيريّ غير صالحٍ للإدانة والمحرّكية، وإنّما هو تابع محض، ولا إدانة

---

(١) ذهب إليه صاحب الفصول في الفصول: ٨١.

(٢) ذهب إليه المحقّق الخراساني في كفاية الاصول: ١٤٥.

ولامحرّكية إلّا للوجوب النفسيّ، والوجوب النفسيّ يكفي وحده لجعل المكلّف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدّمات؛ لأنّ امتثاله لا يتمّ بدون ذلك، فأيّ فرقٍ بين افتراض وجود الوجوب الغيريّ وافتراض عدمه؟

ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات. ومثال ذلك: أنّه إذا وجب إنقاذ الغريق وتوقّف على مقدّمةٍ محرّمةٍ أقلّ أهمّيةً (وهي إتلاف زرع الغير) فيجوز للمكلّف ارتكاب المقدّمة المحرّمة تمهيداً لإنقاذ الغريق، فإذا افترضنا أنّ المكلّف ارتكب المقدّمة المحرّمة ولم ينقذ الغريق؛ فعلى القول بالملازمة وبأنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالجامع بين الحصّة الموصلة وغيرها تقع المقدّمة التي ارتكبها المكلّف مصداقاً للواجب، ولا تكون محرّمةً في تلك الحالة؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيءٍ واحد.

وعلى القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة لا تقع المقدّمة المذكورة مصداقاً للواجب، ولا موجب حينئذٍ لسقوط حرمتها، بل تكون محرّمةً بالفعل، وإنّما تسقط الحرمة عن الحصّة الموصلة من المقدّمة خاصّة.

اقتضاء وجوبِ الشيء لحرمة ضدّه

قد يقال بأنّ إيجاب شيءٍ يستلزم حرمة الضدّ. والضدّ على قسمين:

أحدهما: الضدّ العامّ، وهو بمعنى النقيض.

والآخر: الضدّ الخاصّ، وهو الفعل الوجوديّ الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب.

والمعروف بين الأُصوليّين «أنّ إيجاب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه العامّ». ولكنّهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء.

فزعم البعض[١] أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ.

وذهب بعض[٢] آخر إلى أنّه يتضمّنه، بدعوى أنّ الأمر بالشيء مركّب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه.

وقال آخرون بالاستلزام[٣].

وأمّا بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ فقد وقع الخلاف فيه. وذهب جماعة إلى أنّ إيجاب شيءٍ يقتضي تحريم ضدّه الخاصّ، فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلّف عاجزاً عن الجمع بينهما فهما ضدّان، وإيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر.

وقد استدلّ البعض[٤] على ذلك: بأنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر، فيكون واجباً بالوجوب الغيريّ، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه،

---

(١) راجع الفصول: ٩٢.

(٢) معالم الدين: ٦٤.

(٣) ذكره المحقّق العراقي في نهاية الأفكار (١ ـ ٢): ٣٧٧.

(٤) راجع الفصول: ٩٢ وضوابط الاصول: ١٠٣.

وبهذا يثبت حرمة الضدّ الخاص.

ولكنّ الصحيح: أنّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر، فإنّ المقدّمة هي العلّة أو جزء العلّة، ونحن نلاحظ أنّ المكلّف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلّة الكفيلة بتحقّق ما يختاره ونفي مالا يختاره، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلّف، لا أنّ أحدهما معلول للآخر، ولو كان ترك الصلاة علّةً أو جزءَ العلّة للإزالة، وترك الإزالة علّةً أو جزء العلّة للصلاة لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلّة الإزالة، ونقيض العلّة علّة لنقيض المعلول، فينتج أنّ فعل الصلاة علّة لترك الإزالة، وهذا يؤدّي إلى الدور، إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر وعلّةً للترك نفسه.

فإن قيل: إنّ عدم المانع من أجزاء العلّة، ولا شكّ في أنّ أحد الضدّين مانع عن وجود ضدّه، فعدمه عدم المانع فيكون من أجزاء العلّة، وبذلك تثبت مقدّميّته.

كان الجواب: أنّ المانع على قسمين:

أحدهما: مانع يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة؛ والتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقة بالفعل.

والآخر: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضي الممنوع، كالإزالة المضادّة للصلاة التي لا تجتمع مع المقتضي للصلاة، وهو إرادتها، إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاة لم توجد الإزالة، وما يعتبر عدمه من أجزاء العلّة هو القسم الأوّل دون الثاني، والضدّ مانع من القسم الثاني دون الأوّل.

وثمرة هذا البحث: أنّه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور: فإن قلنا بأنّ وجوب شيءٍ يقتضي حرمة ضدّه حَرُمَت الصلاة، ومع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة، فلو ترك المكلّف الإزالة واختار الصلاة لوقعت باطلة.

وإن قلنا بأنّ وجوب شيءٍ لا يقتضي حرمة ضدّه فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة ولكن على وجه الترتّب ومشروطاً بترك الإزالة؛ لِمَا تقدّم من أنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب معقول، فإذا ترك المكلّف الإزالة وصلّىٰ كانت صلاته مأموراً بها؛ وتقع صحيحةً وإن اعتبر عاصياً بتركه للإزالة.

اقتِضاء الحرمة للبطلان

الحرمة حكم تكليفي، والبطلان حكم وضعيّ قد توصف به العبادة، وقد توصف به المعاملة، ويراد ببطلان العبادة أنّها غير مُجزية، ولابدّ من إعادتها أو قضائها. وببطلان المعاملة أنّها غير مؤثّرةٍ ولا يترتّب عليها مضمونها. وقد وقع الكلام في أنّ التحريم هل يستلزم البطلان، أوْ لا ؟

أمّا تحريم العبادة فيستلزم بطلانها، وذلك :

أمّا أوّلاً فلأنّ تحريمها يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزيةً ولا يسقط بها الأمر، وهو معنى البطلان.

فإن قيل : إنّ الأمر غير شامل، ولكن لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، وإذا كانت واجدةً للملاك ومستوفيةً له فيسقط الأمر بها.

قلنا : إنّه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك؛ لأنّ الملاك إنّما يعرف من ناحية الأمر.

وهذا البيان كما يأتي في العبادة المحرّمة يأتي أيضاً في كلّ مصداقٍ لطبيعةٍ مأمورٍ بها، سواء كان الأمر تعبّديّاً أو توصّليّاً.

وأمّا ثانياً فلأنّنا نفترض ـ مثلاً ـ أنّ الملاك موجود في تلك العبادة المحرّمة، ولكنّها ما دامت محرّمةً ومبغوضةً للمولى فلا يمكن التقرّب بها نحوه، ومعه لا تقع عبادةً لتصحّ وتجزي عن الأمر، وهذا البيان يختصّ بالعبادات ولا يجري في غيرها.

وأمّا تحريم المعاملة فتارةً يراد به تحريم السبب المعامليّ الذي يمارسه المتعاملان، وهو الإيجاب والقبول مثلاً. وأُخرى يراد به تحريم المسبّب، أي التمليك الحاصل نتيجةً لذلك.

ففي الحالة الأُولىٰ لا يستلزم تحريم السبب بطلانه وعدم الحكم بنفوذه، كما لا يستلزم صحّته ونفوذه، ولا يأبىٰ العقل عن أن يكون صدور شيءٍ من المكلّف مبغوضاً للمولى، ولكنّه إذا صدر ترتّب عليه بحكم الشارع أثره الخاصّ به، كما في الظهار، فإنّه محرّم ولكنّه نافذ ويترتّب عليه الأثر.

وفي الحالة الثانية قد يقال: إنّ التحريم المذكور يستلزم الصحّة؛ لأنّه لا يتعلّق إلّا بمقدور، ولا يكون المسبّب مقدوراً إلّا إذا كان السبب نافذاً، فتحريم المسبّب يستلزم نفوذ السبب وصحّة المعاملة.

وينبغي التنبيه هنا على أنّ النهي في موارد العبادات والمعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفادة التحريم، بل لإفادة مانعيّة متعلّق النهي، أو شرطيّة نقيضه، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنّه يدلّ على البطلان، كما في «لا تُصلّ في ما لا يؤكل لحمه» الدالّ على مانعيّة لبس ماهو مأخوذ ممّا لا يؤكل لحمه، أو «لاتَبعْ بدون كيلٍ» الدالّ على شرطيّة الكيل، ونحو ذلك، ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطيّة.

ومن الواضح أنّ المركّب يختلّ بوجود المانع أو فقدان الشرط، ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفيّة للبطلان.

مُسقِطات الحكم

يسقط الحكم بالوجوب وغيره بعدّة أُمور:

منها: الإتيان بمتعلّقه.

ومنها: عصيانه.

وهذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول، وإنّما تنتهي بهما فاعليّة هذا الحكم ومحرّكيّته.

ومنها: الإتيان بكلّ فعلٍ جعله الشارع مسقطاً للوجوب، بأن أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول.

ومنها: امتثال الأمر الاضطراريّ، فإنّه مجزٍ عن الأمر الواقعيّ الأوّلي في بعض الحالات.

وتفصيل ذلك: أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام، وتعذّر القيام على المكلّف فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوسٍ، فلذلك صورتان:

الأُولىٰ: أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت.

الثانية: أن يفرض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة، سواء تجدّدت له القدرة بعد ذلك، أوْ لا.

ففي الصورة الأُولىٰ لو صلّى المكلّف العاجز جالساً في أوّل الوقت وتجدّدت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّليّ بالصلاة قائماً يشمله بمقتضىٰ إطلاق دليله، وما أتىٰ به لا موجب للاكتفاء به.

وأمّا في الصورة الثانية فلا تجب الإعادة على من صلّى جالساً في أوّل الوقت

ثمّ تجدّدت له القدرة قبل خروجه؛ وذلك لأنّ صلاة الجالس التي أدّاها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض، وهذا الأمر ليس تعيينيّاً؛ لأنّه لو لم يصلّ من جلوسٍ في أوّل الوقت وصلّىٰ من قيامٍ في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال، فهو إذن أمر تخييريّ بين الصلاة الاضطراريّة في حال العجز والصلاة الاختياريّة في حال القدرة.

ولو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أنّ التخيير لا يكون بين هذه الصلاة وتلك، بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاة الاختياريّة، وهذا تخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب، وهو غير معقول، كما تقدّم[1].

وبهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانية يقتضي كون امتثاله مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياري. وتعرف بذلك ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر.

---

(١) مضى تحت عنوان: التخيير الشرعي في الواجب.

إمكانُ النَسخِ وتصويرُه

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتياديّة أن يشرّع المشرّع حكماً مؤمناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ.

وهذا الافتراض مستحيل في حقّ الباري سبحانه وتعالى؛ لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً، فأيّ تقديرٍ للمصلحة وأيّ إرادةٍ تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإرادة.

ومن هنا صحّ القول بأنّ النَسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول غير معقولٍ في مبادئ الحكم الشرعيّ من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقّق الإرادة والكراهة.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ مردّها إلى أنّ المصلحة المقدّرة ـ مثلاً ـ كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى، وأنّ الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّدةً تبعاً للمصلحة، والنسخ معناه: انتهاء حدّها ووقتها الموقّت لها من أوّل الأمر، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولكنّ هناك مرحلةً للحكم بعد تلك المبادئ، وهي مرحلة الجعل والاعتبار، وفي هذه المرحلة يمكن تصوير النَسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف دون أن يقيّده بزمانٍ دون زمان، ثمّ بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمانٍ مخصوص، ولا يلزم من ذلك محذور؛ لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في

الملاك، بل قد ينشأ لمصلحةٍ أُخرىٰ، كإشعار المكلّف بهيبة الحكم وأبديّته.

وأمّا تصويره بالمعنى المجازيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلّف المقيّد بأن يكون في السنة الأُولىٰ من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة انتهىٰ زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

والافتراض الأوّل أقرب إلى معنى النسخ، كما هو ظاهر.

الملازَمة بين الحُسنِ والقبح، والأمرِ والنهي

الحُسن والقُبح أمران واقعيّان يدركهما العقل. ومرجع الأوّل إلى أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره. ومرجع الثاني إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدوره.

وهذا الانبغاء إثباتاً وسلباً أمر تكوينيّ واقعيّ وليس مجعولاً، ودور العقل بالنسبة إليه دور المدرِك، لا دور المنشئ والحاكم، ويسمّى هذا الإدراك بالحكم العقليّ توسّعاً.

وقد ادّعىٰ جماعة من الأُصوليّين[1] الملازمة بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً.

وفصّل بعض المدقّقين منهم[2] بين نوعين من الحسن والقبح:

أحدهما: الحسن والقبح الواقعان في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن حكمٍ شرعيٍّ والمرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعةً لأمرٍ شرعي، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصيةً لنهي شرعي.

والآخر: الحسن والقبح الواقعان بصورةٍ منفصلةٍ عن الحكم الشرعي، كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة.

ففي النوع الأوّل يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعيّ، وإلاّ للزم التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا

---

(١) منهم الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ٢٣٢.

(٢) منسوب الى الميرزا الشيرازي ﷺ راجع مباحث الاصول الجزء الاول من القسم الثاني: ٢٧٤.

استتبعا أمراً ونهياً شرعيّين كانت طاعة ذلك الأمر حسنةً عقلاً ومعصية هذا النهي قبيحةً عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً. وهكذا حتّى يتسلسل.

وأمّا في النوع الثاني فالاستلزام ثابت وليس فيه محذور التسلسل.

الاستقراء والقياس

عرفنا سابقاً[١] أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدّرها المولىٰ وفق حكمته ورعايته لعباده، وليست جُزافاً أو تشهّياً.

وعليه فإذا حرّم الشارع شيئاً ـ كالخمر مثلاً ـ ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتجه العقل ويحدس به، وفي حالة الحدْس به يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنّ الملاك بمثابة العلّة لحكم الشارع، وإدراك العلّة يستوجب إدراك المعلول.

وأمّا كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعيّنه في صفة محدّدة؟ فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارةً، وعن طريق القياس أُخرىٰ.

والمراد بالاستقراء: أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشترك في حالةٍ واحدة، من قبيل أن يحصي عدداً كبيراً من الحالات التي يُعذر فيها الجاهل، فيجد أنّ الجهل هو الصفة المشتركة بين كلّ تلك المعذّريّات، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعذّريّة هو الجهل فيعمّم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

والمراد بالقياس: أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل والحدْس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط، فيعمّم الحكم إلى كلّ حالةٍ يوجد فيها ذلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنّيّ غالباً؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادةً، ولا يصل عادةً إلى درجة اليقين.

والقياس ظنّيّ دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباطٍ حَدْسيٍّ للمناط، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنّياً احتاج التعويل عليه إلى دليلٍ على حجّيته، كما هو واضح.

---

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان: الحكم الشرعي وتقسيمه.

٢ ـ حجّية الدليل العقلي

الدليل العقليّ تارةً يكون قطعيّاً، وأُخرى يكون ظنّيّاً.

فاذا كان الدليل العقليّ قطعيّاً ومؤدّياً إلى العلم بالحكم الشرعيّ فهو حجّة من أجل حجّيّة القطع، وهي حجّيّة ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولكن هناك مَن خالف[1] في ذلك، وبنىٰ على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ لا أثر له، ولا يجوز التعويل عليه، وليس ذلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّية حتّى يقال بأنّه مستحيل، بل ادّعي أنّ بالإمكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقيٍّ إلى موضوعيٍّ بأن يقال:

إنّ الأحكام الشرعيّة قد أُخذ في موضوعها قيد، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ لا يكون الحكم الشرعيّ ثابتاً؛ لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور، إذ لا حكم في هذه الحالة[2].

وقد يقال: كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل: إنّ الحكم غير ثابتٍ مع أنّه عالم به؟

والجواب على ذلك: أنّ هذا عالم بجعل الحكم، وما نريد أن ننفيه عنه ليس هو الجعل، بل المجعول، فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ يؤخذ عدمه قيداً في المجعول، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ، وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً فلا محذور في هذا

---

(١) وهم الأخباريون، منهم الأمين الاسترآبادي راجع الفوائد المدنية: ١٢٩ ـ ١٣١.

(٢) فوائد الاصول: ١٤.

التخريج، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيٍّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

وأمّا إذا كان الدليل العقليّ ظنّيّاً (كما في الاستقراء الناقص والقياس، وفي كلّ قضيّةٍ من القضايا العقليّة المتقدّمة إذا لم يجزم بها العقل، ولكنّه ظنّ بها) فهذا الدليل يحتاج إلى دليلٍ على حجّيّته وجواز التعويل عليه، ولا دليل على ذلك، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدْس والرأي والقياس.

الأُصول العمليّة

- ١ ـ القاعدة العمليّة في حالة الشكّ .
- ٢ ـ قاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي .
- [دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر] .
- ٣ ـ الاستصحاب .

١ ـ القاعدة العمليّة في حالةِ الشكّ

قلنا سابقاً[١]: إنّ الفقيه تارةً يحصل على دليلٍ يحرز به الحكم الشرعيّ، وأُخرى لا يتيسّر له إحراز الحكم، ولكنّه يحصل على دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك، وهو الذي يسمّىٰ بالأصل العملي. وهذا القسم من الأدلّة هو ما سنتحدّث عنه هنا:

---

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان: تنويع البحث.

القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ

كلّما شكّ المكلّف في تكليفٍ شرعيٍّ ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه فلابدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف:

الأوّل: مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعني بحسب التحليل ـ كما عرفنا في بحثٍ سابقٍ[1] ـ أنّ حقّ الطاعة للمولى مختصّ بالتكاليف المعلومة ولا يشمل المشكوكة.

الثاني: مسلك حقّ الطاعة الذي تقدّم شرحه، وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ تكليفٍ غير معلوم العدم مالم يأذن المولى نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل تكون القاعدة العمليّة الأوّلية هي البراءة بحكم العقل، وبناءً على المسلك الثاني تكون القاعدة المذكورة هي أصالة شغل الذمّة بحكم العقل مالم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفّظ.

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]:

ويظهر من كلام المحقّق النائينيّ رحمه الله[2]: أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ والبرهنة عليها، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

---

(١) مضى في بحث المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١٥.

أحدهما : أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمي، لا بوجوده الواقعيّ، كما هو الحال في سائر الأغراض الأُخرى، فالأسد ـ مثلاً ـ إنّما يحرّك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعيّ، وعليه فلا مقتضي للتحرّك مع عدم العلم. ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرّك مع أنّه لا مقتضي للتحرّك قبيح.

والآخر : الاستشهاد بالأعراف العقلائيّة، واستقباح معاقبة الآمر في المجتمعات العقلائيّة مأموره على مخالفة تكليفٍ غير واصل.

أمّا الوجه الأوّل فيرد عليه : أنّ المحرّك للعبد إنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولىٰ، وغرضه الشخصيّ قائم بالخروج عن هذه العهدة، لا بامتثال التكليف بعنوانه، فلابدّ من تحديد حدود هذه العهدة، وأنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكة، أوْ لا ؟

فإن ادّعي عدم الشمول كان مصادرةً وخرج البيان عن كونه برهاناً، وإن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتمّ البرهان المذكور، إذ كيف يفترض أنّ التحرّك مع عدم العلم بالتكليف بلا مقتضٍ، مع أنّ المقتضي للتحرّك هو حقّ الطاعة الذي ندّعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضاً ؟!

وأمّا الوجه الثاني فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولىٰ (سبحانه وتعالى) على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلائيّ، وهو قياس بلا موجب؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلائيّ مجعول لا محالة من قبل العقلاء، أو آمرٍ أعلىٰ، فيكون محدّداً سعةً وضيقاً تبعاً لجعله، وهو عادةً يجعل في حدود التكاليف المقطوعة. وأمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتيّ، كما هو واضح، فالمعوّل في تحديد دائرة هذا الحقّ على وجدان العقل العملي، وهو يقتضي التعميم.

فالصحيح إذن : أنّ القاعدة العمليّة الأوّليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص في ترك التحفّظ.

القاعدة العمليّة الثانويّة في حالةِ الشكّ

والقاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ التي ترفع موضوع القاعدة الأُولى هي البراءة الشرعيّة.

ومفادها: الإذن من الشارع في ترك التحفّظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك، ولمّا كانت القاعدة الأُولىٰ مقيّدةً بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفّظ كانت البراءة الشرعيّة رافعةً لقيدها، ونافيةً لموضوعها، ومبدّلةً للضيق بالسعة.

[أدلّة البراءة الشرعيّة]:

ويستدلّ لإثبات البراءة الشرعيّة بعددٍ من الآيات الكريمة والروايات:

أمّا الآيات فعديدة:

منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿ لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اسم الموصول فيها إمّا أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع، والأوّل هو المتيقّن؛ لأنّه المناسب لمورد الآية حيث أمرت بالنفقة وعقّبت ذلك بالكبرى المذكورة، ولكن لاموجب للاقتصار على المتيقّن، بل نتمسّك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير، فيكون معنى الآية الكريمة: أنّ الله لا يكلّف مالاً إلّا بقدر ما رزق وأعطىٰ، ولا يكلّف بفعل إلّا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يكلّف بتكليفٍ إلّا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلّف، فالإيتاء بالنسبة إلى كلٍّ من «المال» و«الفعل» و«التكليف» بالنحو

---

(١) الطلاق: ٧.

المناسب له. فينتج: أنّ الله تعالى لا يجعل المكلّف مسؤولاً تجاه تكليفٍ غير واصل، وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاريّ على هذا الاستدلال[١]: بأنّ إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة؛ لأنّ اسم الموصول حينئذٍ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به، فإنّ الأُولى هي نسبة الحدث إلى طورٍ من أطواره، والثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله، وهو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أنّ كلّ لفظٍ لا يستعمل إلّا في معنىً واحد.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[٢].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّها تدلّ على أنّ الله تعالى لا يعذّب حتّى يبعث الرسول، وليس الرسول إلّا كمثالٍ للبيان، فكأنّه قال: لا عقاب بلا بيان.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال: بأنّ غاية ما يقتضيه نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع، لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلّف؛ لأنّ الرسول إنّما يؤخذ كمثالٍ لصدور البيان من الشارع، لا للوصول الفعليّ إلى المكلّف، وما نحن بصدده إنّما هو التأمين من ناحية تكليفٍ لم يصل إلينا بيانه حتّى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طَاعِمٍ يطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَو لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ

---

(١) انظر فرائد الاصول ٢: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الإسراء: ١٥.

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[١].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أنّ الله تعالى لَقّن نبيّه ﷺ كيفيّة المحاجّة مع اليهود ـ في ما يرونه محرّماً ـ بأن يتمسّك بعدم الوجدان، وهذا ظاهر في أنّ عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

ويرد عليه : أنّ عدم وجدان النبيّ في ما أُوحي إليه يساوق عدم الوجود الفعليّ للحكم، فكيف يقاس على ذلك عدم وجدان المكلّف المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعيّة ؟

ومنها : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيم ﴾[٢].

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أنّ المراد بالإضلال فيها إمّا تسجيلهم ضالّين ومنحرفين، وإمّا نوعٌ من العقاب، كالخذلان والطرد من أبواب الرحمة، وعلى أيّ حالٍ فقد أُنيط الإضلال ببيان ما يتّقون لهم، وحيث أُضيف البيان لهم فهو ظاهر في وصوله إليهم، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولا ضلال، وهو معنى البراءة.

وأمّا الروايات فعديدة أيضاً :

منها : ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله : «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي»[٣].

والإطلاق يساوق السعة والتأمين، والشاكّ يصدق بشأنه أنّه لم يرده النهي فيكون مؤمّناً عن التكليف المشكوك، وهو المطلوب.

وقد يُعترض على هذا الاستدلال : بأنّ الورود تارةً يكون بمعنى الصدور،

---

(١) الأنعام : ١٤٥.

(٢) التوبة : ١١٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

وأُخرى بمعنىٰ الوصول، فإذا كان مفاد الرواية جعل صدور النهي غايةً فلا يتمّ الاستدلال؛ لأنّ الشاكّ يحتمل صدور النهي وتحقّق الغاية، وإذا كان مفادها جعل وصول النهي إلى المكلّف غايةً ثبت المطلوب، ولكن لا معيّن للثاني فلا يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة.

وقد يجاب على ذلك: بأنّ الورود دائماً يستبطن حيثيّة الوفود على شيءٍ فلا يطلق على حيثيّة الصدور البحتة.

ولكن مع هذا لا يتمّ الاستدلال، إذ لم يعلم أنّ الملحوظ فيه وفود النهي على المكلّف المساوق لوصوله إليه، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشيء نفسه، كما يناسبه قوله: «يرد فيه نهي»، فكأنّ النهي يرد على المادّة؛ فهناك مورود عليه ومورود عنه بقطع النظر عن المكلّف، وهذا يعني أنّ الغاية صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادّة، سواء وصل إلى المكلّف أوْ لا، فلا يتمّ الاستدلال.

ومنها: حديث الرفع، وهو الحديث المرويّ عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، ومفاده: «رُفع عن أُمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أُكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

وتقريب الاستدلال بفقرة «رُفع مالا يعلمون» يتمّ على مرحلتين:

الأُولىٰ: أنّ هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان:

أحدهما: أن يكون رفعاً واقعيّاً للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيّداً ومخصّصاً لإطلاق أدلّة الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بفرض العلم بها.

والآخر: أن يكون رفعاً ظاهريّاً، بمعنى تأمين الشاكّ ونفي وجوب الاحتياط

---

(١) الخصال: ٤١٧، الحديث ٩، ووسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول، إلّا أنّ فيه: ما لم ينطقوا.

عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهريّاً بإيجاب الاحتياط تجاهه. وكلّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة؛ لأنّ التكليف المشكوك منفيّ: إمّا واقعاً، وإمّا ظاهراً، ولكنّ الاحتمال الأوّل ساقط؛ لأنّه يؤدّي إلى تقيّد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم مستحيل.

فإن قيل: أولستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ؟!

قلنا: نعم، ولكنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد، بمعنى أنّ الرفع والعلم يتبادلان على مركزٍ واحد، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً بالجعل، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل.

وهذا خلاف ظاهر الحديث، فلابدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول، وكذلك العلم، فكأنّه قال: الحكم المجعول مرفوع حتّى يُعلم به. وعلى هذاالأساس يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا واقعيّ، وإلّا لزم أخذ العلم بالمجعول قيداً لنفس المجعول، وهو محال.

الثانية: أنّ الشكّ في التكليف تارةً يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة، كالشكّ في حرمة المائع المردّد بين الخلّ والخمر. وأُخرىٰ يكون على نحو الشبهة الحكميّة، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً، وعليه فالرفع الظاهريّ في فقرة «رفع مالايعلمون» قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعيّة، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكميّة، وقد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استدلّ عليه بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّدة، إذ من الواضح أنّ المقصود منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوه الموضوع الخارجيّ، أو الفعل الخارجيّ، لانفس التكليف، فيحمل «مالا يعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً، فيكون مفاد الجملة حينئذٍ: أنّ الخمر غير المعلوم

مرفوع الحرمة، كما أنّ الفعل المضطرّ إليه مرفوع الحرمة، فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكميّة.

والتحقيق: أنّ وحدة السياق إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم، غير أنّ مصداقه يختلف من جملةٍ إلى أُخرى باختلاف صفاته لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

وأمّا الاحتمال الثاني فيستند إلى أنّ ظاهر «مالا يعلمون» أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم، فإن كان ما بإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم، وإن كان ما بإزائه الموضوع الخارجيّ فهو بنفسه ليس مشكوكاً، وإنّما المشكوك كونه خمراً مثلاً، فلا يكون عدم العلم مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقةً، وهذا خلاف ظاهر الحديث، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف، ومعه يختصّ بالشبهة الحكميّة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر، لا المائع المشكوك كونه خمراً، فعدم العلم يكون مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

وأمّا الاحتمال الثالث فهو يتوقّف على تصوير جامعٍ يمكن أن يراد باسم الموصول على نحوٍ ينطبق على الشبهة الحكميّة والموضوعيّة، وهذا الجامع له فرضيّتان:

الأُولى : أن يراد باسم الموصول : الشيء، سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجيّاً.

واعترض على ذلك : بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقيّ؛ لأنّه قابل للرفع بنفسه، وإسناده إلى الموضوع مجازيّ وبلحاظ حكمه، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقيّ والمجازيّ في استعمالٍ واحد.

والجواب : أنّ إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقيّاً أيضاً؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنّه رفع ظاهريّ لا واقعيّ، فالإسنادان كلاهما عنائيّان.

الثانية : أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول، وهو مشكوك في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً، وإنّما يختلفان في منشأ الشكّ، فإنّ المنشأ في الأُولى عدم العلم بالجعل، وفي الثانية عدم العلم بالموضوع.

والمعيّن للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق، فتتمّ دلالة حديث الرفع على البراءة ونفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

ومنها : رواية زكريّا بن يحيىٰ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[1].

فإنّ الوضع عن المكلّف تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية علىٰ وزان دلالة الحديث السابق، ويستفاد منها نفي وجوب التحفّظ والاحتياط.

وقد يلاحظ على الاستدلال أمران :

أحدهما : أنّ الحجب هنا أُسند إلى الله تعالى، فيختصّ بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع، لإخفائه لها، ولا يشمل ما نشكّ فيه عادةً من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتّفاقيّة.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

ويرد عليه: أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب، بل أُسند إليه بما هو ربّ العالَمين، وبيده الأمر من قبلُ ومن بعدُ، وبهذا يشمل كلّ حجبٍ يقع في العالَم، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

والآخر: أنّ موضوع القضيّة ما حجب عن العباد، فتختصّ بما كان غير معلومٍ لهم جميعاً، فلا يشمل التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد دون بعض.

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلاليّة من الحديث، بمعنى أنّ كلّ ما حجب عن عبدٍ فهو موضوع عنه، فالعباد لُوحظوا بنحو العموم الاستغراقيّ، لا العموم المجموعيّ.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً][1] حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[2].

وتقريب الاستدلال: أنّها تجعل الحلّيّة مع افتراض وجود حرامٍ وحلالٍ واقعيّ، وتضع لهذه الحلّيّة غاية، وهي تمييز الحرام، فهذه الحلّيّة ظاهريّة إذن، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفّظ والاحتياط.

ولكن ذهب جماعة من المحقّقين[3] إلى أنّ هذه الرواية مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، وذلك لقرينتين:

الأُولى: أنّ ظاهر قوله: «كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام» افتراض طبيعةٍ منقسمةٍ فعلاً إلى أفرادٍ محلّلةٍ وأفرادٍ محرّمة، وأنّ هذا الانقسام هو السبب في الشكّ في حرمة هذا الفرد أو ذاك، وهذا إنّما يصدق في الشبهة الموضوعيّة، لا في مثل الشكّ في

---

(١) أثبتناها وفقاً لما في المصدر.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأول.

(٣) أُنظر فوائد الأُصول ٣: ٣٦٤، ومصباح الاصول ٢: ٢٧٣.

حرمة شرب التتن ـ مثلاً ـ وأمثاله من الشبهات الحكميّة؛ فإنّ الشكّ فيها لا ينشأ من تنوّع أفراد الطبيعة، بل من عدم وصول النصّ الشرعيّ على التحريم.

الثانية: أنّ مفاد الحديث إذا حمل على الشبهة الحكميّة كانت كلمة «بعينه» تأكيداً صرفاً؛ لأنّ العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة. وأمّا إذا حمل على الشبهة الموضوعيّة كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة لأجل حصر الغاية للحلّيّة بالعلم التفصيليّ دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعيّة، إذ مَن الذي لا يعلم عادةً بوجود جبنٍ حرام، وبوجود لحم حرام، وبوجود شرابٍ نجس؟ وإنّما الشكّ في أنّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيَّن هل هو من الحرام النجس، أوْ لا؟ وعليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعيّة متعيّناً عرفاً؛ لأنّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

هذه هي أهمّ النصوص التي استدلّ بها على البراءة من الكتاب والسنّة، وقد لاحظنا أنّ بعضها تامّ الدلالة.

وقد يضاف إلى ذلك التمسّك بعموم دليل الاستصحاب، وذلك بأحد لحاظين:

الأوّل: أن نلتفت إلى بداية الشريعة، فنقول: إنّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جُعل في تلك الفترة يقيناً؛ لأنّ تشريع الأحكام كان تدريجيّاً فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني: أن يلتفت المكلّف إلى حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغره مثلاً، فيقول: إنّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً عليّ في تلك الفترة يقيناً، ويشكّ في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقّق النائينيّ قدس سره[1] على إجراء الاستصحاب بأحد هذين

---

(١) فوائد الأُصول ٤: ١٨٦ ـ ١٨٨.

اللحاظين: بأنّ استصحاب عدم حدوث ما يشكّ في حدوثه إنّما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً بعدم الحدوث، فنتوصّل إليه تعبّداً بالاستصحاب. ومثاله: أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المطلوب تصحيح الوضوء به، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبّد الاستصحابيّ أنّ الوضوء به صحيح.

وأمّا إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحقّقه واقعاً مجرّد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء فيكون ذلك الأثر محقّقاً وجداناً في حالة الشكّ في الحدوث، ولا نحتاج حينئذٍ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث. ومثال ذلك: محلّ الكلام؛ لأنّ الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفي استحقاق العقاب، وهذا الأثر مترتّب على مجرّد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف ـ وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ فهو حاصل وجداناً، وأيّ معنىً حينئذٍ لمحاولة تحصيله تعبّداً بالاستصحاب؟ وهل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل؟

وهذا الاعتراض غير صحيح؛ لعدّة اعتبارات:

منها: أنّنا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذن مجرّد عدم العلم، كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة.

ومنها: أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليفٍ مشكوكٍ لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجةٍ أقلّ من قبحه على مخالفة تكليفٍ مشكوكٍ قد بيّن إذن الشارع في مخالفته، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلىٰ من قبح العقاب والمعذّريّة، وما هو ثابت بمجرّد الشكّ الدرجة الأدنى، فليس هناك تحصيل للحاصل.

الاعتراضات على أدلّة البراءة :

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيّان على أدلّة البراءة المتقدّمة :

أحدهما : أنّ هذه الأدلّة إنّما تشمل حالة الشكّ البدويّ، ولا تشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجماليّ، كما تقدّم في الحلقة السابقة[1]، والفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكميّة ككلٍّ يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عددٍ كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهةٍ من تلك الشبهات.

والجواب : أنّ العلم الإجماليّ المذكور وإن كان ثابتاً ولكنّه منحلٌّ؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبّعه يتواجد لديه علم تفصيليّ بعددٍ محدّدٍ من التكاليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البداية، ومن هنا يتحوّل علمه الإجماليّ إلى علمٍ تفصيليٍّ بالتكليف في هذه المواقع، وشكٍّ بدويٍّ في التكليف في سائر المواقع الأُخرى. وقد تقدّم في حلقةٍ سابقةٍ[2] أنّ العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علمٍ تفصيليٍّ وشكٍّ بدويٍّ بطلت منجّزيّته، وجرت الأُصول المؤمّنة خارج نطاق العلم التفصيلي.

والاعتراض الآخر : أنّ أدلّة البراءة معارضة بأدلّةٍ شرعيّةٍ وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات : إمّا رافعة لموضوع أدلّة البراءة، وإمّا مكافئة لها، وذلك أنّ هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط، لا للتكليف الواقعيّ المشكوك. فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان

---

(١) مضى الحديث عنه تحت عنوان : منجزية العلم الإجمالي.

(٢) مضى في الحلقة الأُولى تحت عنوان : انحلال العلم الإجمالي.

لاعلى التكليف الواقعيّ ولا على وجوب الاحتياط كانت تلك الروايات رافعةً لموضوع البراءة المجعولة فيه؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة في دليلها مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعيّ فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، ولكنّها تعارضها، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلّة البراءة.

ومثال النحو الأوّل من أدلّة البراءة: البراءة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1]، فإنّ الرسول اعتُبر كمثالٍ لمطلق البيان وإقامة الحجّة، وإقامة الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعيّ كذلك بإيصال وجوب الاحتياط.

فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول، وبذلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلّة البراءة: [البراءة] المستفادة من حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهريّ للتكليف الواقعيّ المشكوك، ومعنى الرفع الظاهريّ: عدم وجوب الاحتياط، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث وأمثاله تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط؛ وليست منوطةً بعدم ثبوته.

ونستعرض في ما يلي جملةً من الروايات التي تدّعىٰ دلالتها على وجوب الاحتياط، وسنرى أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:

فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام قال: «من اتّقى الشُبهات فقد استبرأ لدينه»[2].

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٤، وفيه: عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

ونلاحظ : أنّ الرواية غاية ما تدلّ عليه الترغيب في الاتّقاء، وليس فيها ما يدلّ على الإلزام.

ومنها : ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال لكميل : « يا كميل، أخوك دِينُك فاحتَطْ لدينك بما شئت »[١].

ونلاحظ : أنّ الرواية وإن اشتملت على أمرٍ بالاحتياط ولكنّه قيّد بالمشيئة، وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب، ويجعله [ظاهراً] في إفادة أنّ الدين أمر مهمّ، فأيّ مرتبةٍ من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن.

ومنها : ما عن أبي عبدالله عليه السلام : « أورع الناس من وقف عند الشبهة »[٢].

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة.

ومنها : خبر حمزة بن طيّار : أنّه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه؛ حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له : كُفّ واسكت، ثمّ قال [أبو عبدالله عليه السلام] : لايسعكم في ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت؛ والردّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويُجلوا عنكم فيه العمىٰ، ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَتَعْلَمُونَ ﴾[٣].

ونلاحظ : أنّ هذه الرواية تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعة الإمام وأخذ الحكم منه، لابالكفّ والاجتناب بعد المراجعة وعدم التمكن من تعيين الحكم، وما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص؛ لما سيأتي من أنّ البراءة

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

(٢) المصدر السابق : ١٦٢، الحديث ٢٩.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٥، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣، والآية : ٤٣ من سورة النحل.

مشروطة بالفحص وبذل الجهد في التوصّل إلى الحكم الواقعي.

ومنها: رواية أبي سعيد الزهريّ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة...»[1].

وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ على وجود هلكةٍ في اقتحام الشبهة، وهذا يعني تنجّز التكليف الواقعيّ المشكوك وعدم كونه مؤمّناً عنه، وهو معنىٰ وجوب الاحتياط.

ويرد على ذلك: أنّ هذا يتوقّف على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى الشكّ، مع أنّ الأصل في مدلول الشبهة لغةً المثل والمحاكي، وإنّما يطلق على الشكّ عنوان الشبهة؛ لأنّ المماثلة والمشابهة تؤدّي إلى التحيّر والشكّ، وعليه فلا موجب لحمل الشبهة على الشكّ، بل بإمكان حملها على ما يشبه الحقّ شَبَهاً صوريّاً، وهو باطل في حقيقته، كما هو الحال في كثيرٍ من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنّها واجدة لسمات الحقّ.

وقد فُسّرت الشبهة بذلك في جملةٍ من الروايات، كما في كلامٍ للإمام [أمير المؤمنين] لابنه الحسن عليهما السلام حيث روي عنه أنّه قال: «وإنّما سُمّيت الشبهة شبهةً لأنّها تشبه الحقّ، فأمّا أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمىٰ»[2].

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الرواية التحذير من الانخراط في الدعوات والاتّجاهات التي تحمل بعض شعارات الحقّ لمجرّد حسن الظنّ بوضعها الظاهريّ بدون تمحيصٍ وتدقيقٍ في واقعها، ولاربط لها حينئذٍ بتعيين الوظيفة العمليّة في موارد الشكّ في التكليف.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٤.

وأمّا مشهور المعلّقين على الرواية فقد افترضوا أنّ الشبهة بمعنى الشكّ تأثّراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأُصولي، وحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجهٍ آخر مبنيٍّ على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ على هذا المسلك تكون الشبهة البدويّة مؤمّناً عنها بالقاعدة المذكورة مالم يجعل الشارع منجّزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك، وهذا معناه: أنّ التنجّز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط، وليس سابقاً عليه، ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنّها تفترض مسبقاً أنّ الإقدام مظنّة للهلكة، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكة، ومقتضىٰ ذلك أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ في المرتبة السابقة، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها، ونتيجة ذلك أنّ الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط، وأنّها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجّزاً بمنجّزٍ سابقٍ، كالعلم الإجماليّ ونحوه.

ومنها: رواية جميل، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الأُمور ثلاثة: أمرٌ بيِّن لك رُشده فاتّبعه، وأمرٌ بيِّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختُلف فيه فردّه إلى الله»[1].

وكأنّه يراد أن يدّعىٰ أنّ الشبهات الحكميّة من القسم الثالث، وقد أُمرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرّف، وهو معنى الاحتياط.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ الردّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط، بل لعلّه بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنّة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بيّناً متّفقاً على رشده أو غيّه،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٦٢، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨. وفيه: «تبيّن» بدل «بيّن».

فكأنّه قيل : إنّ ما كان متّفقاً على غيّه ورشده وبيّناً في نفسه عُومِل على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلابدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنّة، ولا يجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عمّا هو المقصود في المقام.

وثانياً : لو سُلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله الأمر بالاحتياط فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكميّة بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بيّن الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على إذن الشارع في ذلك.

وعلى العموم فالظاهر عدم تماميّة سائرالروايات التي يستدلّ بها على وجوب الاحتياط، وعليه فدليل البراءة سليم عن المعارض.

ولو سلّمنا المعارضة كان الرجحان في جانب البراءة، لا وجوب الاحتياط؛ وذلك لوجوه :

منها : أنّ دليل البراءة قرآنيّ، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، وكلّما تعارض هذان القسمان قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ ولم يكن خبر الواحد حجّةً في مقابله.

ومنها : أنّ دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجماليّ، كما سيأتي، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصّصه.

ومنها : أنّ دليل وجوب الاحتياط أخصّ من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، فإن افترضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان وتساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب، إذ كلّما وجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب) ومخصّص (كدليل الاحتياط) ومعارض للمخصّص (كدليل البراءة) سقط المخصّص مع معارضه ورجعنا إلى العامّ.

تحديد مفادِ البراءة :

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العمليّة الثانويّة هي أصالة البراءة نتكلّم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده، وذلك في عدّة نقاط.

البراءة مشروطة بالفحص :

النقطة الأُولى : في أنّ هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف وبدون فحصٍ في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وقد يتراءىٰ في بادئ الأمر أنّ في أدلّة البراءة الشرعيّة إطلاقاً حتّى لحالة ما قبل الفحص، كما في «رفع مالا يعلمون» فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً، ولكنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه؛ وذلك للأُمور التالية :

أوّلاً : أنّ بعض أدلّة البراءة تثبت المسؤوليّة والإدانة في حالة وجود بيانٍ على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلّف لوصل إليه، فمثلاً : الآية الثانية إذا تمّت دلالتها على البراءة فهي تدلّ في نفس الوقت على أنّ البراءة مغيّاة ببعث الرسول، وبعد حمل الرسول على المثال يثبت أنّ الغاية هي توفير البيان على نحوٍ يُتاح للمكلّف الوصول إليه، كما هو شأن الناس مع الرسول، وعليه فيثبت بمفهوم الغاية أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت.

ومن الواضح أنّ الشاكّ قبل الفحص يحتمل تحقّق الغاية وتوفّر البيان، فلابدّ من الفحص، وكذلك أيضاً الآية الرابعة، فإنّ البيان لهم جُعل غايةً للبراءة، وهو يصدق مع توفير بيانٍ في معرض الوصول.

وثانياً : أنّ للمكلّف علماً إجماليّاً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّة، كما

تقدّم، وهذا العلم إنّما ينحلّ بالفحص لكي يُحرز عدد من التكاليف بصورةٍ تفصيليّة، وما لم ينحلّ لا تجري البراءة، فلابدّ من الفحص إذن.

وثالثاً: أنّ الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم[1] ـ وأنّ المكلّف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم يقال له: لماذا لم تتعلّم؟ ـ تعتبر مقيّدةً لإطلاق دليل البراءة، ومثبتةً أنّ الشكّ بدون فحصٍ وتعلّمٍ ليس عذراً شرعاً.

التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلّف به:

النقطة الثانية: في أنّ الضابط لجريان أصل البراءة هو الشكّ في التكليف، لا الشكّ في المكلّف به.

وتوضيح ذلك: أنّ المكلّف تارةً يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف، وأُخرىٰ يعلم بالحكم الشرعيّ ويشكّ في امتثاله، كما إذا علم بأنّ صلاة الظهر واجبة وشكّ في أنّها هل أتى بها، أوْ لا؟

فالشكّ الأوّل هو مجرى البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة عند المشهور، وهو مجرى البراءة الشرعيّة عندنا.

والشكّ الثاني لا تجري فيه البراءة العقليّة ولا الشرعيّة؛ لأنّ التكليف فيه معلوم، وإنّما الشكّ في امتثاله والخروج عن عهدته، فيجري هنا أصل يسمّىٰ بأصالة الاشتغال، ومفاده كون التكليف في العهدة حتّى يحصل الجزم بامتثاله.

وعلى الفقيه أن يميّز بدقّةٍ كلّ حالةٍ من حالات الشكّ التي يفترضها، وهل أنّها من الشكّ في التكليف لتجري البراءة، أو من الشكّ في المكلّف به لتجري أصالة

---

(١) انظر جامع أحاديث الشيعة ١: ١٤٤، الباب الأوّل من أبواب المقدّمات، الحديث ٣٣ وبحار الأنوار ١: ١٧٢، كتاب العلم، ذيل الحديث ٢٤ و ١٧٧، الحديث ٥٨.

الاشتغال ؟ والتمييز في الشبهات الحكميّة واضح عادةً؛ لأنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة إنّما يكون عادةً في التكليف، وأمّا الشبهات الموضوعيّة ففيها من كلا القسمين، ولهذا لابدّ من تمييز الشبهة الموضوعيّة بدقّةٍ وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك.

وقد يقال في بادئ الأمر: إنّ الشبهة الموضوعيّة ليس الشكّ فيها شكّاً في التكليف، بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة معلوم دائماً فلا تجري البراءة.

والجواب: أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعيّة، وأمّا التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثيرٍ من هذه الحالات، ومتى كان مشكوكاً جرت البراءة.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكم إذا جُعل مقيّداً بقيدٍ كان وجود التكليف المجعول وفعليّته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليّته، وحينئذٍ فالشكّ يتصوّر على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يشكّ في أصل وجود القيد، وهذا يعني الشكّ في فعليّة التكليف المجعول، فتجري البراءة.

ومثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيّداً بالخسوف، فإذا شكّ في الخسوف شكّ في فعليّة الوجوب؛ فتجري البراءة.

النحو الثاني: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فردٍ ويشكّ في وجوده ضمن فردٍ آخر.

ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيّداً بالعدالة، ويعلم بأنّ هذا عادل ويشكّ في أنّ ذاك عادل.

ومثال آخر: أن يكون وجوب الغسل مقيّداً بالماء، بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء ويعلم بأنّ هذا ماء ويشكّ في أنّ ذاك ماء.

وهناك فرق بين المثالين، وهو: أنّ المشكوك في المثال الأوّل لو كان فرداً ثانياً حقّاً لحدث وجوب آخر للإكرام؛ لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل

شموليّ وانحلاليّ، بمعنى أنّ كلّ فردٍ له وجوب إكرام. وأمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقّاً للماء لَما حدث وجوب آخر للغسل؛ لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ، فلا يجب الغسل بكلّ فردٍ من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب، بل يعني أنّك لو غسلت به لكفاك ولاعتُبِرت ممتثلاً.

وعلى هذا تجري البراءة في المثال الأوّل؛ لأنّ الشكّ شكّ في الوجوب الزائد، فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته. وتجري أصالة الاشتغال في المثال الثاني؛ لأنّ الشكّ شكّ في الامتثال، فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً، وإنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر، وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف؛ فتجري أصالة الاشتغال.

وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: «إنّ الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقيني».

النحو الرابع: أن يشكّ في وجود مسقطٍ شرعيٍّ للتكليف، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان كذلك قد يسقط بمسقطٍ شرعيٍّ؛ من قبيل الأُضحية المسقطة شرعاً للأمر بالعقيقة، وعليه فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ: إمّا على نحو الشبهة الحكميّة بأن يكون قد ضحّىٰ ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطة؟ أو على نحو الشبهة الموضوعيّة بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الأُضحية مسقطة؛ ولكنّه يشكّ في أنّه ضحّىٰ.

والمسقط الشرعيّ لا يكون مسقطاً إلّا إذا أُخذ عدمه قيداً في الطلب أو الوجوب، وحينئذٍ فإن فُرض أنّه احتُمل أخْذُ عدمه قيداً وشرطاً في الوجوب على نحوٍ لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشكّ في المسقط بهذا المعنى يكون شكّاً في

أصل التكليف، ويدخل في النحو الأوّل المتقدّم. وإن فُرض أنّ مسقطيّته كانت بمعنى أخْذِ عدمه قيداً في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب، لا أنّه مانع عن حدوثه، فالوجوب معلوم ويشكّ في سقوطه، والمعروف في مثل ذلك أنّ الشكّ في السقوط هنا كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال يكون مجرىً لأصالة الاشتغال؛ لا للبراءة.

ولكنّ الأصحّ أنّه في نفسه مجرى للبراءة؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاءً، ولكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب:

النقطة الثالثة: في أنّ البراءة هل تجري عند الشكّ في التكاليف الإلزاميّة فقط، أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكراهية أيضاً؟

ولعلّ المشهور أنّها لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ؛ لقصور أدلّتها.

أمّا ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين من ناحية العقاب فواضح؛ لأنّ الحكم الاستحبابيّ المشكوك ـ مثلاً ـ لاضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان.

وأمّا ما كان بلسان «رفع مالا يعلمون» فهو وإن لم يفترض كون المرفوع ممّا فيه مظنّة للعقاب ولكن لا محصّل لإجرائه في الاستحباب المشكوك؛ لأنّه: إن أُريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه، وإن أُريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

٢ ـ قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العمليّة في حالات الشكّ البدويّ المجرّد عن العلم الإجماليّ.

وقد نفترض الشكّ في إطار علمٍ إجماليّ، والعلم الإجماليّ ـ كما عرفنا سابقاً ـ علم بالجامع مع شكوكٍ بعدد أطراف العلم، وكلّ شكٍّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات يسمّىٰ بطرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ، والواقع المجمل المردّد بينها هو المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ تارةً يقع بلحاظ حكم العقل وبقطع النظر عن الأُصول الشرعيّة المؤمّنة كأصالة البراءة، وأُخرى يقع بلحاظ تلك الأُصول، فهنا مقامان:

منجّزيّة العلم الإجماليّ عقلاً:

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم الإجماليّ حجّة ومنجّز. ولكنّ السؤال أنّه ما هو المنجّز بهذا العلم؟

فإذا علم بوجوب الظهر أو الجمعة وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجّز بالعلم الإجماليّ، وإنّما البحث في أنّ الوجوب بأيّ مقدارٍ يتنجّز بالعلم؟ فهل يتنجّز وجوب صلاة الظهر خاصّةً بوصفه المصداق المحقّق واقعاً للجامع المعلوم، أو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما، أو الوجوب

بمقدار إضافته إلىٰ الجامع بين الظهر والجمعة لا إلىٰ الظهر بالخصوص ولا إلىٰ الجمعة كذلك ؟

فعلىٰ الأوّل يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ صلاة الظهر خاصّةً باعتبارها الواجب الواقعيّ الذي تنجّز بالعلم الإجماليّ، ولكن حيث إنّ المكلّف لا يميّز الواجب الواقعيّ عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنجّز واشتغلت به عهدته، ويسمّى الإتيان بكلا الطرفين «موافقة قطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال».

وعلىٰ الثاني يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ كلتا الصلاتين معاً، فتكون الموافقة القطعيّة واجبةً عقلاً بسبب العلم المذكور مباشرةً.

وعلىٰ الثالث يدخل في العهدة ـ بسبب العلم ـ الجامع بين الصلاتين؛ لأنّ الوجوب لم يتنجّز بالعلم إلّا بقدر إضافته إلىٰ الجامع، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معاً، ويسمّىٰ تركهما معاً بالمخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فيكفيه أن يأتي بأحدهما؛ لأنّ ذلك يفي بالجامع، ويسمّى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر «موافقة احتماليّة».

وقد يقال بالافتراض الأوّل باعتبار أنّ المصداق الواقعيّ هو المطابق الخارجيّ للصورة العلميّة، وحيث إنّ العلم ينجّز بما هو مرآة للخارج، ولا خارج بإزائه إلّا ذلك المصداق فيكون هو المنجّز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثانيّ باعتبار أنّ العلم بالجامع نسبته بما هو إلىٰ كلٍّ من الطرفين علىٰ نحو واحد، ومجرّد كون أحد الطرفين محقّقاً دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أنّ العلم حيث إنّه لا يسري من الجامع إلىٰ أيٍّ من الطرفين بخصوصه، فالتنجّز المعلوم له يقف علىٰ الجامع أيضاً؛ ولا

يسري منه، وهذا هو الصحيح.

وعليه فإن بُني علىٰ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجّز بالعلم؛ وهو الجامع، فكلّ من الطرفين لا يكون منجّزاً بخصوصيّته؛ بل بجامعه، وينتج حينئذٍ أنّ العلم الإجماليّ يستتبع عقلاً حرمة المخالفةالقطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة.

وإن بُني علىٰ مسلك حقّ الطاعة فالجامع منجّز بالعلم، وكلّ من الخصوصيّتين للطرفين منجّزة بالاحتمال، وبذلك تحرم المخالفة القطعيّة؛ وتجب الموافقة القطعيّة عقلاً، غير أنّ حرمة المخالفة القطعيّة عقلاً تمثّل منجّزيّة العلم، ووجوب الموافقة القطعيّة يمثّل منجّزيّة مجموع الاحتمالين.

وعلىٰ هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجّز الجامع بالعلم، ويمتاز المسلك الثاني بتنجّز الطرفين بالاحتمال.

هذا كلّه في المقام الأوّل.

جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي:

وأمّا المقام الثاني ـ وهو الكلام عن جريان الأُصول الشرعيّة المؤمّنة في أطراف العلم الإجماليّ ـ فهو تارةً بلحاظ عالم الإمكان، وأُخرى بلحاظ عالم الوقوع.

أمّا بلحاظ عالم الإمكان فقد ذهب المشهور إلىٰ استحالة جريان البراءة وأمثالها في كلّ أطراف العلم الإجماليّ لأمرين:

الأوّل: أنّها ترخيص في المخالفة القطعيّة، والمخالفة القطعيّة معصية محرّمة وقبيحة عقلاً، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

وهذا الكلام ليس بشيء؛ لأنّه يرتبط بتشخيص نوعيّة حكم العقل بحرمة

المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإن كان حكماً معلّقاً علىٰ عدم ورود الترخيص الظاهريّ من المولى علىٰ الخلاف، فلا يكون الترخيص المولويّ مصادماً له؛ بل رافعاً لموضوعه، فمردّ الاستحالة إلىٰ دعوى أنّ حكم العقل ليس معلّقاً، بل هو منجّز ومطلق، وهي دعوى غير مبرهنةٍ ولا واضحة.

الثاني: أنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة ينافي الوجوب الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل ـ كما في الوجه السابق ـ يستدلّ بالمنافاة بينه وبين الوجوب الواقعيّ المعلوم؛ لِمَا تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة متنافية ومتضادّة، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً ويرخّص في تركه في وقتٍ واحد.

وهذا الكلام [إنّما يتمّ] إذا كان الترخيص المذكور واقعيّاً، أي لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، كما لو قيل بأنّك مرخّص في ترك الواجب الواقعيّ المعلوم إجمالاً، ولا يتمّ إذا كان الترخيص المذكور متمثّلاً في ترخيصين ظاهريّين كلّ منهما مجعول علىٰ طرفٍ ومترتّب علىٰ الشكّ في ذلك الطرف؛ وذلك لِمَا تقدّم من أنّ التنافي إنّما هو بين الأحكام الواقعيّة، لا بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، فالوجوب الواقعيّ ينافيه الترخيص الواقعيّ في مورده، لا الترخيص الظاهريّ، وعليه فلا محذور ثبوتاً في جعل البراءة في كلٍّ من الطرفين بوصفها حكماً ظاهريّاً.

وأمّا بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة شامل لكلٍّ من طرفي العلم الإجماليّ؛ لأنّه مشكوك وممّا لا يعلم، فلو كنّا قد بنينا علىٰ استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة في ما تقدّم، لكانت هذه الاستحالة قرينةً عقليّةً علىٰ رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة بالنسبة إلىٰ أحد الطرفين على الأقلّ؛ لئلاّ يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة، وحيث لا معيّن للطرف الخارج عن دليل

الأصل فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً، فلا تجري البراءة الشرعيّة هنا ولا هناك؛ للتعارض بين الأصلين، ويجري كلّ فقيهٍ حينئذٍ وفقاً للمبنىٰ الذي اختاره في المقام الأوّل لتشخيص حكم العقل بالمنجّزيّة.

فعلى مسلك حقّ الطاعة القائل بمنجّزيّة العلم والاحتمال معاً تجب الموافقة القطعيّة؛ لأنّ الاحتمال في كلٍّ من الطرفين منجّز عقلاً مالم يرد إذن في مخالفته، والمفروض عدم ثبوت الإذن.

وعلى مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ القائل بمنجّزيّة العلم دون الاحتمال فيقتصر علىٰ مقدار ما تقتضيه منجّزيّة العلم بالجامع علىٰ الافتراضات الثلاثة المتقدّمة فيها.

وأمّا إذا لم نبنِ علىٰ استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة عن طريق إجراء أصلين مؤمّنين في الطرفين فقد يقال حينئذٍ: إنّه لا يبقىٰ مانع من التمسّك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها في كلٍّ من الطرفين، ونتيجة ذلك جواز المخالفة القطعيّة.

ولكنّ الصحيح مع هذا عدم جواز التمسّك بالإطلاق المذكور، وذلك:

أوّلاً: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعيّة وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال إذا كان ترخيصاً منتزعاً عن حكمين ظاهريّين في الطرفين ولكنّه منافٍ له عقلائياً وعرفاً، ويكفي ذلك في تعذّر الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

وثانياً: أنّ الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجماليّ، فيدخل في مفهوم

الغاية لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[1].

ومقتضى مفهوم الغاية أنّه مع بعث الرسول وإقامة الحجّة يستحقّ العقاب، وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعيّة.

وبذلك نصل إلىٰ نفس النتائج المشار إليها سابقاً علىٰ تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة، فلا تجري البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال ولو عقلائيّاً، ولا تجري في أحدهما دون الآخر؛ إذ لا مبرّر لترجيح أحدهما علىٰ الآخر، مع أنّ نسبتهما إلىٰ دليل الأصل واحدة.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم: أنّ النتيجة النهائية بناءً علىٰ مسلك حقّ الطاعة حرمةالمخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة معاً، وبناءً علىٰ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيانٍ حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

وبما ذكرناه علىٰ المسلك المختار يُعرف أنّ القاعدة العمليّة الثانويّة ـ وهي البراءة الشرعيّة ـ تسقط في موارد العلم الإجماليّ، وتوجد قاعدة عمليّة ثالثة تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأُولى، ونسمّي هذه القاعدة الثالثة بأصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ، أو بقاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ.

تحديد أركان هذه القاعدة:

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم: أنّ قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ لها عدّة أركان:

الأوّل: وجود العلم بالجامع، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهة في كلّ طرفٍ بدويّةً وتجري فيها البراءة الشرعيّة.

---

(١) الإسراء: ١٥.

الثاني : وقوف العلم علىٰ الجامع وعدم سرايته إلىٰ الفرد، إذ لو كان الجامع معلوماً في ضمن فردٍ معيّنٍ لكان علماً تفصيليّاً لا إجماليّاً، ولَما كان منجِّزاً إلّا بالنسبة إلىٰ ذلك الفرد بالخصوص.

الثالث : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجماليّ لدليل أصالة البراءة، إذ لو كان أحدهما ـ مثلاً ـ غير مشمولٍ لدليل البراءة لسببٍ آخر لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور؛ لأنّ البراءة في طرفٍ واحدٍ لا تعني الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإنّما لا تجري لأنّها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر، فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسببٍ آخر فلا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له، ومع جريانها لا تجب الموافقة القطعيّة.

الرابع : أن يكون جريان البراءة في كلٍّ من الطرفين مؤدّياً إلىٰ الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإمكان وقوعها خارجاً علىٰ وجهٍ مأذون فيه، إذ لو كانت المخالفة القطعيّة ممتنعةً علىٰ المكلّف حتّى مع الإذن والترخيص ـ لقصورٍ في قدرته ـ فلا محذور في إجراء البراءة في كلٍّ من الطرفين؛ لأنّ ذلك لن يؤدّي إلىٰ تمكين المكلّف من إيقاع المخالفة القطعيّة ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائيّاً.

وكلّ الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجّزيّة العلم الإجماليّ يرجع فيها هذا السقوط إلىٰ اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

فيختلّ الركن الأوّل ـ مثلاً ـ فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطؤه، أو تشكّك في ذلك فيزول علمه بالجامع.

وكذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان مورداً له، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بأنّ أحد الحليبين من الحليب المحرّم، ولكنّه

مضطرّ إلىٰ الحليب البارد منهما اضطراراً يسقط الحرمة لو كان هو الحرام، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة، إذ لو كان الحليب المحرّم هو الحليب البارد فلا حرمة فيه فعلاً بسبب الاضطرار، ولا في الآخر، ولو كان هو الحليب الآخر فالحرمة ثابتة فعلاً، وهذا يعني أنّ الحرمة لا يُعلم ثبوتها فعلاً في أحد الحليبين؛ ومن أجل ذلك يقال: إنّ الاضطرار إلىٰ طرفٍ معيّنٍ للعلم الإجماليّ يوجب سقوطه عن المنجّزيّة.

ومن حالات اختلال الركن الأوّل: أن يأتي المكلّف بفعلٍ مترسّلاً، ثمّ يعلم إجمالاً بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين: إمّا ذلك الفعل، وإمّا فعل آخر. فعلى الأوّل يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلّف به، وعلىٰ الثاني يكون ثابتاً، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلاً.

ويختلّ الركن الثاني فيما إذا علم المكلّف إجمالاً بنجاسة أحد المائعين، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعيَّن نجس، ففي مثل ذلك لا يبقى العلم واقفاً علىٰ الجامع، بل يسري إلىٰ الفرد، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ والشكّ البدويّ.

وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجةً لاختلال الركن الثاني كذلك قد ينحلّ بعلمٍ إجماليٍّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك: أنّا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف؛ والمعلوم نجاسته فيه إثنان منها، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني، ويكون الشكّ في الخمسة الأُخرى شكّاً بدويّاً؛ لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرةٍ سرى إلىٰ خصوصيّةٍ جديدة، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعد التردّد في نطاق العشرة، بل في نطاق الخمسة.

ويسمّى العلم الإجماليّ المنحلّ بالعلم الإجماليّ الكبير، والعلم الإجماليّ المسبّب لانحلاله بالعلم الإجماليّ الصغير؛ لأنّ أطرافه أقلّ عدداً. ويعبّر عن ذلك بقاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير.

ويتوقّف انحلال علمٍ إجماليٍّ بعلمٍ إجماليٍّ ثانٍ:

أوّلاً: علىٰ أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأوّل المنحلّ، كما رأينا في المثال.

وثانياً: علىٰ أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المنحلّ علىٰ المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني، فلو زاد لم ينحلّ، كما لو افترضنا في المثال أنّ العلم الثاني تعلّق بنجاسة مائع في ضمن الخمسة فإنّ العلم الإجماليّ بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتاً.

ويختلّ الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرىً لاستصحاب منجّزٍ للتكليف، لا للبراءة، ومثاله: أن يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، غير أنّ أحدهما كان نجساً في السابق ويشكّ في بقاء نجاسته، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسة مجرىً في نفسه لاستصحاب النجاسة، لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة، فتجري الأُصول المؤمّنة في الإناء الآخر بدون معارض، وتبطل بذلك منجّزيّة العلم الإجماليّ، ويسمّى ذلك بالانحلال الحكميّ تمييزاً له عن الانحلال الحقيقيّ الذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

وإنّما يسمّى بالانحلال الحكميّ لأنّ العلم الإجماليّ موجود حقيقةً ولكنّه لا حكم له عمليّاً؛ لأنّ الإناء المسبوق بالنجاسة حكمه منجّز بالاستصحاب، والإناء الآخر لا منجّزيّة لحكمه؛ لجريان الأصل المؤمّن فيه، فكأنّ العلم الإجماليّ غير موجود، وهذا هو محصّل ما يقال من أنّ العلم الإجماليّ إذا كان أحد طرفيه مجرىً لأصلٍ مثبتٍ للتكليف وكان الطرف الآخر مجرىً لأصلٍ مؤمّنٍ انحلّ العلم

الإجماليّ.

ومثال آخر لاختلال هذا الركن، وهو: أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء، ومعنى الخروج كذلك: أن تكون المخالفة في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلّف عادةً؛ لأنّ ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجّزه تعجيزاً حقيقيّاً، فالمخالفة غير مقدورةٍ عرفاً وإن كانت مقدورةً عقلاً، كما لو علم بنجاسة وحرمة طعامٍ مردّدٍ بين اللبن الموجود علىٰ مائدته ولبنٍ موجودٍ في بلدٍ آخر لا يصل إليه عادةً في حياته؛ وإن كان الوصول ممكناً من الناحية النظريّة والعقليّة، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرىً للبراءة في نفسه، إذ لا محصّل عرفاً للتأمين من ناحية تكليفٍ لا يتعرّض المكلّف إلىٰ مخالفته عادةً، فتجري البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض.

وهذا هو معنى ما يقال عادةً من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المحذورين، وهي: ما إذا علم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا واجب وإمّا حرام، فإنّ هذا العلم الإجماليّ لا تمكن مخالفته القطعيّة، كما لا تمكن موافقته القطعيّة، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ لأنّها غير معقولةٍ علىٰ كلّ حال.

ومنها: حالة كون الأطراف غير محصورة، وتسمّى بالشبهة غير المحصورة، وهي: أن يكون للعلم الإجماليّ أطراف كثيرة جدّاً علىٰ نحوٍ لا يتيسّر للمكلّف ارتكاب المخالفة فيها جميعاً لكثرتها، ففي مثل ذلك تجري البراءة في جميع الأطراف، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلّف من المخالفة القطعيّة.

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر]

والآن بعد أن اتّضحت القاعدة العمليّة الثانويّة وهي البراءة الشرعيّة، والقاعدة العمليّة الثالثة وهي منجّزيّة العلم الإجماليّ نستعرض جملةً من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأُولىٰ أو الثانية.

حالة تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ والأكثر:

والحالة الرئيسيّة من حالات التردّد هي: ما إذا وجب مركّب بوجوبٍ واحدٍ وكان كلّ جزءٍ في المركّب واجباً بوجوب ضمنيّ؛ وتردّد أمر هذا المركّب بين أن يكون مشتملاً علىٰ تسعة أجزاءٍ أو عشرةٍ، فهل تدخل هذه الحالة في حالات العلم الإجماليّ، أو حالات الشكّ البدويّ؟

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ أنّ العلم الإجماليّ لا يمكن أن يوجد إلّا إذا افترض جامع بين فردين متباينين وكان ذلك الجامع معلوماً ومردّداً في انطباقه بين الفردين، وأمّا إذا كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده في ضمن فردٍ آخر أيضاً فليس هذا من العلم الإجماليّ، بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل مع الشكّ البدويّ في الفرد الثاني، وهذا معناه أنّ طرفي العلم الإجماليّ يجب أن يكونا متباينين، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقلّ والأكثر.

وعلىٰ هذا الأساس يبدو أنّ الحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجماليّ، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين، بل علم تفصيليّ بوجوب التسعة وشكّ بدويّ في وجوب العاشر. وقول القائل: إنّا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة كلام صوريّ؛ لأنّ التسعة ليست مباينةً للعشرة.

وقد حاول بعض المحقّقين[1] إبراز أنّ الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكّل علم إجماليّ، وتطبّق القاعدة الثالثة، وحاصل المحاولة: أنّ الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر، وإطلاق التسعة وتقييدها حالتان متباينتان، وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة منحلّ إلىٰ العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر، لأنّ التسعة معلومة الوجوب علىٰ أيّ حال، والجزء العاشر مشكوك الوجوب، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ سقط عن المنجّزيّة.

قلنا: إنّ طرفي العلم الإجماليّ هما: وجوب التسعة المطلقة، ووجوب التسعة المقيّدة بالعاشر، وكلّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل، وإنّما المعلوم وجوب التسعة علىٰ الإجمال، وهذا نفس العلم الإجماليّ فكيف ينحلّ به؟!

فالصحيح أن يتّجه البحث إلىٰ أنّه هل يوجد علم إجماليّ، أوْ لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟

والتحقيق: هو عدم وجود علمٍ إجماليٍّ بالتكليف؛ وذلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق، فإنّ الإطلاق كيفيّة في لحاظ المولىٰ تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئاً يوجبه علىٰ المكلّف. وأمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر، وهذا معناه أنّنا حينما نلحظ ما أوجبه المولى علىٰ المكلّف نجد أنّه ليس مردّداً بين متباينين، بل بين الأقلّ والأكثر، فلا يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب،

---

(١) راجع الفصول: ١٠٣، وهداية المسترشدين: ٢٥٤.

وإنّما يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالنسبة إلىٰ الخصوصيّات اللحاظيّة التي تحدّد كيفيّة لحاظ المولى للطبيعة عند أمره بها؛ لأنّه إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقةً أو مقيّدة، غير أنّ هذا ليس علماً إجماليّاً بالتكليف ليكون منجّزاً.

وهكذا يتّضح أنّه لا يوجد علم إجماليّ منجّز، وأنّ البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءً للواجب فيكفيه الإتيان بالأقلّ.

[حالة الشكّ في إطلاق الجزئيّة:]

ولا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئيّة بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيّة، كما إذا شكّ في جزئيّة السورة، أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيّة، كما إذا علمنا بأنّ السورة جزء ولكن شككنا في أنّ جزئيّتها هل تختصّ بالصحيح، أو تشمل المريض أيضاً؟ فإنّه تجري البراءة حينئذٍ عن وجوب السورة بالنسبة إلىٰ المريض خاصّة.

وهناك صورة من الشكّ في إطلاق الجزئيّة وقع البحث فيها، وهي: ما إذا ثبت أنّ السورة ـ مثلاً ـ جزء في حال التذكّر وشكّ في إطلاق هذه الجزئيّة للناسي، فهل تجري البراءة عن السورة بالنسبة إلىٰ الناسي لكي تثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها؟

فقد يقال: إنّ هذه الصورة هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر، فتجري البراءة عن الزائد.

ولكن اعترض علىٰ ذلك: بأنّ حالات الدوران المذكورة تفترض وجود أمرٍ موجّهٍ إلىٰ المكلّف علىٰ أيّ حال، ويتردّد متعلّق هذا الأمر بين التسعة أو العشرة مثلاً، وفي الصورة المفروضة في المقام نحن نعلم بأنّ غير الناسي مأمور بالعشرة ـ مثلاً ـ بما في ذلك السورة؛ لأنّنا نعلم بجزئيّتها في حال التذكّر، وأمّا

الناسي فلا يحتمل أن يكون مأموراً بالتسعة، أي بالأقلّ؛ لأنّ الأمر بالتسعة لو صدر من الشارع لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّة؛ لأنّ المتذكّر مأمور بالعشرة لا بالتسعة، ولا يعقل توجيه الأمر إلىٰ الناسي خاصّة؛ لأنّ الناسي لا يلتفت إلىٰ كونه ناسياً لينبعث عن ذلك الأمر، وعليه فالصلاة الناقصة التي أتى بها ليست مصداقاً للواجب يقيناً، وإنّما يحتمل كونها مسقطةً للواجب عن ذمّته، فيكون من حالات الشكّ في المسقط، وتجري حينئذٍ أصالة الاشتغال، وتأتي تتمّة الكلام عن ذلك في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالى.

حالة احتمال الشرطيّة:

عالجنا في ما سبق حالة احتمال الجزء الزائد، والآن نعالج حالة احتمال الشرط الزائد، كما لو احتمل أنّ الصلاة مشروطة بالإيقاع في المسجد علىٰ نحوٍ يكون إيقاعها في المسجد قيداً شرعيّاً في الواجب.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّ مرجع القيد الشرعيّ ـ كما تقدّم[1] ـ عبارة عن تحصيص المولى للواجب بحصّةٍ خاصّةٍ علىٰ نحوٍ يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل وبالتقيّد، فحالة الشكّ في شرطيّة شيءٍ مرجعها إلىٰ العلم بوجوب ذات الفعل والشكّ في وجوب التقيّد.

وهذا أيضاً دوران بين الأقلّ والأكثر بالنسبة إلىٰ ما أوجبه المولى علىٰ المكلّف، وليس دوراناً بين المتباينين؛ فلا يتصوّر العلم الإجماليّ المنجّز، بل تجري البراءة عن وجوب التقيّد.

وقد يفصّل بين أن يكون ما يحتمل شرطيّته محتمل الشرطيّة في نفس

---

(١) مضى البحث تحت عنوان: قاعدة تنوّع القيود وأحكامها.

متعلّق الأمر ابتداءً، أو في متعلّق المتعلّق، أي الموضوع.

ففي خطاب «أعتق رقبة» المتعلّق للأمر هو «العتق»، والموضوع هو «الرقبة»، فتارةً يحتمل كون الدعاء عند العتق قيداً في الواجب، وأُخرى يحتمل كون الإيمان قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأُولى تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الدعاء للمتعلّق معناها تقيّده والأمر بهذاالتقييد، فيكون الشكّ في هذه القيديّة راجعاً إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد فتجري البراءة عنه.

وفي الحالة الثانية لا تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الإيمان للرقبة لا تعني الأمر بهذاالتقييد؛ لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنةً ليس تحت الأمر، وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً، فلا يعود الشكّ في هذه القيديّة إلىٰ الشكّ في وجوب التقييد لتجري البراءة.

والجواب: أنّ تقييد الرقبة بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر علىٰ تقدير أخذه قيداً ولكنّ تقيّد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة تحت الأمر علىٰ هذا التقدير، فالشكّ في قيديّة الإيمان شكّ في وجوب تقيّد العتق بإيمان الرقبة، وهو تقيّد داخل في اختيار المكلّف، ويعقل تعلّق الوجوب به، فإذا شكّ في وجوبه جرت البراءة عنه.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير:

وقد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخيير، سواء كان التخيير المحتمل عقلياً أو شرعيّاً.

ومثال الأوّل: ما إذا علم بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيدٍ كيفما اتّفق، أو بإهداء كتاب له.

ومثال الثاني : ما إذا علم بوجوبٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث «العتق» أو «الإطعام» أو «الصيام»، أو بالعتق خاصّة.

وفي هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الذي يتعلّق به الوجوب مردّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ عموم وخصوص مطلق، وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّ أن يدّعىٰ وجود علمٍ إجماليٍّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين في عالم المفهوم متعلّقاً للوجوب، ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر لا يوجب كونهما من الأقلّ والأكثر ماداما متباينين في عالم العناوين والمفاهيم الذي هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه، فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذن موجود.

ولكنّ هذا العلم مع هذا غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعيينيّ المحتمل، بل يكفي المكلّف أن يأتي بالجامع ولو في ضمن غير ما يحتمل تعيّنه؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمة، وهو : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً في نفسه للبراءة بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحية العلم الإجمالي، فإنّ هذا الركن لا يصدق في المقام ؛ وذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً ليس مجرىً للبراءة بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين ؛ لأنّه : إن أُريد بالبراءة عنه التوصّل إلىٰ ترك الجامع رأساً فهذا توصّل بالأصل المذكور إلىٰ المخالفة القطعيّة التي تتحقّق بترك الجامع رأساً، فإذا كان أصل واحد يؤدّي إلىٰ هذا المحذور تعذّر جريانه.

وإن أُريد بالبراءة عنه التأمين من ناحية الوجوب التخييريّ فقط فهو لغو؛ لأنّ المكلّف في حالة ترك الجامع رأساً يعلم أنّه غير مأمونٍ من أجل صدور المخالفة القطعيّة منه، فأيّ أثرٍ لنفي استناد عدم الأمن إلىٰ جهةٍ مخصوصة ؟

وبهذا يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع لا يجري بقطع النظر عن التعارض، وفي هذه الحالة تجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ بلا معارض.

٣ـ الاستصحاب

تعريف الاستصحاب:

عُرّف الاستصحاب: بأنّه الحكم ببقاء ما كان، وهو قاعدة من قواعد الاستنباط لدى كثيرٍ من المحقّقين، ووظيفة هذه القاعدة علىٰ الإجمال: أنّ كلّ حالةٍ كانت متيقّنةً في زمانٍ ومشكوكةً بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعدة التي تسمّى بالاستصحاب.

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب في أنّ الاعتماد عليه هل هو علىٰ نحو الأماريّة[١]، أو علىٰ نحو الأصل العملي[٢]؟

كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه. فقد استدلّ بعضهم عليه بحكم العقل[٣] وإدراكه ولو ظنّاً بقاءَ الحالة السابقة، وبعضهم بالسيرة العقلائيّة[٤]، وبعضهم بالروايات[٥].

---

(١) ذكره المحقق النائيني في أجود التقريرات ٢: ٣٤٣ عن القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي ﷺ.

(٢) كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأُصول ٣: ١٣ والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٤٧٢.

(٣) منسوب إلى العضدي، راجع القوانين: ٢٧٨.

(٤) منهم المحقق النائيني في فوائد الأُصول ٤: ٣٣٢.

(٥) منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الأُصول ٣: ٥٥، والمحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٤٤٠.

ومن هنا وقع الكلام في كيفيّة تعريف الاستصحاب بنحوٍ يكون محوراً لكلّ هذه الاتّجاهات، وصالحاً لدعوى الأماريّة تارةً، ودعوى الأصليّة أُخرى، وللاستدلال عليه بالأدلّة المتنوّعة المذكورة.

ولذلك اعترض السيّد الأُستاذ علىٰ التعريف المتقدّم[1]: بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً، وأمّا إذا افترض أمارةً فلا يصح تعريفه بذلك، بل يجب تعريفه بالحيثيّة الكاشفة عن البقاء، وليست هي إلّا اليقين بالحدوث. فينبغي أن يقال حينئذٍ: إنّ الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، فلا يوجد معنىً جامع يلائم كلّ المسالك يسمىّ بالاستصحاب.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء ليست ـ علىٰ فرض وجودها ـ قائمةً باليقين بالحدوث فضلاً عن الشكّ في البقاء، بل بنفس الحدوث بدعوى غلبة أنّ ما يحدث يبقىٰ، وليس اليقين إلّا طريقاً إلىٰ تلك الأمارة، كاليقين بوثاقة الراوي، فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمارة لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرةً.

وثانياً: أنّه سواء بُني علىٰ الأماريّة أو علىٰ الأصليّة لا شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعولٍ في مورد الاستصحاب، وإنّما الخلاف في أنّه هل هو بنكتة الكشف، أوْ لا؟ فلا ضرورة ـ علىٰ الأماريّة ـ في أن يُعرّف الاستصحاب بنفس الأمارة، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول يلائم كلا المسلكين أيضاً.

وثالثاً: أنّ بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه «مرجعيّة الحالة السابقة بقاءً» ويراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث، وهذه المرجعيّة أمر محفوظ علىٰ كلّ المسالك والاتّجاهات؛ لأنّها عنوان ينتزع من الأماريّة والأصليّة معاً، ويبقى

---

(١) انظر مصباح الأُصول ٣: ٥.

المجال مفتوحاً لافتراض أيّ لسانٍ يُجعل به الاستصحاب شرعاً: من لسان جعل الحالة السابقة منجّزة، أو لسان جعلها كاشفة، أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن؛ لأنّ المرجعيّة تنتزع من كلّ هذه الألسنة، كما هو واضح.

التمييز بين الاستصحاب وغيره:

هناك قواعد مزعومة تشابه الاستصحاب، ولكنّها تختلف عنه في حقيقتها.

منها: قاعدة اليقين، وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشكّ، غير أنّ الشكّ في موارد القاعدة يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنيّة، وأمّا في موارد الاستصحاب فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن، لا بنفس المرحلة الزمنيّة التي تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق أمكننا أن نلاحظ أنّ الاستصحاب لا يتقوّم دائماً بالشكّ في البقاء، فقد يجري بدون ذلك، كما إذا وقعت حادثة وكان حدوثها مردّداً بين الساعة الأُولىٰ والساعة الثانية ويشكّ في ارتفاعها، فإنّنا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعة الثانية، مع أنّ وجودها المشكوك في الساعة الثانية ليس بقاءً علىٰ أيّ حال، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء، ومع هذا يثبت بالاستصحاب.

ولهذا كان الأولىٰ أن يقال: إنّ الاستصحاب مبنيّ علىٰ الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها، وقاعدة اليقين ليست كذلك.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعدة اليقين: أنّ الشكّ في موارد قاعدة اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمانٍ واحد، وأمّا الشكّ في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقة.

ومنها: قاعدة المقتضي والمانع، وهي القاعدة التي يُبنىٰ فيها عند إحراز

المقتضي والشكّ في وجود المانع علىٰ انتفاء المانع وثبوت المقتضىٰ (بالفتح)، وهذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشكّ، ولكنّهما فيها متعلّقان بأمرين متغايرين ذاتاً، وهما: المقتضي والمانع، خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إنّ متعلّقهما واحد ذاتاً فيه.

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقوّمة لها، كذلك في حيثيات الكشف النوعيّ المزعومة فيها، فإنّ حيثيّة الكشف في الاستصحاب تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ الحادث يبقى، وحيثيّة الكشف في قاعدة اليقين تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ اليقين لا يُخطئ، وحيثيّة الكشف في قاعدة المقتضي والمانع تقوم علىٰ أساس غلبة أنّ المقتضيات نافذة ومؤثّرة في معلولاتها.

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّة مقامات:

الأول: في أدلّته.

والثاني: في أركانه التي يتقوّم بها.

والثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

والرابع: في عموم جريانه.

والخامس: في بعض تطبيقاته.

وسنتكلّم في هذه المقامات تباعاً إن شاء الله تعالى:

١ ـ أدلّة الاستصحاب

وقد استُدِلّ على الاستصحاب : تارةً بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء، وأُخرى بجريان السيرة العقلائيّة عليه، وثالثةً بالروايات.

أمّا الأوّل فهو ممنوع صغرىً وكبرىً. أمّا صغروياً فلأنّ إفادة الحالة السابقة بمجرّدها للظنّ بالبقاء ممنوعة، وإنّما قد تفيد لخصوصيّةٍ في الحالة السابقة من حيث كونها مقتضيةً للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفادة الحالة السابقة للظنّ بنحو كلّيٍّ بجريان السيرة العقلائيّة علىٰ العمل بالاستصحاب، والعقلاء لا يعملون إلّا بالطرق الظنّية والكاشفة.

ويرد على هذا الاستشهاد : أنّ السيرة العقلائيّة على افتراض وجودها فالأقرب في تفسيرها أنّها قائمة بنكتة الإلفة والعادة، لا بنكتة الكشف، ولهذا يقال بوجودها حتّى في الحيوانات التي تتأثّر بالإلفة.

وأمّا كبرويّاً فلعدم قيام دليلٍ على حجّيّة مثل هذا الظنّ.

وأمّا الثاني ففيه : أنّ الجري والانسياق العمليّ علىٰ طبق الحالة السابقة وإن كان غالباً في سلوك الناس ولكنّه بدافعٍ من الإلفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع، أو الاطمئنان بالبقاء في كثيرٍ من الأحيان، وليس بدافعٍ من البناء عل حجّيّة الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

وأمّا الثالث ـ أي الأخبار ـ فهو العمدة في مقام الاستدلال، فمن الروايات المستدلّ بها : صحيحة زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام، حيث سأله عن المرتبة التي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء، فأجابه. ثمّ سأله عن الحكم في حالة الشكّ في وقوع النوم، إذ قال له : فإن حُرّك في جنبه شيء ولم يعلم به ؟ ـ فكأنّ عدم التفاته

إلىٰ ما حُرّك في جنبه جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً، أوْ لا، فاستفهم عن حكمه ـ فقال له الإمام عليه السلام : «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيِّن، وإلّا فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه، ولا ينقضُ اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر»[1].

والكلام في هذه الرواية يقع في عدّة جهات :

الجهة الأُولىٰ : في فقه الرواية بتحليل مفاد قوله : «وإلّا فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وذلك بالكلام في نقطتين :

النقطة الأُولىٰ : أنّه كيف اعتُبر البناء علىٰ الشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بالطهارة حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً ؟! فلو أنّ المكلّف في الحالة المفروضة في السؤال بنىٰ علىٰ أنّه محدِث لمّا كان ذلك منافياً ليقينه؛ لأنّ اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع فكيف يسند نقض اليقين إلىٰ الشكّ ؟

والتحقيق : أنّ الشكّ ينقض اليقين تكويناً إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وأمّا إذاتغاير المتعلّقان فلاتنافي بين اليقين والشكّ ليكون الشكّ ناقضاً وهادماً لليقين.

وعلىٰ هذا الأساس نعرف أنّ الشكّ في قاعدة اليقين ناقض تكوينيّ لليقين المفترض فيها، لوحدة متعلقيهما ذاتاً وزماناً، وأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقين المفترض فيه؛ لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث، والآخر متعلّق بالبقاء، ولهذا يجتمعان في وقتٍ واحد.

ولكن مع هذا قد يسند النقض إلىٰ هذا الشكّ، فيقال : إنّه ناقض لليقين بإعمال عنايةٍ عرفيّة، وهي أن تلغىٰ ملاحظة الزمان، فلا نقطّع الشيء إلىٰ حدوثٍ

---

(١) تهذيب الأحكام ١ : ٩، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ١١.

وبقاء، بل نلحظه بما هو أمر واحد، ففي هذه الملاحظة يُرى الشكّ واليقين واردين علىٰ مصبٍّ واحدٍ ومتعلَّقٍ فارد، فيصحّ بهذا الاعتبار إسناد النقض إلىٰ الشكّ، فكأنّ الشكّ نقض اليقين، وبهذا الاعتبار يُرى أيضاً أنّ اليقين والشكّ غير مجتمعين، كما هو الحال في كلّ منقوضٍ مع ناقضه، وعلىٰ هذا الأساس جرى التعبير في الرواية، فأسند النقض إلىٰ الشكّ ونهىٰ عن جعله ناقضاً.

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام الإمام عليه السلام فإنّها جملة شرطيّة، والشرط فيها هو أن لا يستيقن أنّه قد نام، وأمّا الجزاء ففيه ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون محذوفاً ومقدّراً، وتقديره (فلا يجب الوضوء)، ويكون قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ ... إلىٰ آخره» تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحظ على ذلك: أنّه التزام بالتقدير، وهو خلاف الأصل في المحاورة، والتزام بالتكرار؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بيّن مرّةً قبل الجملة الشرطيّة، ومرّةً في جزائها المقدّر.

وتندفع الملاحظة الأُولى: بأنّ التقدير في مثل المقام ليس علىٰ خلاف الأصل؛ لوجود القرينة المتّصلة علىٰ تعيينه وبيانه، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطيّة مباشرةً.

وتندفع الملاحظة الثانية: بأنّ التكرار الملفّق من التصريح والتقدير ليس علىٰ خلاف الطبع، وليس هذا تكراراً حقيقيّاً، كما هو واضح، فهذا الاحتمال لاغبار عليه من هذه الناحية.

الثاني: أن يكون الجزاء قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه»، فيتخلّص بذلك من التقدير.

ولكن يُلاحظ حينئذٍ: أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء؛ لوضوح أنّ اليقين

بالوضوء غير مترتّبٍ على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت علىٰ أيّ حال، ومن هنا يتعيّن حينئذٍ لأجل تصوير الترتّب بين الشرط والجزاء أن يحمل قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» علىٰ أنّه جملة إنشائيّة يراد بها الحكم بأنّه متيقّن تعبّداً، لا خبريّة تتحدّث عن اليقين الواقعيّ له بوقوع الوضوء منه، فإنّ اليقين التعبّديّ بالوضوء يمكن أن يكون مترتّباً علىٰ عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعيّ، خلافاً لليقين الواقعيّ بالوضوء فإنّه ثابت علىٰ أيّ حال، ولكنّ حمل الجملة المذكورة علىٰ الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وأمّا قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء، أو تتميم للشرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء لا يناسب الواو، والشرط وتتميماته لا تناسب الفاء.

وهكذا يتبيّن أنّ الاحتمال الأوّل هو الأقوىٰ، ولكن يبقى أنّ ظاهر قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» كونه علىٰ يقينٍ فعليٍّ بالوضوء، وهذا إنّما ينسجم مع حمل اليقين علىٰ اليقين التعبّديّ الشرعيّ، كما يفترضه الاحتمال الثاني؛ لأنّ اليقين إذا حملناه علىٰ اليقين التعبّديّ الشرعيّ فهو يقين فعليّ بالوضوء، ولا ينسجم مع حمله علىٰ اليقين الواقعي؛ لأنّ اليقين الواقعيّ بالوضوء ليس فعليّاً.

بل المناسب حينئذٍ أن يقال: «فإنّه كان علىٰ يقينٍ من وضوئه»، فظهور الجملة المذكورة في فعليّة اليقين قد يُتّخذ قرينةً علىٰ حملها علىٰ الإنشائيّة.

فإن قيل: أو ليس المكلّف عند الشكّ في النوم علىٰ يقينٍ واقعيٍّ فعلاً بأنّه كان متطهّراً، فلماذا تفترضون أنّ فعليّة اليقين لا تنسجم مع حمله علىٰ اليقين الواقعي؟!

قلنا: إنّ إسناد النقض إلىٰ الشكّ في جملة «ولا ينقض اليقين بالشكّ» إنّما

يصحّ إذا أُلغيت خصوصيّة الزمان وجُرّد الشيء المتيقّن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء، كما تقدّم توضيحه، وبهذا اللحاظ يكون الشكّ ناقضاً لليقين؛ ولا يكون اليقين فعليّاً حينئذٍ.

ولكنّ الظاهر أنّ ظهور جملة «فإنّه علىٰ يقين من وضوئه» في أنّه جملة خبريّة لا إنشائيّة أقوى من ظهور اليقين في الفعليّة، وهكذا نعرف أنّ مفاد الرواية: أنّه إذا لم يستيقن بالنوم فلا يجب الوضوء؛ لأنّه كان علىٰ يقينٍ من وضوئه ثمّ شكّ، ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

الجهة الثانية: في أنّ الرواية هل هي ناظرة إلىٰ الاستصحاب، أو إلىٰ قاعدة المقتضي والمانع؟

فقد يقال: إنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن، وقد فرض في الرواية اليقين بالوضوء، والوضوء ليس له بقاء ليعقل الشكّ في بقائه، وإنّما الشكّ في حدوث النوم، وينطبق ذلك علىٰ قاعدة المقتضي والمانع؛ لأنّ الوضوء مقتضٍ للطهارة، والنوم رافع ومانع عنها، فالمقتضي في مورد الرواية معلوم والمانع مشكوك فيبنى علىٰ أصالة عدم المانع وثبوت المقتضىٰ (بالفتح).

ويرد علىٰ ذلك: أنّ الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار، ولهذا عبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء، وقيل للمصلّي: إنّه على وضوء، وليس ذلك إلّا لافتراضه أمراً مستمرّاً فيتعلّق الشكّ ببقائه وينطبق علىٰ الاستصحاب.

ونظراً إلىٰ ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك» في وحدة متعلّق اليقين والشكّ يتعيّن تنزيل الرواية علىٰ الاستصحاب.

الجهة الثالثة: بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام

في أنّه هل يُستفاد منها جعل الاستصحاب علىٰ وجهٍ كلّيٍّ كقاعدةٍ عامّة، أو لا تدلّ علىٰ أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث ؟

قد يقال بعدم الدلالة علىٰ الاستصحاب كقاعدةٍ عامّة؛ لأنّ اللام في قوله: «ولا يُنقض اليقين بالشكّ» كما يمكن أن يكون للجنس فتكون الجملة المذكورة مطلقةً، كذلك يحتمل أن يكون للعهد وللإشارة إلىٰ اليقين المذكور في الجملة السابقة «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» وهو اليقين بالوضوء، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ في انتقاض الوضوء، وإجمال للام وتردّده بين الجنس والعهد كافٍ في منع الإطلاق.

ويرد علىٰ ذلك:

أوّلاً: أنّ قوله: «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف، كما تقدم، وظهور التعليل في كونه تعليلاً بأمرٍ عرفيٍّ و تحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه يقتضي حمل اليقين والشكّ علىٰ طبيعيّ اليقين والشكّ؛ لأنّ التعليل بكبرى الاستصحاب عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيّة، بخلاف التعليل باستصحاب مجعولٍ في خصوص باب الوضوء.

وثانياً: أنّ اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو سُلّم أنّها للعهد والإشارة إلىٰ اليقين الوارد في جملة «فإنّه علىٰ يقينٍ من وضوئه» فلا يقتضي ذلك اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأنّ قيد «من وضوئه» ليس قيداً لليقين، حيث إنّ اليقين لا يتعدّىٰ عادةً إلىٰ متعلّقه بـ«من»، وإنّما هو قيد للظرف، ومحصّل العبارة: أنّه من ناحية الوضوء علىٰ يقين، وهذا يعني أنّ كلمة «اليقين» استُعملت في معناها الكلّيّ، فإذا أُشير إليها لم يقتض ذلك الاختصاص

بباب الوضوء، خلافاً لِمَا إذا كان القيد راجعاً إلىٰ نفس اليقين، وكان مفاد الجملة المذكورة أنّه علىٰ يقينٍ بالوضوء، فإنّ الإشارة إلىٰ هذا اليقين توجب الاختصاص.

وعلىٰ هذا فالاستدلال بالرواية تامّ. وهناك روايات[1] عديدة أُخرى يستدلّ بها علىٰ الاستصحاب، ولا شكّ في دلالة جملةٍ منها.

---

(١) كرواية اسحاق بن عمّار، راجع وسائل الشيعة ٨ : ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢. ومكاتبة علي بن محمد القاساني، راجع وسائل الشيعة ١٠ : ٢٥٥، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣. ورواية عبد الله بن سنان، راجع وسائل الشيعة ٣ : ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، وكذا راجع الوسائل ١ : ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

٢ ـ أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه علىٰ ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدّم تقوّمه بأربعة أركان:

الأوّل: اليقين بالحدوث.

والثاني: الشكّ في البقاء.

والثالث: وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة.

والرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هذه الأركان تباعاً:

أمّا الركن الأوّل فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وظاهر ذلك كون اليقين بالحالة السابقة دخيلاً في موضوع الاستصحاب، فمجرّد حدوث الشيء لا يكفي لجريان استصحابه مالم يكن هذا الحدوث متيقّناً، ومجرّد الشك في وجود شيءٍ لا يكفي لاستصحابه مالم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هذا ترتّب بحث، وهو: أنّ الحالة السابقة قد تثبت بالأمارة لا باليقين، فإذا كان الاستصحاب حكماً مترتّباً علىٰ اليقين فكيف يجري إذا شُكّ في بقاء شيءٍ لم يكن حدوثه متيقّناً بل ثابتاً بالأمارة؟!

وقد حاول المحقّق النائينيّ رحمه الله[١] أن يُخرّج ذلك علىٰ أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعيّ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب، فهو قطع موضوعيّ وتقوم مقامه الأمارة.

وهناك من أنكر ركنيّة اليقين بالحدوث[٢] واستظهر أنّه مأخوذ في لسان الدليل بما هو معرّف ومشير إلىٰ الحدوث، فالاستصحاب مترتّب علىٰ الحدوث لا علىٰ اليقين به، والأمارة تثبت الحدوث فتنقّح بذلك موضوع الاستصحاب.

وأمّا الركن الثانيّ ـ وهو الشكّ ـ فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل، والمراد به مطلق عدم العلم، فيشمل حالة الظنّ أيضاً بقرينة قوله: «ولكن انقضه بيقينٍ آخر»، فإنّ ظاهره حصر ما يسمح بأن ينقض به اليقين باليقين.

والشكّ: تارةً يكون موجوداً وجوداً فعليّاً، كما في الشاكّ الملتفت إلىٰ شكّه. وأُخرى يكون موجوداً وجوداً تقديريّاً، كما في الغافل الذي لو التفت إلىٰ الواقعة لشكّ فيها، ولكنّه غير شاكٍّ فعلاً لغفلته.

ومن هنا وقع البحث في أنّ الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً، أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ فإذا كان المكلّف علىٰ يقينٍ من الحدث ثمّ شكّ في بقائه وقام وصلّىٰ ملتفتاً إلىٰ شكّه فلا ريب في أنّ استصحاب الحدث يجري في حقّه وهو يصلّي، وبذلك تكون الصلاة من حين وقوعها محكومةً بالبطلان، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلّف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسّك لصحّتها بقاعدة الفراغ؛ لأنّها إنّما تجري في صلاةٍ لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها.

وأمّا إذا كان المكلّف علىٰ يقينٍ من الحدث، ثمّ غفل وذهل عن حاله وقام

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) كالسيّد المجاهد في مفاتيح الاصول: ٦٥٨.

وصلّى ذاهلاً، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى، أوْ لا ؟ فقد يقال بأنّ استصحاب الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة؛ لأنّ الشكّ لم يكن فعليّاً بل تقديريّاً، فالصلاة لم تقترن بقاعدةٍ شرعيّةٍ تحكم ببطلانها، فبإمكان المكلّف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلىٰ قاعدة الفراغ، فيحكم بصحّة الصلاة.

فإن قيل: هَبْ أنّ الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة، ولكن لماذا لا يجري الآن مع أنّ الشكّ فعليّ، وباستصحاب الحدث فعلاً يثبت أنّ صلاته التي فرغ منها باطلة ؟

قلنا: إنّ هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعدة تقدّمت قاعدة الفراغ، خلافاً لِمَا إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة فإنّه حينئذٍ لا يدع مجالاً لرجوع المكلّف بعد الفراغ من صلاته إلىٰ قاعدة الفراغ؛ لأنّ موضوعها صلاة لم يحكم ببطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولكنّ الصحيح: أنّ قاعدة الفراغ لا تجري بالنسبة إلىٰ الصلاة المفروضة في هذا المثال علىٰ أيّ حال؛ حتّى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها؛ وذلك لأنّ قاعدة الفراغ لا تجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحّة مع الغفلة، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال.

أمّا الركن الثالث ـ وهو وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ـ فيستفاد من ظهور الدليل في أنّ الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يُمثّل الركن الأوّل، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين، وإنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلّق لهما معاً، والمقصود بالوحدة، الوحدة الذاتيّة لا الزمانيّة، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً

بحدوث الشيء والشكّ ببقائه، فإنّ النقض يصدق مع الوحدة الذاتيّة وتجريد كلّ من اليقين والشكّ عن خصوصيّة الزمان، كما تقدّم، وقد ترتّب علىٰ هذا الركن عدّة أُمور:

نذكر منها: ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعيّة بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت علىٰ يقينٍ منه، ولكن من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميّة؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّرةً ومحرزةً فلا يمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول، وما دامت باقيةً ومعلومةً فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول، وإنّما يتصوّر الشكّ في بقائه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلّف في البداية أنّ القيود كلّها موجودة، ثمّ اختلّت خصوصيّة من الخصوصيّات في الأثناء، واحتمل المكلّف أن تكون هذه الخصوصيّة من تلك القيود، فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم المجعول؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذلك: أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسة فيعلم بنجاسته، ثمّ يزول التغيّر الفعليّ فيشك في بقاء النجاسة؛ لاحتمال أنّ فعليّة التغيّر قيد في النجاسة المجعولة شرعاً، وفي هذه الحالة لو لاحظ المكلّف بدقّةٍ قضيّته المتيقّنة وقضيّته المشكوكة لرآهما مختلفتين؛ لأنّ القضيّة المتيقّنة هي نجاسة الماء المتّصف بالتغيّر الفعليّ، والقضيّة المشكوكة هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغيّر الفعليّ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون: أنّ الوحدة المعتبرة بين المتيقّن والمشكوك ليست وحدةً حقيقيّةً مبنيّةً علىٰ الدقّة والاستيعاب، بل وحدة عرفيّة علىٰ نحوٍ لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع لاعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لِمَا سبق، لا حدوثاً لشيءٍ

جديد، إذ كلّما صدق علىٰ المشكوك أنّه بقاء عرفاً للمتيقّن انطبق علىٰ العمل بالشكّ أنّه نقض لليقين بالشكّ فيشمله دليل الاستصحاب، ولا شكّ في أنّ الماء المتغيّر إذا كان نجساً بعد زوال التغيّر فليست هذه النجاسة عرفاً إلّا امتداداً للنجاسة المعلومة حدوثاً، وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيّات والظروف، فيجري استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفاً مقوّمةً للحكم ومنوّعةً له علىٰ نحوٍ يرى العرف أنّ الحكم المرتبط بها مغاير للحكم الثابت بدونها، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة، فإنّ الضيافة قيد منوّع، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً بوصفه فقيراً فلا يعتبر هذا الوجوب استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافة، بل وجوباً آخر؛ لأنّ الضيافة خصوصيّة مقوّمة ومنوّعة، فإذا كنتَ علىٰ يقينٍ من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجرِ استصحاب الوجوب؛ لأنّ الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقّن وليس استمراراً له عرفاً.

وهكذا نخرج بنتيجة، وهي: أنّ القيود للحكم علىٰ قسمين عرفاً: فقسم منها يعتبر مقوّماً ومنوّعاً، وقسم ليس كذلك، وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل لم يجرِ الاستصحاب، وكلّما نشأ من القسم الثاني جرى. وقد يسمّى القسم الأوّل بالحيثيات التقييديّة، والقسم الثاني بالحيثيات التعليليّة.

وأمّا الركن الرابع فقد يبيّن بإحدىٰ صيغتين:

الأُولى: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه علىٰ أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعيّ؛ لأنّه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنبيّاً عن الشارع، فلا معنى لصدور التعبّد منه بذلك.

وهذه الصيغة تسبّب عدّة مشاكل:

منها : كيف يجري استصحاب عدم التكليف مع أنّ عدم التكليف ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم ؟

ومنها : أنّه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة، كما هو مورد الرواية ؟ فإنّ قيد الواجب ليس حكماً ولا موضوعاً يترتّب عليه الحكم، فإنّ الحكم إنّما يترتّب علىٰ قيد الوجوب لا علىٰ قيد الواجب، ومن هنا وُضعت الصيغة الأُخرىٰ كما يلي :

الثانية : أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه علىٰ أن يكون لإثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء أثر عمليّ، أي صلاحية للتنجيز والتعذير، وهذا حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف، فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً معذّر، وكذلك في موارد استصحاب قيد الواجب، فإنّ إثباته بقاءً معذّر في مقام الامتثال.

وهذه الصيغة هي الصحيحة؛ لأنّ برهان هذا الركن لا يثبت أكثر ممّا تقرّره هذه الصيغة، كما سنرى، وبرهان توقّف الاستصحاب علىٰ هذا الركن أمران :

أحدهما : أنّ إثبات الحالة السابقة في مرحلة البقاء تعبّداً إذا لم يكن مؤثّراً في التنجيز والتعذير يعتبر لغواً.

والآخر : أنّ دليل الاستصحاب ينهىٰ عن نقض اليقين بالشكّ، ولا يراد بذلك النهي عن النقض الحقيقيّ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقةً، وإنّما يراد : النهي عن النقض العملي، ومرجع ذلك إلىٰ الأمر بالجري علىٰ طبق ما يقتضيه اليقين من إقدامٍ أو إحجامٍ وتنجيزٍ وتعذير، ومن الواضح أنّ المستصحَب إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير فلا يقتضي اليقين به جرياً عملياً محدّداً ليؤمر المكلّف بابقاء هذا الجري وينهىٰ عن النقض العملي.

وهذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحَب حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير، أو عدم حكمٍ قابلٍ لذلك، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك، أو متعلّقاً لحكمٍ [كذلك].

والظرف الذي يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث، فإذا كان للحالة السابقة أثر عمليّ وصلاحيّة للتنجيز والتعذير في مرحلة البقاء جرى الاستصحاب فيها، ولو لم يكن لحدوثها أثر، فمثلاً: إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عمليّ، ولكن كان لبقائه كافراً إلىٰ حين موت الأب أثر عمليّ ـ وهو نفي الإرث عنه ـ وشككنا في بقائه كافراً كذلك جرى استصحاب كفره.

٣ـ مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهي عن النقض العمليّ لليقين عند الشكّ.

وهذا النهي لا يراد به تحريم النقض العمليّ، بل يراد به بيان أنّ الشارع حكم ببقاء المتيقّن عند الشكّ في بقائه، والنهي إرشاد إلىٰ هذا الحكم، فكأنّه قال: «لا ينقض اليقين بالشكّ؛ لأنّي أحكم بأنّ المتيقّن باقٍ»، والحكم ببقاء المتيقّن هنا لايعني بقاءه حقيقةً، وإلّا لزال الشكّ؛ مع أنّ الاستصحاب حكم الشكّ، بل يعني بقاءه من الناحية العمليّة، أي تنزيله منزلة الباقي عمليّاً، ومرجع ذلك إلىٰ القول بأنّ الشيء الذي كنت علىٰ يقينٍ منه فشككت في بقائه نُزّل منزلة الباقي.

فإذا كان المستصحَب حكماً فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد ببقائه، وإذا كان موضوعاً لحكمٍ فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد بحكمه وأثره، وإذا كان للمستصحَب حكم شرعيّ وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكمٍ شرعيٍّ آخر فتنزيله منزلة الباقي معناه التعبّد بحكمه، والتعبّد بحكمه هو بدوره يعني التعبّد بما لهذا الحكم من حكمٍ أيضاً، وهكذا.

وقد لا يكون المستصحب حكماً ولا موضوعاً لحكم، ولكنّه سبب تكوينيّ أو ملازم خارجيّ لشيءٍ آخر وذلك الشيء هو موضوع الحكم، كما لو فرضنا أنّ حياة زيدٍ التي كنّا علىٰ يقينٍ منها ثمّ شككنا في بقائها سبب ـ علىٰ تقدير بقائها إلىٰ زمان الشكّ ـ لنبات لحيته، وكان نبات اللحية موضوعاً لحكمٍ شرعيّ، ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب حياة زيدٍ لإثبات ذلك الحكم الشرعيّ تعبّداً، أوْ لا؟

والمشهور بين المحقّقين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك، وهذا هو

الصحيح؛ لأنّه إن أُريد إثبات ذلك الحكم الشرعيّ باستصحاب حياة زيدٍ مباشرةً بلا تعبّدٍ بنبات اللحية فهو غير ممكن؛ لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحية، لا حياة زيد، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبّد نبات اللحية لا يترتّب الحكم.

وإن أُريد إثبات نبات اللحية أوّلاً باستصحاب الحياة، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعيّ فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده ـ كما عرفنا ـ تنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلىٰ توسعة دائرة الآثار المجعولة من قبل المنزّل لا غيرها، ونبات اللحية أثر للحياة؛ ولكنّه أثر تكوينيّ وليس بجعلٍ من الشارع بما هو شارع، فهو كما لو قال الشارع: نزّلت الفقاع منزلة الخمر، فكما يترتّب علىٰ ذلك توسعة دائرة الحرمة لا توسعة الآثار التكوينيّة للخمر بالتنزيل، كذلك يترتّب علىٰ استصحاب الحياة توسعة الأحكام الشرعيّة للحياة عمليّاً، لا توسعة آثارها التكوينيّة التي منها نبات اللحية.

ومن هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب يترتّب عليه الأحكام الشرعيّة للمستصحب، دون الآثار العقليّة التكوينيّة وأحكامها الشرعيّة.

ويسمّى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكمٍ شرعيٍّ مترتّبٍ علىٰ أثرٍ تكوينيّ للمستصحَب بالأصل المثبت، ويقال عادةً بعدم جريان الأصل المثبت، ويراد به: أنّ مثل استصحاب الحياة لا يثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحية، ويسمّى نبات اللحية بالواسطة العقليّة.

٤ ـ عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمّت دلالة النصوص علىٰ جريان الاستصحاب نتمسّك بإطلاقها لإثبات جريانه في كلّ الحالات التي تتمّ فيها أركانه، وهذا معنى عموم جريانه، ولكن هناك أقوال تتّجه إلىٰ التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد.

ونقتصر علىٰ ذكر أهمّها وهو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ والمحقّق النائيني ـ رحمهما الله ـ[1] من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

وتوضيح مدّعاهما: أنّ المتيقّن الذي يشكّ في بقائه: تارةً يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه، وإنّما يرتفع برافع، والشكّ في بقائه ينشأ من احتمال طروّ الرافع، ففي مثل ذلك يجري استصحابه، ومثاله: الطهارة التي تستمرّ بطبعها متىٰ ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

وأُخرىٰ يكون المتيقّن الذي يشكّ في بقائه محدود القابليّة للبقاء في نفسه، كالشمعة التي تنتهي لا محالة بمرور زمنٍ حتّىٰ لو لم يهبّ عليها الريح، فإذا شكّ في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليّته لم يجرِ الاستصحاب، ويسمّى ذلك بمورد الشكّ في المقتضي.

وبالنظرة الأُولى يبدو أنّ هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب؛ لشمول إطلاقه لموارد الشكّ في المقتضي، فلابدّ للقائلين بعدم

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٥١، وأجود التقريرات ٢: ٣٧٨.

الشمول من إبراز نكتةٍ في الدليل تمنع عن إطلاقه، وهذه النكتة قد ادُّعي أنّها كلمة «النقض»، وتقريب استفادة الاختصاص منها بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ النقض حلّ لما هو محكم ومبرَم، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهي عن النقض، فلابدّ أن تكون الحالة السابقة التي يُنهىٰ عن نقضها محكمةً ومبرمةً ومستمرّةً بطبيعتها لكي يصدق النقض علىٰ رفع اليد عنها، وأمّا إذا كانت مشكوكة القابليّة للبقاء فهي علىٰ فرض انتهاء قابليّتها لا يصحّ إسناد النقض إليها؛ لانحلالها بحسب طبعها. فأنت لا تقول عن الخيوط المتفكّكة: إنّي نقضتُها إذا فَصَلتَ بعضها عن بعض، وإنّما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته، فيختصّ الدليل إذن بموارد إحراز قابليّة المستصحَب للبقاء والاستمرار.

ويرد علىٰ هذا الوجه: أنّ النقض لم يسند إلىٰ المتيقّن والمستصحب لنفتّش عن جهة إحكامٍ فيه حتّى نجدها في افتراض قابليّته للبقاء، بل أُسند إلىٰ نفس اليقين في الرواية، واليقين بنفسه حالة مستحكمة وفيها رسوخ مصحّح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حالة المستصحَب ومدى قابليّته للبقاء.

الوجه الثاني: أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، وهذا لا يصدق حقيقةً إلّا إذا كان الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين حقيقةً أو عنايةً. ومثال الأوّل: الشكّ في قاعدة اليقين مع يقينها. ومثال الثاني: الشكّ في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها، فإنّ الشكّ هنا وإن كان متعلّقاً بغير ما تعلّق به اليقين حقيقةً ـ لأنّه متعلّق بالبقاء، واليقين متعلّق بالحدوث ـ ولكن حيث إنّ المتيقّن له قابليّة البقاء والاستمرار فكأنّ اليقين بالعناية قد تعلّق به بما هو باقٍ ومستمرّ، فيكون الشكّ متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين، وبهذا يصدق النقض علىٰ العمل بالشكّ، وأمّا في موارد الشكّ في المقتضي فاليقين غير متعلّق بالبقاء، لا حقيقةً ولا عنايةً. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّ المتيقّن لم تحرز قابليّته

للبقاء، وعليه فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ليشمله النهي المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب علىٰ ذلك: بأنّ صدق النقض وإن كان يتوقّف علىٰ وحدة متعلّق اليقين والشكّ ولكن يكفي في هذه الوحدة تجريد اليقين والشكّ من خصوصيّة الزمان الحدوثيّ والبقائيّ وإضافتهما إلىٰ ذاتٍ واحدة، كما تقدّم توضيحه فيما مضى، وهذه العناية التجريديّة تُطبّق علىٰ موارد الشكّ في المقتضي أيضاً. وعليه فالاستصحاب يجري في موارد الشكّ في المقتضي أيضاً.

٥ ـ تطبيقات

١ ـ استصحاب الحكم المعلّق :

في موارد الشبهة الحكميّة :تارةً يشكّ في بقاءالجعل لاحتمال نسخه فيجري استصحاب بقاء الجعل.

وأُخرى يشكّ في بقاء المجعول بعد افتراض تحقّقه وفعليّته، كما إذا حرم العصير العنبيّ بالغليان وشكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجري استصحاب المجعول.

وثالثةً يكون الشكّ في حالةٍ وسطىٰ بين الجعل والمجعول، وتوضيح ذلك في المثال الآتي :

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلىٰ، ونفترض عنباً ولكنّه بعدُ لم يغلِ فهنا المجعول ليس فعليّاً، بل فعليّته فرع تحقّق الغليان. فلا علم لنا بفعليّة المجعول الآن، ولكنّا نعلم بقضيّةٍ شرطيّة، وهي : أنّ هذا العنب لو غلىٰ لحرم، فإذا تيبّس العنب بعد ذلك وأصبح زبيباً نشكّ في أنّ تلك القضيّة الشرطيّة هل لا تزال باقيةً ـ بمعنىٰ أنّ هذا الزبيب إذا غلىٰ يحرم كالعنب ـ أوْ لا ؟ فالشك هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه، إذ لا نحتمل النسخ، وليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليّته، إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بعد، وإنّما الشكّ في بقاء تلك القضيّة الشرطيّة.

فقد يقال : إنّه يجري استصحاب تلك القضيّة الشرطيّة ؛ لأنّها متيقّنة حدوثاً ومشكوكة بقاءً، ويسمّىٰ باستصحاب الحكم المعلّق، أو بالاستصحاب التعليقي.

ولكن ذهب المحقّق النائينيّ رحمه الله[1] إلىٰ عدم جريان الاستصحاب، إذ ليس في الحكم الشرعيّ إلّا الجعل والمجعول، والجعل لا شكّ في بقائه فالركن الثانيّ مختلّ، والمجعول لا يقين بحدوثه فالركن الأوّل مختلّ. وأمّا القضيّة الشرطيّة فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضيّة شرطيّة وراء الجعل والمجعول ليجري استصحابها.

٢ ـ استصحاب التدريجيّات:

الأشياء: إمّا قارّة توجد وتبقىٰ، وإمّا تدريجيّة كالحركة توجد وتفنىٰ باستمرار.

فبالنسبة إلىٰ القسم الأوّل لا إشكال في جريان الاستصحاب.

وأمّا بالنسبة إلىٰ القسم الثاني فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأوّل والثاني معاً؛ لأنّ الأمر التدريجيّ سلسلة حدوثات، فإذا علم بأنّ شخصاً يمشي وشكّ في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشي لترتيب ماله من الأثر؛ لأنّ الحصّة الأُولى منه معلومة الحدوث ولكنّها لا شكّ في تصرّمها، والحصّة الثانيّة مشكوكة ولا يقين بها، فلم تتمّ أركان الاستصحاب في شيء.

ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان، كاستصحاب النهار ونحو ذلك؛ لأنّه من الأُمور التدريجيّة.

والجواب علىٰ هذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجيّ علىٰ الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعةٍ له وحدة ويعتبر شيئاً واحداً مستمرّاً علىٰ نحوٍ يصدق علىٰ القطعة الثانية عنوان البقاء، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما

---

(١) أجود التقريرات ٢: ٤١٢ ـ ٤١٣.

نلحظ الأمر التدريجيّ بوصفه شيئاً واحداً مستمرّاً، فنجد أنّه متيقّن بدايةً ومشكوك نهايةً فيجري استصحابه، وهذه الوحدة مناطها في الأمر التدريجيّ اتّصال قطعاته بعضها ببعضٍ اتّصالاً حقيقيّاً، كما في حركة الماء من أعلىٰ إلىٰ أسفل، أو اتّصالاً عرفياً، كما في حركة المشي عند الإنسان فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف ولكنّه يُعتبر عرفاً متواصلاً.

٣ ـ استصحاب الكلّي:

إذا وجد زيد في المسجد ـ مثلاً ـ فقد وجد الإنسان فيه ضمناً؛ لأنّ الطبيعيّ موجود في ضمن فرده، فهناك وجود واحد يضاف إلىٰ الفرد وإلىٰ الطبيعيّ الكلّيّ، ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء به: تارةً يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعيّ معاً، وأُخرى يتواجدان في الطبيعيّ فقط، وثالثةً لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعيّ، فهناك ثلاث حالات:

الحالة الأُولى: أن يعلم بدخول زيدٍ إلىٰ المسجد ويشكّ في خروجه، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيدٍ وبما هووجود لطبيعيّ الإنسان متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، فإن كان الأثر الشرعيّ مترتّباً علىٰ وجود زيدٍ بأن قيل: «سبّح ما دام زيد موجوداً في المسجد» جرى استصحاب الفرد، وإن كان الأثر مترتّباً علىٰ وجود الكلّيّ بأن قيل: «سبّح ما دام إنسان في المسجد» جرى استصحاب الكلّيّ، ويسمّىٰ هذا بالقسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ.

الحالة الثانية: أن يعلم بدخول أحد شخصين إلىٰ المسجد قبل ساعةٍ: إمّا زيد، وإمّا خالد، غير أنّ زيداً فعلاً نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل فقد خرج، وأمّا خالد فلعلّه إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً، فهنا إذا لوحظ كلّ من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة؛ لأنّ زيداً لا شكّ في عدم وجوده

فعلاً، وخالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحَب. ولكن إذا لوحظ طبيعيّ الإنسان أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه إذا كان له أثر، ويسمّى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلّيّ.

الحالة الثالثة: أن يعلم بدخول زيدٍ وبخروجه أيضاً، ولكن يُشكّ في أنّ خالداً قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك علىٰ نحوٍ لم يخلُ المسجد من إنسان، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد، كما تقدّم في الحالة السابقة. وقد يقال بجريان استصحاب الكلّيّ؛ لأنّ جامع الإنسان متيقّن حدوثاً مشكوك بقاءً، ويسمّى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّيّ.

والصحيح عدم جريانه؛ لاختلال الركن الثالث، فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً مغاير لوجوده المشكوك والمحتمل بقاءً، فلم يتّحد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

وبكلمةٍ أُخرى: أنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً فهو موجود بوجودٍ آخر غير ما كان حدوثاً، خلافاً للحالة الثانية فإنّ الجامع لو كان موجوداً فيها بقاءً فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه.

٤ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر:

تارةً يُشكّ في أنّ الواقعة الفلانيّة حدثت، أوْ لا؟ فيجري استصحاب عدمها. أو يشكّ في أنّها ارتفعت، أوْ لا؟ فيجري استصحاب بقائها.

وأُخرى نعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت؛ ولكنّا لا نعلم بالضبط تأريخ حدوثها أو ارتفاعها، مثلاً نعلم أنّ زيداً الكافر قد أسلم، ولكن لا نعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعني أنّ فترة ما قبل الظهر هي فترة الشكّ، فإذا كان لبقاء زيدٍ كافراً في هذه الفترة وعدم إسلامه فيها أثر مصحّح للتعبّد جرى استصحاب بقائه كافراً وعدم إسلامه إلىٰ الظهر، وثبت بهذا الاستصحاب كلّ أثر شرعيٍّ يترتّب علىٰ

بقائه كافراً وعدم إسلامه في هذه الفترة.

ولكن إذا كان هناك أثر شرعيّ مترتّب علىٰ حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يترتّب هذا الأثر علىٰ الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذلك لازم تكوينيّ لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلىٰ حياة زيد.

ومن ناحية أُخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعيّ قد يكون بكامله مجرىً للاستصحاب إثباتاً أونفياً، وقد يكون مركّباً من جزءين أو أكثر، ويكون أحد الجزءين ثابتاً وجداناً والآخر غير متيقّن، ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلىٰ الجزء الثابت وجداناً، كما هو واضح، ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم، أولنفيه فيُنفىٰ الحكم.

ومثال ذلك: أن يكون إرث الحفيد من جدّه مترتّباً علىٰ موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما موت الجدّ، والآخر عدم إسلام الأب إلىٰ حين موت الجدّ، وإلّا كان مقدّماً علىٰ الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافراً في حياة أبيه ولا ندري هل أسلم علىٰ عهده، أوْ لا؟ فهنا الجزء الأوّل من موضوع إرث الحفيد محرز وجداناً، والجزء الثاني ـ وهو عدم إسلام الأب ـ مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، وبضمّ الاستصحاب إلىٰ الوجدان نحرز موضوع الحكم الشرعيّ لإرث الحفيد، ولكن علىٰ شرط أن يكون الأثر الشرعيّ مترتّباً علىٰ ذات الجزءين، وأمّا إذا كان مترتّباً علىٰ وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحب، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ المستصحب بواسطةٍ عقليّةٍ لا تثبت.

وقد يفترض أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم، ولكن نشكّ في تأريخ ذلك وأنّه هل أسلم قبل وفاة أبيه، أو بعد ذلك؟

وفي مثل ذلك يجري استصحاب كفر الأب إلىٰ حين وفاة الجدّ، ولا يضرّ بذلك أنّنا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافراً فعلاً؛ لأنّ المهمّ تواجد الشكّ في الظرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه، وهو فترة حياة الجدّ إلىٰ حين وفاته، فيستصحب بقاء الجزء الثاني [من] الموضوع، وهو كفر الأب إلىٰ حين حدوث الجزء الأوّل وهو موت الجدّ، فيتمّ الموضوع.

وكما قد يجري الاستصحاب علىٰ هذا الوجه لإحراز الموضوع بضمّ الاستصحاب إلىٰ الوجدان كذلك قد يجري لنفي أحد الجزءين، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه وشُكّ في كفره عند وفاته جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلىٰ حين موت الأب، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ، سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه، أوْ لا.

[حالة مجهولَي التأريخ :]

وعلىٰ هذا الأساس قد يفترض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ مركّب من جزءين [من قبيل كفر الأب وموت الجد] وأحد الجزءين [كفر الأب] معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه، ولكن لا ندري بالضبط متى ارتفع، والجزء الآخر [موت الجد] معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه، ولكن لا ندري بالضبط متى حدث، وهذا يعني أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعيّ، لوجود الجزءين معاً في زمانٍ واحد، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا يجدي في تكميل موضوع الحكم.

وفي هذه الحالة إذا نظرنا إلىٰ الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً [كفر الأب] نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلىٰ حين حدوث الثاني [موت الجدّ]، فنستصحب بقاءه إلىٰ ذلك الحين؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، ويترتّب علىٰ ذلك ثبوت الحكم.

وإذا نظرنا إلىٰ الجزء الثاني المعلوم عدمه ابتداءً [موت الجد] نجد أنّ من

المحتمل بقاء عدمه إلىٰ حين ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب]، فنستصحب عدمه إلىٰ ذلك الحين؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجدة فيه، ويترتّب علىٰ ذلك نفي الحكم.

والاستصحابان متعارضان؛ لعدم إمكان جريانهما معاً، ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر فيسقطان معاً، وتسمّى هذه الحالة بحالة مجهولَي التأريخ.

وحالة مجهولَي التأريخ لها ثلاث صور [1]:

إحداها: أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] وزمان حدوث الجزء الثاني [موت الجدّ] مجهولاً.

ثانيتها: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ ولكنّ زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجدّ] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟

ثالثتها: أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني [موت الجد] معلوماً ـ ولنفرضه الظهر ـ ولكنّ زمان ارتفاع الجزء الأوّل [كفر الأب] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده.

وفي الصورة الأُولى لا شكّ في جريان كلٍّ من الاستصحابين المشار إليهما، بمعنىٰ استحقاقه للجريان ووقوع التعارض بينهما.

وأمّا في الصورة الثانية فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأوّل [كفر الأب] لا يجري؛ لأنّ بقاءه ليس مشكوكاً، بل هو معلوم قبل الظهر، ومعلوم العدم عند الظهر فكيف نستصحبه؟ وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني

---

(١) هكذا جاءت العبارة في الطبعة الأُولى وتبعتها الطبعات الأُخرى، ولكنّ إطلاق اسم (مجهولي التأريخ) بصيغة المثنّى على كلّ الصور الثلاث إمّا من الخطأ الواقع في الطبع، والصحيح (مجهول التأريخ) بصيغة المفرد، وإمّا أنّه مبني على الاكتفاء بمجهوليّة التأريخ النسبي بالمعنى الذي سيأتي توضيحه في المتن.

[موت الجدّ] فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة؛ فيجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب، وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التأريخ دون معلومه.

وقد اعترض علىٰ ذلك: بأنّ معلوم التأريخ إنّما يكون معلوماً حين ننسبه إلىٰ ساعات اليوم الاعتياديّة، وأمّا حين ننسبه إلىٰ الجزء الآخر المجهول التأريخ فلا ندري هل هو موجود حينه، أوْ لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلىٰ حين وجود الجزء الآخر، وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب في كلٍّ من مجهول التأريخ ومعلوم التأريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأنّ ما هو معلوم التأريخ إنّما يعلم تأريخه في نفسه لابتأريخه النسبي، أي مضافاً إلىٰ الآخر، فهما معاً مجهولان بلحاظ التأريخ النسبي.

[توارد الحالتين:]

وقد تفترض حالتان متضادّتان كلّ منهما بمفردها موضوع لحكم شرعيّ، كالطهارة من الحدث والحدث، أو الطهارة من الخبث والخبث، فإذا علمَ المكلّف بإحدى الحالتين وشكّ في طروء الأُخرى استصحب الأُولى، وإذا علم بطروء كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمة والمتأخّرة منهما تعارض استصحاب الطهارة مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلّاً من الحالتين متيقّنة سابقاً ومشكوكة بقاءً، ويسمّىٰ أمثال ذلك بتوارد الحالتين.

٥ ـ الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسبّبي:

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحَب موضوعاً لحكم شرعيٍّ ترتّب ذلك الحكم الشرعيّ تعبّداً علىٰ الاستصحاب المذكور، ومثاله: أن يشكّ في بقاء طهارة الماء فنستصحب بقاء طهارته، وهذه الطهارة موضوع للحكم بجواز

شربه فيترتّب جواز الشرب علىٰ الاستصحاب المذكور، ويسمّى بالنسبة إلىٰ جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعيّ؛ لأنّه ينقّح موضوع هذا الأثر الشرعيّ. وأمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء؛ لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً.

ولكنّ استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهارة الماء؛ لأنّ الطهارة ليست أثراً شرعيّاً لجواز الشرب، بل العكس هو الصحيح، وتنزيل مشكوك البقاء منزلة الباقي ناظر إلىٰ الآثار الشرعيّة، كما تقدّم.

فمن هنا يُعرف أنّ استصحاب الموضوع يُحرز به الحكم تعبّداً وعمليّاً، وأمّا استصحاب الحكم فلا يُحرز به الموضوع كذلك، وكلّ استصحابين من هذا القبيل يطلق علىٰ الموضوعيّ منهما اسم «الأصل السببي»؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعيّ للحكم، ويطلق علىٰ الآخر منهما اسم «الأصل المسبّبي»؛ لأنّه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم الذي هو بمثابة المسبّب شرعاً للموضوع.

وفي الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببيّ والمسبّبيّ لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأنّ طهارة الماء وجواز الشرب متلائمان، ولكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببيّ ونتيجة الأصل المسبّبيّ معاً فيتعارض الأصلان. ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً، فإنّ من أحكام طهارة الماء أن يطهر الثوب بغسله به، وهذا معناه أنّ استصحاب طهارةالماء يحرز تعبّداً وعمليّاً أنّ الثوب قد طهر؛ لأنّه أثر شرعيّ للمستصحب، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أنّا علىٰ يقينٍ من نجاسته وعدم طهارته سابقاً، ونشكّ الآن في أنّه طهر، أوْ لا؛ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماءٍ طاهرٍ حقّاً، وبذلك تتواجد الأركان لجريان

استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب، ونلاحظ بناءً علىٰ هذا أنّ الأصل السببيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب ويجري في حكم الماء نفسه يتعبّدنا بطهارة الثوب، وأنّ الأصل المسبّبيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبّب ويجري في حكم الثوب نفسه يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هناقاعدة تقتضي تقديم الأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبي، وهي: أنّه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس قُدّم الأصل الأوّل علىٰ الثاني.

وهذه القاعدة تنطبق علىٰ المقام؛ لأنّ الأصل السببيّ يحرز لنا تعبّداً طهارة الثوب؛ لأنّها أثر شرعيّ لطهارة الماء، ولكنّ الأصل المسبّبيّ لا يحرز لنا نجاسة الماء ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعيّاً لحكمه، وعلىٰ هذا الأساس يقدّم الأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبي.

وقد عبّر الشيخ الأنصاريّ والمشهور[1] عن ذلك: بأنّ الاستصحاب السببيّ حاكم علىٰ الاستصحاب المسبّبيّ؛ لأنّ الركن الثاني في المسبّبيّ هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته، والركن الثاني في السببيّ هو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته، والأصل السببيّ بإحرازه الأثر الشرعيّ ـ وهو طهارة الثوب ـ يهدم الركن الثاني للأصل المسبّبيّ، ولكنّ الأصل المسبّبيّ باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء ـ كما تقدّم ـ لا يهدم الركن الثاني للأصل السببيّ، فالأصل السببيّ تامّ الأركان فيجري، والأصل المسبّبيّ قد انهدم ركنه الثاني فلا يجري.

وقد عُمِّمت فكرة الحكومة للأصل السببيّ علىٰ الأصل المسبّبيّ لحالات التوافق بين الأصلين أيضاً، فاعتبر الأصل المسبّبيّ طولياً دائماً ومترتّباً علىٰ عدم جريان الأصل السببيّ، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً؛ لأنّ الأصل السببيّ إذا جرى ألغىٰ موضوع الأصل المسبّبيّ علىٰ أيّ حال.

---

(١) فرائد الأُصول ٣: ٣٩٤، كفاية الأُصول: ٤٩٠ ـ ٤٩١، وفوائد الأُصول ٤: ٦٨٢.

تعارض الأدلّة

- ١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة .
- ٢ ـ التعارض بين الأُصول العمليّة .
- ٣ ـ التعارض بين الأدلّة المحرزة والأُصول العمليّة .

عرفنا في ما سبق[1] أنّ الأدلّة علىٰ قسمين وهما : الأدلّة المحرزة، والأدلّة العمليّة أو الأُصول العمليّة، ومن هنا يقع البحث :

تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة.

وأُخرى في التعارض بين دليلين عمليّين.

وثالثةً في التعارض بين دليلٍ محرزٍ ودليلٍ عملي.

فالكلام في ثلاثة فصولٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

---

(١) راجع موضوع : «تنويع البحث».

١ ـ التعارض بين الأدّلةِ المحرزة

الدليل المحرز ـ كما تقدّم ـ إمّا دليل شرعيّ لفظي، أو دليل شرعيّ غير لفظي، أو دليل عقلي. والدليل العقليّ لا يكون حجّةً إلّا إذا كان قطعيّاً، وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه فقد يكون قطعيّاً، وقد لا يكون قطعيّاً مع كونه حجّة.

فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليلٍ مّا: فإن كان الدليل العقليّ قطعيّاً قُدّم علىٰ معارضه علىٰ أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وكلّ دليلٍ يقطع بخطئه يسقط عن الحجّيّة.

وإن كان الدليل العقليّ غير قطعيٍّ فهو ليس حجّةً في نفسه لكي يُعارض ما هو حجّة من الأدلّة الأُخرى.

وإذا تعارض دليلان شرعيّان: فتارةً يكونان لفظيّين معاً، وأُخرى يكون أحدهما لفظيّاً دون الآخر، وثالثةً يكونان معاً من الأدلّة الشرعيّة غير اللفظيّة.

والمهمّ في المقام الحالة الأُولى؛ لأنّها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه، وسنقصر حديثنا عليها.

فنقول: إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين علىٰ نحوٍ يُعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً. ولأجل تحديد مركز هذا التنافي نقدّم مقدّمتين:

الأُولىٰ: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلىٰ جعلٍ ومجعول، وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم، وأنّ المجعول لا يثبت إلّا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً. ومن الواضح أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ متكفّل لبيان الجعل، لا لبيان المجعول؛ لأنّ المجعول يختلف من فردٍ إلىٰ آخر، فهو

موجود في حقّ هذا وغير موجودٍ في حقّ ذاك تبعاً لتواجد القيود، فقوله مثلاً: ﴿ لله عَلى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبيلاً ﴾[1] مدلوله جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع، لا تحقّق الوجوب المجعول؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة، ولا نظر للمولى إلىٰ ذلك، فمدلول الدليل دائماً هوالجعل لا المجعول.

والثانية: أنّ التنافي قد يكون بين جعلين، وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

ومثال الأوّل: جعل وجوب الحجّ علىٰ المستطيع وجعل حرمة الحجّ علىٰ المستطيع، فإنّ التنافي هنا بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة، كما تقدّم.

ومثال الثاني: جعل وجوب الوضوء علىٰ الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم علىٰ الفاقد له، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما؛ إذ يمكن صدورهما معاً من الشارع، ولكنّ المجعولين لا يمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّف إن كان واجداً للماء ثبت المجعول الأوّل عليه، وإلّا ثبت المجعول الثاني، ولا يمكن ثبوت المجعولين معاً علىٰ مكلّفٍ واحدٍ في حالةٍ واحدة.

وقد لا يوجد تنافٍ بين الجعلين ولا بين المجعولين، ولكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معاً، وذلك كما في حالات الأمرين بالضدّين علىٰ وجه الترتّب بنحوٍ يكون الأمر بكلٍّ من الضدّين ـ مثلاً ـ مقيّداً بترك الضدّ الآخر، فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليّين معاً، وذلك فيما إذا ترك المكلّف كلا الضدّين فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً، لتحقّق قيده، ولكنّ

---

(١) آل عمران: ٩٧.

التنافي واقع بين امتثاليهما، إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً.

ويتلخّص من ذلك: أنّ التنافي وعدم إمكان الاجتماع: تارةً بين نفس الجعلين، وأُخرى بين المجعولين، وثالثةً بين الامتثالين.

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان فنقول: إذا ورد دليلان علىٰ حكمين وحصل التنافي: فإن كان التنافي بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولي الدليلين؛ لِمَا عرفت في المقدّمة الأُولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل، ويتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذٍ؛ لأنّ كلّاً منهما ينفي مدلول الدليل الآخر.

وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بين المجعولين أو بين الامتثالين فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لِمَا عرفت من أنّ فعليّة المجعول ـ فضلاً عن مقام امتثاله ـ ليست مدلولةً للدليل، فلا يحصل التعارض بين الدليلين لعدم التنافي بين مدلوليهما.

وتسمّى حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين بالورود، ويعبّر عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول في الدليل الآخر بالدليل الوارد، ويُعبّر عن الدليل الآخر بالمورود.

وينبغي أن يُعلم: أنّ مصطلح «الورود» لا يختصّ بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق علىٰ ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر. ومثاله: دليل حجّيّة الأمارة بالنسبة إلىٰ دليل جواز الإفتاء بحجّة، فإنّ الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

وتسمّى حالات التنافي بين الامتثالين مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين بالتزاحم، ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض بين الأدلّة، ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد علىٰ المورود دائماً، وحالات التزاحم يتقدّم فيها

الأهمّ علىٰ الأقلّ أهمّيّةً، كما تقدّم في مباحث الدليل العقليّ[١].

ويتلخّص من ذلك كلّه أنّ التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادَين بهما.

وهذا التنافي علىٰ قسمين؛ لأنّه تارةً يكون ذاتيّاً كما في «صلِّ» و «لا تصلِّ». وأُخرى يكون عرضيّاً حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً، كما في «صلِّ الجمعة» و «صلِّ الظهر»، حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً، فإنّه لولا هذا العلم لأمكن ثبوت المفادَين معاً، وأمّا مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معاً، بل يكون كلّ من الدليلين مكذّباً للآخر ونافياً له بالدلالة الالتزاميّة، ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التالية:

الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العُرفي:

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللفظيّة ما تقرّره قاعدة الجمع العرفيّ، وحاصلها: أنّ التعارض إذا لم يكن مستقرّاً في نظر العرف، بل كان أحد الدليلين قرينةً علىٰ تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينة.

ونقصد بالقرينة: الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هذه القاعدة واضح، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان الظاهر من أحدهما ينافي الظاهر من الآخر، ولكنّ أحد الكلامين كان قد أُعدّ من قبل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له، فلابدّ أن يقدّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذلك علىٰ الآخر؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه

---

(١) مضى في بحث: اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر.

وفقاً للطريقة التي يقرّرها.

وإعداد المتكلّم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر علىٰ نحوين:

النحو الأوّل: الإعداد الشخصيّ، أي الإعداد من قبل شخص المتكلّم. وهذا الإعداد قد يفهم بعبارةٍ صريحة، كما إذا قال في أحد كلاميه: أقصد بكلامي السابق كذا. وقد يفهم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلىٰ مفاد الكلام الآخر وإن لم تكن العبارة صريحةً في ذلك.

والنظر تارةً يكون بلسان التصرّف في موضوع القضيّة التي تكفّلها الكلام الآخر، وأُخرى بلسان التصرّف في محمولها.

ومثال الأوّل أن يقول: «الربا حرام»، ثمّ يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّ الكلام الثاني ناظر إلىٰ مدلول الكلام الأوّل بلسان التصرّف في موضوع الحرمة، إذ ينفي انطباقه علىٰ الربا بين الوالد وولده، وليس المقصود نفيه حقيقةً، وإنّما هو مجرّد لسانٍ وادّعاء للتنبيه علىٰ أنّ الكلام الثاني ناظر إلىٰ مفاد الكلام الأوّل ليكون قرينةً علىٰ تحديد مدلوله.

ومثال الثاني أن يقول: «لا ضرر في الإسلام»، أي لا حكم يؤدّي إلىٰ الضرر، فإنّ هذا ناظر إجمالاً إلىٰ الأحكام الثابتة في الشريعة وينفي وجودها في حالة الضرر، فيكون قرينةً علىٰ أنّ المراد بأدلّة سائر الأحكام تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلّ دليلٍ ثبت إعداده الشخصيّ للقرينيّة علىٰ مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلىٰ الموضوع أو المحمول يُسمّىٰ بالدليل الحاكم، ويُسمّى الآخر بالدليل المحكوم، ويقدّم الدليل الحاكم علىٰ الدليل المحكوم بالقرينيّة. ونتيجة تقديم الحاكم في الأمثلة المذكورة تضييق دائرة الدليل

المحكوم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

ولا يختصّ الحاكم بالتضييق، بل قد يكون موسّعاً، كما في حالات التنزيل نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»، فإنّه حاكم علىٰ أدلّة أحكام الصلاة، من قبيل: «لا صلاة إلّا بطهور»؛ لأنّه ناظر إلىٰ تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل، إذ يُنزّل الطواف منزلة الصلاة.

ويُلاحظ من خلال ما ذكرناه: التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في الدليل المورود وبين الدليل الحاكم الناظر إلىٰ موضوع القضيّة في الدليل المحكوم، ولكنّهما يختلفان اختلافاً أساسيّاً؛ لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم في الدليل المورود حقيقةً، وأمّا الدليل الحاكم المذكور فهو يستعمل النفي كمجرّدِ لسانٍ لأجل التنبيه علىٰ أنّه ناظر إلىٰ الدليل المحكوم وقرينة عليه.

ويترتّب علىٰ هذا الاختلاف الأساسيّ بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف علىٰ أن يكون فيه ما يُشعر أو يُدلّ علىٰ نظره إلىٰ الدليل المورود ولحاظه له؛ لأنّه ينفي موضوع الدليل المورود، ومع نفيه لموضوعه ينتفي حكمه حتماً، سواء كان ناظراً إليه أوْ لا.

وأمّا الدليل الحاكم فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقةً، وإنّما يُستعمل هذا اللسان لكي ينفي الحكم، فمفاد الدليل الحاكم لبّاً وحقيقةً نفي الحكم ولكن بلسان نفي الموضوع، وهذا اللسان يُؤتىٰ به لكي يثبت نظر الدليل الحاكم إلىٰ مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينيّة، وكلّما انتفى ظهوره في النظر انتفت قرينيّته، وبالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

النحـو الثانـي: الإعـداد العرفـيّ النوعيّ، بمعنى أنّ المتكلّم العرفيّ استقرّ

بناؤه عموماً كلّما تكلّم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعيَّن قرينةً علىٰ الآخر، وحيث إنّ الأصل في كلّ متكلّم أنّه يجري وفق المواصفات العرفيّة العامّة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

ومن حالات الإعداد العرفيّ النوعيّ: إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً ليكون قرينةً ومحدّداً لمفاد الكلام الأعمّ موضوعاً، ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيّد، بل تقديم كلّ ظاهرٍ علىٰ ما هو أقلّ منه ظهوراً بدرجةٍ ملحوظةٍ وواضحةٍ عرفاً؛ لوجود بناءاتٍ عرفيّةٍ عامّةٍ علىٰ أنّ المتكلّم يُعوِّل علىٰ الأخصّ والأظهر في تفسير العامّ والظاهر.

وتسمّىٰ جميع حالات القرينيّة بموارد الجمع العرفيّ، ويسمّىٰ التعارض في موارده بالتعارض غير المستقرّ؛ لأنّه يحلّ بالجمع العرفيّ تمييزاً له عن التعارض المستقرّ، وهو التعارض الذي لا يتيسّر فيه الجمع العرفيّ.

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضَين:

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينةً بالنسبة إلىٰ الدليل الآخر فالتعارض مستقرّ في نظر العرف، وحينئذٍ نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّيّة، بمعنى أنّنا إذا لم يوجد أمامنا سوى دليل الحجّيّة العامّ الذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مقتضى هذا الدليل بالنسبة إلىٰ هذه الحالة؟

وقبل أن نشخِّص ما هو مقتضى دليل الحجّيّة نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثمّ نعرض دليل الحجّيّة علىٰ هذه الممكنات لنرى وفاءه بأيّ واحدٍ منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عدداً من الفروض؛ لنميِّز بين ما هو ممكن منها وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً:

الافتراض الأوّل: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ من الدليلين

المتعارضين، وهذا مستحيل؛ لأنّ هذين الدليلين كلّ واحدٍ منهما يكذّب الآخر فكيف يطلب الشارع منّا أن نصدّق المكذِّب (بالكسر) والمكذَّب (بالفتح) معاً؟!

فإن قلت: إنّ الحجّيّة لاتطلب منّا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به، بل تصديقه بمعنى العمل علىٰ طبقه وجعله منجّزاً ومعذّراً.

قلت: نعم، الأمر كذلك، غير أنّ التصديق العمليّ بالمتكاذبَين غير ممكنٍ أيضاً، فدليل الحرمة معنى حجّيّته الجري علىٰ أساس أنّ هذا حرام وتنجّز الحرمة علينا، والدليل المعارض يكذّبه وينفي الحرمة، ومعنى حجّيّته الجري علىٰ أساس أنّ هذا ليس بحرامٍ وإطلاق العنان والتأمين من ناحية الحرمة، ولا يمكن أن تجتمع هاتان الحجّيّتان.

الافتراض الثاني: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لكلٍّ منهما، ولكنّها حجّيّة مشروطة بعدم الالتزام بالآخر، فهناك حجّيّتان مشروطتان، فإذا التزم المكلّف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجّةً عليه، بل الحجّة عليه ما التزم به خاصّة.

وهذا غير معقولٍ أيضاً، إذ في حالة عدم التزام المكلّف بكلٍّ من الدليلين يكون كلّ منهما حجّةً عليه، فيعود محذور الافتراض الأوّل وهو ثبوت الحجّيّة للمكذَّب والمكذِّب ـ بالفتح وبالكسر ـ في وقتٍ واحد.

الافتراض الثالث: أن يكون الشارع قد جعل الحجّيّة لأحدهما المعيّن، بأن اختار أحد المتعارضين لميزةٍ في نظره فجعله حجّةً دون الآخر، وهذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع: أن يكون قد جعل حجّيّةً واحدةً تخييريّة، بمعنى أنّه أوجب العمل والالتزام بمؤدّىٰ أحد الدليلين، فلابدّ للمكلّف: إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة ـ مثلاً ـ فيبني علىٰ حرمة الفعل وتكون الحرمة منجّزةً عليه، وإمّا أن

يلتزم بالدليل المعارض الدالّ علىٰ الإباحة ـ مثلاً ـ فيلتزم بالإباحة وتكون الحرمة مؤمّناً عنها حينئذٍ، وهذا الافتراض معقول أيضاً، وأثره أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدليلين المتعارضين والرجوع إلىٰ أصلٍ عمليٍّ أو دليلٍ عامٍّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس: أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيّة وافترض وجودهما كعدمهما، وهذا أمر معقول أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات: الافتراضات الثلاثة الأخيرة، وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) علىٰ دليل الحجّيّة وجدنا أنّه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث؛ لأنّ نسبته إلىٰ كلٍّ من الدليلين نسبة واحدة، فإثبات حجّيّة أحدهما خاصّةً به دون الآخر جزاف لا مبرّر له.

كما لا يصلح دليل الحجّيّة لإثبات الافتراض الرابع؛ لأنّ مفاده الحجّيّة التعيينيّة لا التخييريّة، أي وجوب الأخذ بكلٍّ من الدليلين تعييناً، فإثبات الوجوب التخييريّ والحجّيّة الواحدة التخييريّة بحاجةٍ إلى لسانٍ آخر في الدليل، وهذا يعني أنّ دليل الحجية لا يصلح لإثبات حجّيّة الدليلين المتعارضين بوجهٍ من الوجوه، وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس، ومن هنا كان الحكم الثاني في باب التعارض قاعدة تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجّيّة.

ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترض كأنّهما غير موجودين، أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، فإذا كانا متّفقين في مدلولٍ التزاميٍّ مشتركٍ بينهما كانا حجّةً في إثباته، لعدم التعارض بالنسبة إليه؟ وجهان، بل قولان مبنيّان علىٰ أنّ الدلالة الالتزاميّة هل هي تابعة للدلالة المطابقيّة في الحجّيّة، أوْ لا؟

فإن قلنا بالتبعيّة تعيّن الوجه الأوّل، وإن أنكرناها أمكن المصير إلىٰ الوجه الثاني، وعلىٰ أساسه تقوم قاعدة نفي الثالث في باب التعارض، ويُراد بنفي الثالث: نفي حكمٍ آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً؛ لأنّ هذا الحكم ينفيه كلا الدليلين التزاماً ولا تعارض بينهما في نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للدلالة المطابقيّة في الحجّية.

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصّة:

وقاعدة تساقط المتعارضين متّبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلّة، ولكن قد يُستثنىٰ من ذلك حالة [من حالات] التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، إذ يقال بوجود دليلٍ خاصٍّ في هذه الحالة علىٰ ثبوت الحجّيّة لأحد الخبرين، وهو ما كان واجداً لمزيّةٍ معيّنةٍ فيرجَّح علىٰ الآخر، ونخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعدة التساقط.

وهذا الدليل الخاصّ يتمثّل في رواياتٍ تسمّىٰ بأخبار الترجيح، ولعلّ أهمّها رواية عبدالرحمان ابن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[1].

وهذه الرواية تشتمل علىٰ مرجّحين مترتّبين، ففي المرتبة الأُولىٰ يرجَّح ما وافق الكتاب علىٰ ما خالفه، وفي المرتبة الثانية وفي حالة عدم تواجد المرجّح الأوّل يرجَّح ما خالف العامّة علىٰ ما وافقهم.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

وإذا لاحظنا المرجّح الأوّل وجدنا أنّه مرتبط بصفتين :

إحداهما : مخالفة الخبر المرجوح للكتاب الكريم.

والأُخرى : موافقة الخبر الراجح له.

أمّا الصفة الأُولىٰ فمن الواضح أنّ المخالفة علىٰ قسمين :

أحدهما : المخالفة والمعارضة في حالات التعارض غير المستقرّ، كمخالفة الحاكم للمحكوم، والخاصّ للعام.

والآخر : المخالفة والمعارضة في حالات التعارض المستقرّ، كالمخالفة بين عامّين متساويَين أو خاصَّين كذلك.

وخبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثاني فهو ساقط عن الحجّيّة في نفسه، حتّى إذا لم يعارضه خبر آخر؛ لِمَا تقدّم[1] في مباحث الدليل اللفظيّ من أنّ حجّيّة خبر الواحد مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليلٍ قطعيّ، وكنّا نقصد بالمخالفة هناك المخالفة علىٰ نحو التعارض المستقرّ.

وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل فهو المقصود في رواية عبدالرحمان.

وأمّا الصفة الثانية ـ وهي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم ـ فلا يبعد أن يُراد بها مجرّد عدم المخالفة لا أكثر من ذلك، بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعيّة في الكتاب الكريم.

وعلىٰ هذا فالمرجّح الأوّل هو : أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب الكريم مخالفة القرينة لِمَا يقابلها، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفة لو انفرد لكان قرينةً علىٰ تفسير المقصود من الكتاب الكريم وحجّةً في ذلك، ولكن حين

---

(١) مضى البحث عنه تحت عنوان : تحديد دائرة الحجيّة.

يعارضه خبر مثله ليس متّصفاً بهذه المخالفة يقدَّم عليه ذلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجّح الثاني وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض علىٰ أساس المرجّح الأوّل، وقد نصّت الرواية في المرجّح الثاني علىٰ الأخذ بما خالف أخبار العامّة، وتقديمه علىٰ ما وافق أخبارهم، ومن هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم، ولا يكفي للترجيح المخالفة والموافقة لِمَا هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندةً إلىٰ الأخبار.

ولكنّ الصحيح التعدّي إلىٰ المخالفة والموافقة مع الفتاوىٰ والآراء أيضاً وإن كانت علىٰ أساس غير الأخبار من أدلّة الاستنباط عندهم؛ لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبّديّاً صرفاً، بل هو حكم له مناسبات عرفيّة مركوزة بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّة عليهم السلام من ظروف التقيّة أوجب تطرّق احتمال التقيّة إلىٰ الخبر الموافق دون المخالف، وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستندة إلىٰ مدركٍ آخر.

الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة:

وإذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين فقد يقال بوجود دليلٍ خاصٍّ أيضاً يقتضي الحجّيّة التخييريّة، فلا تصل النوبة إلىٰ إعمال قاعدة التساقط، وهذا يعني أنّ الافتراض الرابع مع الافتراضات الخمسة الذي عجز دليل الحجّيّة العامّ عن إثباته تَوفَّرَ لدينا دليل خاصّ عليه يُسمّىٰ بأخبار التخيير.

ولعلّ من أهمّ أخبار التخيير رواية سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يُرجِئه حتّى يلقى من يخبره، فهو

في سعةٍ حتّى يلقاه»[١].

والاستدلال بالرواية يقوم علىٰ دعوى أنّ قوله: «فهو في سعةٍ حتّى يلقاه» بمعنى أنّه مخيَّر في العمل بأيٍّ من الخبرين حتّى يلقى الإمام، فيكون مفاده جعل الحجّيّة التخييريّة، مع أنّ بالإمكان أن يراد بالسعة هنا عدم كونه ملزماً بالفحص السريع وشدّ الرّحال إلىٰ الإمام فوراً، وأنّه لا يطالَب بتعيين الواقع حتّى يلقى الإمام حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات، وأمّا ماذا يعمل خلال هذه الفترة؟ فلا تكون الرواية متعرّضةً له مباشرةً، ولكنّ مقتضىٰ إطلاقها المقاميّ أنّه يعمل نفس ما كان يعمله قبل مجيء الحديثين المتعارضين، وعلىٰ هذا الاحتمال لا تدلّ الرواية علىٰ الحجّيّة التخييريّة.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥.

٢ ـ التعارض بين الأُصول العمليّة

إذا لاحظنا الأُصول العمليّة المتقدّمة وجدنا أنّ بعضها وارد علىٰ بعض، مثلاً: دليل البراءة الشرعيّة وارد علىٰ أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل علىٰ مسلك حقّ الطاعة، ولكن في حالاتٍ أُخرى لا يوجد ورود.

فمنها: حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب، كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء، فإنّ الاستصحاب يقتضي بقاء الحرمة، والبراءة تقتضي التأمين عنها، فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءة. والمعروف تقديم دليل الاستصحاب علىٰ دليل البراءة لوجهين:

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب حاكم علىٰ دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة أُخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه، فيكون ناظراً إلىٰ إلغاء موضوع البراءة وحاكماً علىٰ دليلها، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّناً بعدم الحرمة، بل مجرّد التأمين عن المشكوك.

الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[1]، والتأييد يجعله أقوى دلالةً علىٰ الشمول والعموم من دليل البراءة.

ومنها: حالة التعارض بين الأصل السببيّ والأصل المسبّبيّ، وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب، وتقدّم أنّ الأصل السببيّ مقدّم، وقد فسرّ الشيخ الأنصاريّ ذلك علىٰ أساس حكومته علىٰ الأصل المسبّبيّ، فلاحظ[2].

---

(١) الوسائل ١: ٢٤٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل.

(٢) مضى في بحث الاستصحاب: في حالات الشكّ السببي والمسبّبي.

٣ ـ التعارض بين الأدّلة المحرزة والأُصول العمليّة

إذا قام دليل محرز علىٰ حكم فلا شكّ في أنّه لا تجري الأُصول العمليّة المخالفة له، وهذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعيّاً، إذ يكون حينئذٍ وارداً؛ لأنّ الأُصول العمليّة أُخذ في موضوع دليلها الشكّ، وهو ينتفي حقيقةً بورود الدليل المحرز القطعيّ.

وأمّا إذا كان الدليل المحرز أمارةً ظنّيّةً ـ كخبر الثقة ـ فيتقدّم أيضاً بدون شكّ، وإنّما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره، إذ قد يستشكل فيه بأنّ الأمارة لمّا كانت ظنّيةً فهي لا تنفي الشكّ حقيقةً، وعلىٰ هذا فموضوع دليل الأصل ـ وهو الشكّ ـ محقّق، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأمارة؟ ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّية تلك الأمارة فلا نعمل بأيّ واحدٍ منهما؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأمارة علىٰ الأصل؛ نذكر منها محاولتين:

إحداهما: أنّ دليل الأصل وإن أُخذ في موضوعه عدم العلم لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال، والمقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ؛ سواء كان قطعاً أو أمارةً، وعليه فدليل حجّيّة الأمارة بجعله الحجّيّة والدليليّة لها يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً ووارداً عليه، والوارد يتقدّم علىٰ المورود.

والمحاولة الأُخرىٰ مبنيّة علىٰ التسليم بأنّ دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم؛ لابما هو عدم الحجّة، وهذا يعني

أنّ دليل حجّيّة الأمارة ليس وارداً علىٰ دليل الأصل؛ لأنّه لا ينفي الشكّ، ولا يوجِد العلم حقيقةً، ولكن مع هذا تُقدَّم الأمارة علىٰ الأصل، وهذا التقديم من نتائج قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ، حيث إنّ أدلّة الأُصول أُخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع، فالقطع بالنسبة إليها قطع موضوعيّ بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها، فإذا استُفيد من دليل الحجّيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ فهذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع ينتفي بالأمارة أيضاً، وقيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ عبارة أُخرى عن دعوى أنّ دليل حجّيّة الأمارة حاكم على دليل الأصل؛ لأنَّ لسانه إلغاء الشكّ وتنزيل الأمارة منزلة العلم، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه، كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد وولده» علىٰ دليل حرمة الربا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة، وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جمادىٰ الأُولىٰ (١٣٩٧هـ)، وفرغنا منها ـ بحول الله وتوفيقه ـ في اليوم السابع من جمادىٰ الثانية في نفس السنة، والحمد لله بعدد علمه، وهو وليّ التوفيق.

فهرس الموضوعات

التمهيـد

٤٣ ـ ٦٥

بحوث عِلم الأُصول

٦٧ ـ ١٦٦

النوع الأوّل : الأدلّـة المحرزة

٧٣ ـ ١٣٦

١ ـ الدليل الشرعي

٧٩ ـ ١١٦

٢ ـ الدليل العقلي

١١٧ ـ ١٣٦

النوع الثاني : الاصول العمليّة

١٣٧ ـ ١٥٥

تعارض الأدلّة

١٥٧ ـ ١٦٦

الحلقة الثانية

١٦٧ - ٤٥٦

تمهيد

١٦٩ ـ ١٩٤

الأدلّة

الأدلّة المُحرِزة

الدليل الشرعيّ

٢١١ ـ ٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢١٣ ـ ٢٧١

إثباتُ صغرىٰ الدليل الشرعي

٢٧٣ ـ ٢٩٨

إثباتُ حجية الدلالة في الدليل الشرعي

٢٩٩ ـ ٣١٠

الدليل العقلي

٣١١ ـ ٣٦٢

الأُصول العمليّة

٣٦٣ ـ ٤٣٦

تعارض الأدلّة

٤٣٩ ـ ٤٥٧