دروس في علم الاصول

(الحلقة الاولى)

تأليف

اية الله العظمى

السيد محمد باقر الصدر

توضيح وتعليق

السيد بهاء الدين القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد : فإنّ هذه هي الحلقة الاولى من «دروسٍ في علم الاصـــول» وضـــعناها للمبتدئين بدراســـة هذا العلم ، وتتبعها حلقتان اخريان إن شـــاء الله تعالى ، ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسة العليا وحضور أبحاث الخارج.

وقد شـرحنا في مقدمة هذه الحلقة ما يتعلّق بهذه الحلقات الثلاث ، ومنهجها ، وطريقة تدريسها ، ومن الله سبحانه نستمدّ العون والتوفيق.[1]

جمادى الاولى ١٣٩٧ هـ. النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

---

[1] **بسم الله الرحمن الرحيم .**

وصـلى الله على محمد الأمين وعلى اله المعصـومين وبعد : فهذه مجموعة من التعليقات والايضـاحات التي لا تخلو ان شاء الله من فائدة أحببت ان اضعها في حاشية كتاب العالم المعظم السيد الكبير محمد باقر الصدر (اعلى الله درجته)، اسال الله ان يتقبلها مني باحسن القبول .

السيد بهاء الدين الجابري القمي .

مدينة قم سنة ٢٠٢٣ م

التمهيد[٢]

[٢] اود ان ابين بعض الأمور للاخوة طلاب العلم قبل الشـــروع في دراســـة هذا الكتاب وقبل مطالعة الإيضاحات ، وكما يلي :

١. حاولت في التوضيحات تجنب المصطلحات الأصولية ، والسبب هو اننا في الشرح نقوم بابدال لفظ باخر أوضح منه ، يانس به ويعرفه الطالب فاذا ما ابدلنا لفظ بلفظ اصعب صار الشرح تعقيدا للمشروح .

٢. لم التزم بمواضع التعليق التي يسير عليها الشراح ، فوضعت الإيضاحات في كل مكان أرى انه بحاجة الى إيضاح ، وتركت مارأيت بانه ليس بحاجة الى ذلك.

٣. كنت قد قمت بتدريس الكتاب قبل مدة طويلة وكتبت على الكتاب الذي كان عندي مجموعة من التعليقات الا ان ذلك الكتاب بعيد عني الان اقصد عند كتابتي لهذا الشرح ، لذا فاني ساحاول في اقرب فرصه عندما يتواجد الكتاب ان اضيف لهذا الشرح بعض الأمور الجديدة .

٤. من القوانين التي اســـتعـان بهـا الشهيد الصدر كثيرا ، قانون العلية (**Law of Causality**) واستفاد من خواصة أيضا لذا ينبغي هنا ان اشير الى بعض الأمور التي تتعلق بهذا القانون .

منها : ان قانون العلية (السببية) يعني ان لكل حادث محدث .

ومنها : ان العلة التامة يجب ان توجد عند وجود المعلول .

ومنها : ضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة .

ومنها : ان وجود العلة متقدم على وجود المعلول .

ومنها : وجوب وجود الســـنخية (**Affinity**) بين العلة والمعلول فاذا لم تكن هناك سنخية سيلزم صدور كل شيء عن أي شيء ولتوضيح السنخية يضربون هذا المثال ، الحرارة تصـــدر من النار لا من الثلج .(ويوجد كلام طويل حول مســـالة الســـنخية بين الخالق والمخلوق ولاباس بالاطلاع على ماكتبة السيد جعفر سيدان في كتابة السنخية ام الاتحاد) .

٥. ينبغي للطالب اذا أراد فهم علم الأصـول ان يكون قد قرا المنطق لان كثيرا من مباحث علم الأصـول قد استعين لايضـاحها بالمطالب المنطقية ، اوعلى اقل تقيد ينبغي للطالب ان يعرف مكان المصطلحات المنطقية ليرجع اليها عند الحاجة على اني حاولت في طيات الشرح إيضاح بعضها .

٦. من الضروري ان يزاوج الطالب الذي يدرس حلقات الأصول ، بينها وبين كتاب اصولي اخر كتب على النهج القديم_ من الكتب التي عليها مدار الدرس والتدريس في الحوزة_

التعريف بعلم الاصول.
جواز عمليّة الاستنباط.
الحكم الشرعي وتقسيمه.

التعريف بعلمِ الاصول

كلمة تمهيدية :

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة ، وعرف أنّه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى 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 على الإنسان أن يعيّن هذا الموقف العملي ، ويعرف كيف يتصرّف في كلّ واقعة.[٣]

لان في ذلك فائدة ، بل فوائد كثيرة بشرط عدم الاسراف في دراسة الكتب لان في ذلك اتلاف للعمر .

٧. حاولت بقدر المستطاع ان اركز على مسالة ترابط العلوم فيما بينها فاشير اذا وجدت مناسبة الى المطلب اللغوي ، او المنطقي ،او الفلسفي ، او العقدي وحاولت أيضا ان لا اخرج في تلك الإشارات عن الكتب المتاحة وخصوصا الحوزوية منها .

٨. قد يصادف تكرار في مضمون بعض التعليقات ، والسبب هو اني افترضت بان الطالب_ عادة_ لا يقرا جميع التعليقات بحسب التسلسل ، لذا كنت أحاول ان اجمع كل او اغلب اطراف مايحتاج اليه في فهم وتوضيح كل مسالة او مطلب في التعليق الخاص به ، ولا اعتمد غالبا في إيضاح مطلب على تعليقة كتبتها في صفحات سابقة على الصفحة التي اريد كتابة إيضاح لبعض مطالبها .

٩. وضعت بعض العناوين للمتن لاني اظن بانها ستساعد في إيضاح المطالب .

اسال الله ان يوفقني ويوفق اخوتي لطلب العلم علم و للعمل الصالح انه سميع الدعاء .

[٣] لاباس بالتيمن بذكر رواية شريفة رواها الشيخ الكليني (رضوان الله تعالى عليه) في كتاب الكافي ، بسنده الى ابن حازم قال : قلت لابي عبد الله (عليه السلام) : ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به ، قال صدقت ، قلت : ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا ، وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم ياته الوحي فينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة ، فقلت للناس : اليس

ولو كانت أحكام الشـريعة في كلّ الوقائع واضـحةً وضـوحاً بديهياً للجميع لكان تحديد الموقف العمليّ المطلوب تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ أمراً ميسوراً لكلّ أحد ، ولمَا احتاج إلى بحثٍ علميٍّ ودراسـةٍ واسـعة ، ولكنّ عوامل عديدة ، منها : بعدنا الزمني عن عصـر التشريع أدّت إلى عدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض[٤]

وعلى هذا الأسـاس كان من الضـروريّ أن يوضـع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العمليّ تجاه الشريعة في كلّ واقعةٍ بإقامة الدليل على تعيينه.

وهكذا كان ، فقد انشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّة ، فهو يشتمل على تحديد الموقف العمليّ تجاه الشـريعة تحديداً اسـتدلالياً ، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العمليّ في كلّ حدثٍ من أحداث الحياة ، وهذا ما نطلق عليه اسـم «عملية استنباط الحكم الشرعي»[٥].

تعلمون ان رسـول الله صـلى الله عليه واله كان هو الحجة من الله على خلقه ؟ قالوا : بلى قلت : فحين مضى صلى الله عليه واله من كان الحجة ؟ قالوا : القران فنظرت في القران فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري والزنديق الذي لايؤمن به حتى يغلب الرجل بخصـومته فعرفت ان القران لايكون حجة الا بقيم فما قال فيه .."

[٤] فالنصوص الروائية احتاجت الى البحث الرجالي، لان اكثرها صارت اخبار احاد ظنية بعد ان كانت في مرحلة زمنية مقطوعة الصدور ، وبما انها صارت كذلك احتيج (بصيغة المجهول) الى بحث حجية خبر الواحد ، الذي استلزم ان يسبق ببحث حجية مطلق الظن ، الذي استلزم بحث حجية القطع .

[٥] الاستنباط هو تطبيق لبعض القواعد على النصوص لا استخراج النتيجة التي هي الحكم الشرعي ، او الوظيفة العملية .

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 باسلوبين :

أحدهما : تحديده بتعيين الحكم الشرعي[٦].

والآخر : تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ وتعذّر تعيينه[٧] والأدلّة التي تستعمل في الاسلوب الأوّل نسمّيها بالأدلّة ، أو الأدلة المحرزة ، إذ يُحرز بها الحكم الشرعي ، والأدلّة التي تستعمل في الاسلوب الثاني تسمّى بالأدلّة العملية ، أو الاصول العملية.

وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي[٨]، 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 على تعدّدها وتنوّعها ، وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وضع علمٍ خاصٍّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الاصول[٩].

تعريف علم الاصول :

وعلى هذا الأساس نرى أن يُعرَّف علم الاصول بأنّه «العلم بالعناصر المشتركة في[١] عملية استنباط الحكم الشرعي».

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

---

[٦] كوجوب الصلاة ، وحرمة الكذب ، والاحكام الشرعية ، تارة تكون تكليفية وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والاباحة ،واخرى تكون وضعية كالجزئية (السورة جزء من الصلاة) .

[٧] كالبراءة ، والاحتياط .

[٨] الفقيه يستخرج الحكم الشرعي من الأدلة المحرزة ، ويستخرج الوظيفة العملية من الأصول العملية.

[٩] هناك قواعد يستخدمها(يطبقها) الفقه عندما يريد استخراج (استنباط) الوجوب ، وقواعد أخرى يستعملها لاجل تحديد الوظيفة العملية ، وهذه القواعدة تارة تبحث في بحث مستقل ، وتكتب في كتاب مستقل كما هو الحال في هذا الكتاب ، وأخرى تبحث في بداية الكتاب الفقهي كما هو الحال في كتاب الحدائق الناصرة ، واخرى تبحث في اثناء بحث المسائل الفقهية .. ولكل من هذه الطرق محاسن ومساوئ .

[١] سواء قلنا عناصر او قواعد فالمعنى واحد .

ولنذكر ــ لأجل ذلك ــ نماذج بدائية من هذه العملية في صيغٍ مختصرة. لكي نصل عن طريق دراسة هذه النماذج والمقارنة بينها إلى فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

افرضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة :

١ . هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟

٢ . هل يجب على الشخص إذا ورِث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟

٣ . هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فإنّه سوف يجيب على السؤال الأوّل ـ مثلاً ـ بالإيجاب ، وأ نّه يحرم الارتماس على الصائم ، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية : قد دلّت رواية يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه‌السلام على حرمة الارتماس على الصائم ، فقد جاء فيها أنّه قال : «لا يرتمس المحرِم في الماء ، ولا الصائم»[١].

والجملة بهذا التركيب تدلّ في العرف العامّ[٢] على 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 على 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[٣] والعرف العامّ[٤] يفهم من هذه الجملة أنّ الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه ، والراوي ثقة ، وخبر الثقة حجّة. والنتيجة هي : أنّ الخمس في تركة الأب غير واجب.

---

[١] وسائل الشيعة ج١٠ ، الباب ٣ (من أبواب ما يمسك عنه الصائم) ، ح١.

[٢] أي ان العرف ــ وانا وانت جزء منه ــ يفهم من (لا يرتمس) النهي ، ويفهم ان النهي اذا صدر من المولى (الله او الرسول او اهل البيت) فانه يعني الحرمة (يقال هكذا : النهي ظاهر في الحرمة ، أي يفهم العرف منه الحرمة) .

[٣] وسائل الشيعة ج ٩ ، الباب ٨ من (أبواب ما يجب فيه الخمس) ، ح ٥.

[٤] العرف اما عام وهو عامة الناس ، واما خاص ، كعرف النحاة او عرف الحوزة او عرف المناطقة ، والعرف العام يشمل جميع الناس بغض النظر عن دينهم ، او أعمالهم ، او شيء اخر ، ومن البديهي اننا عندما نقول: نحن نستعين بالعرف على فهم النصوص الشرعية ، يكون مقصودنا العرف العام الذي يعرف العربية .

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب ؛ بدليل رواية زرارة ، عن الإمام الصادق عليه‌السلام أنّه قال : «القهقهة لا تنقض الوضوء ، وتنقض الصلاة» .[١٥]

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 شتّى من الفقه ، وأنّ الأدلّة التي استند اليها الفقيه مختلفة. فبالنسبة إلى الحكم الأوّل استند إلى رواية يعقوب بن شعيب ، وبالنسبة إلى الحكم الثاني استند إلى رواية عليّ بن مهزيار ، وبالنسبة إلى الحكم الثالث استند إلى 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 إلى 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.[١٦]

وهكذا نستنتج أنّ عمليات الاستنباط تشتمل على عناصر مشتركة[١٧]، كما تشتمل على عناصر خاصّة .[١٨]

ونعني بالعناصر الخاصّة : تلك العناصر التي تتغيّر من مسألةٍ إلى اخرى ، فرواية يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ في عملية استنباط حرمة الارتماس ؛ لأنّها لم تدخل في عمليات الاستنباطالاخرى ، بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصّة اخرى ، كرواية علي بن مهزيار ورواية زرارة.

---

[١] وسائل الشيعة ج ٧ ، الباب ٧ (من أبواب قواطع الصلاة) ، ح١ .

[١] فلو فرضنا بان المسالة الأولى (xyz) ، والمسالة الثانية (xyc) ، والثالثة (xyn) فالمشترك سيكون (y، x) .

[١] كما فرضنا (y، x) .

[١] كما فرضنا (z، c ،n) .

ونعني بالعناصر المشتركة : القواعد العامّة التي تدخل في عمليات استنباط أحكامٍ عديدةٍ في أبوابٍ مختلفة [١٩]

وفي علم الاصول 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 الاصوليّ البحث عن حجّية الظهور وحجّية الخبر ، وهكذا.

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

موضوع علم الاصول .

لكلّ علمٍ ــ عادةً [٢٠] ــ موضوع أساسيّ ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله ، وتستهدف الكشف عمّا يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالاتٍ وقوانين ، فالفيزياءُ ــ مثلاً . 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 الاصول الذي تدور حوله بحوثه؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الاصول استطعنا أن نعرف أنّ علم الاصول يدرس في الحقيقة الأدلّة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليليتها ، وبهذا صحّ القول بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة المشتركة في عملية الاستنباط.

علم الاصول منطق الفقه .

ولا بدّ أنّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثالٍ لعلم الاصول ، فإنّ علم المنطق ــ كما تعلمون ــ 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

---

[١] الامر ظاهر في الوجوب ، و النهي ظاهر في الحرمة ، وخبر الثقة حجة ، كلها عناصر تدخل في اغلب عمليات الاستنباط .

[٢] إشارة الى الخلاف الواقع بين الأصوليين بانه هل يلزم ان يكون لكل علم موضوع او لا ؟ ، قال الشيخ المظفر : " .. لا حاجة الى الالتزام بان العلم لابد له من موضوع .."

يكون الاستدلال صحيحاً ، كيف نستدلّ على أنّ سقراط فانٍ ، وكيف نستدلّ على أنّ نار الموقد الموضوع أمامي محرقة ، وكيف نستدلّ على أنّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وكيف نستدلّ على 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 الاصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية ، غير أنّه يبحث عن نوعٍ خاصٍّ من عملية التفكير ، أي عن عملية التفكير الفقهيِّ في استنباط الأحكام ، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً ، فهو يعلِّمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم ، وكيف نستنبط اعتصام ماء الكرّ ، وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها ، وذلك بوضع المناهج العامّة ، وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يصحّ أن يطلق على علم الاصول اسم منطق علم الفقه ؛ لأنّه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشريِّ بصورةٍ عامّة.

أهمّية علم الاصول في عملية الاستنباط .

ولســـنا بعد ذلك بحاجةٍ إلى التأكيد على أهمّية علم الاصـــول وخطورة دوره في عالم الاستنباط ؛ لأنّه ما دام يقدِّم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ، ويضع لها نظامها العامّ ، فهو عصـب الحياة فيها ، وبدون علم الاصـول يواجه الشـخص في الفقه رُكاماً متناثراً من النصـــوص والأدلّة دون أن يســتطيع اســتخدامها والاســتفادة منها في الاستنباط ، كإنسـانٍ يواجه أدوات النِجارة ويعطى منشـاراً وفأسـاً 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 مســـألـة إلى اخرى ، كمفردات الآيـات والروايـات المتنـاثرة فـإنّهـا الجزء الضـروريّ الآخر فيها ، فلا يكفي مجرّد الاطّلاع على العناصـر المشـتركة التي يمثّلها علم الاصـول ، ومَن يحاول الاسـتنباط على أسـاس الاطّلاع الاصـولي فحسـب نظير من يملك معلوماتٍ نظريّةً عامّةً عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشـــار وما اليهما من أدوات النجارة ، فكما يعجز هذا عن صنع سريرٍ خشبيٍّ ــ مثلاً ــ كذلك يعجز الاصوليّ عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّةٍ العناصر الخاصّة المتغيّرة من مسألة إلى اخرى.

فالعناصـر المشـتركة والعناصـر الخاصّـة قطبان مندمجان في عملية الاسـتنباط ، ولا غنى للعملية عنهما معاً.

الاصول والفقه يمثّلان النظرية والتطبيق .

ونخشى أن نكون قد أوحينا اليكم بتصوّرٍ خاطئً حين أوضحنا أنّ المستنبط يدرس في علم الاصول العناصر المشتركة ويحدّدها ، ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصّة ليكمل بذلك عمليه الاستنباط ، إذ قد يتصوّر البعض أنَّا إذا درسنا في علم الاصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا ــ مثلاً ــ حجّية الخبر وحجّية الظهور وما إليهما من العناصر الاصولية فلا يبقى علينا بعد ذلك أيّ جهدٍ علمي ، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلاّإلى مجرّد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها ؛ لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويستنبط منها الحكم الشرعي ، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشتمل على جهدٍ علمي.

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلى درجةٍ كبيرة ؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحدّدها في علم الاصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميعٍ أعمى للعناصر الخاصّة من كتب الأحاديث والروايات مثلاً ، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامّة على العناصر الخاصّة ، والتطبيق مهمّة فكرية بطبيعتها تحتاج إلى درسٍ وتمحيص ، ولا يغني الجهد العلميّ المبذول اصولياً عن بذل جهدٍ جديدٍ في التطبيق ، فلنفرض ــ مثلاً ــ أنّ المجتهد آمن في علم الاصول بحجّية الظهور العرفيّ فهل يكفيه أن يضع إصبعه على رواية عليّ بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس ـ مثلاً ـ ليضيفها إلى العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجةٍ إلى 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 الاصولية. 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 على حالةٍ مرضيةٍ إلى دقّةٍ وانتباهٍ كاملٍ وتفكيرٍ في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه ؟!

التفاعل بين الفكر الاصوليّ والفكر الفقهي :

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

ولم يكن علم الاصول مستقلاً عن علم الفقه في البداية ، ومن خلال نموٍّ علم الفقه واتّساع افق التفكير الفقهيِّ 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 الاصول ، واتّجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً اصولياً ، فانفصل علم الاصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف ، وأخذ يتّسع ويثرى تدريجاً من خلال نموِّ الفكر الاصوليِّ من ناحية ، وتبعاً لتوسّع البحث الفقهيّ من ناحيةٍ اخرى ؛ لأنّ اتّساع نطاق التطبيق الفقهيّ كان يلفت أنظار الممارِسين إلى مشاكل جديدة ، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة ، وتتَّخذ الحلول صورة العناصر المشتركة في علم الاصول.

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 إلى تحديد قواعد عامّةٍ يعالج بها جوانب الغموض ويملأ بها تلك الفجوات ، وبهذا كانت الحاجة إلى علم الاصول تأريخية ، بمعنى أنّها تشتدّ وتتأكّد كلّما ابتعد الفقيه تأريخياً عن عصر النصّ ، وتراكمت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسِّر الفارق الزمنيّ بين ازدهار علم الاصول في نطاق التفكير الفقهيّ السنّيِّ وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهيِّ الإمامي ، فإنّ التأريخ يشير إلى أنّ علم الاصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّيِّ قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهيّ الامامي ؛ وذلك لأنّ المذهب السنّيّ كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، 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 إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الاصول ، ولهذا نجد أنّ الإمامية بمجرّد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة اليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجهٍ خاصٍّ تفتّحت ذهنيّتهم الاصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة.

وهذا لا يعني ــ طبعاً ــ أنّ بذور التفكير الاصوليّ لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم‌السلام ، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهما‌السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة.

ومن الشواهد التأريخية على ذلك : ما ترويه كتب الحديث من أسئلةٍ ترتبط بجملةٍ من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ، وجّهها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق

وغيره من الأئمة عليهم‌السلام ، وتلقَّوا جواباً منهم ، فإنّ تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الاصوليّ عندهم.
ويعزِّز ذلك : أنّ بعض أصحاب الأئمّة ألَّفوا رسائل في بعض المسائل الاصولية ، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه‌السلام الذي روي أنّه ألَّف رسالةً في الألفاظ .

جوازُ عمليّةِ الاستنباط

ما دام علم الاصول 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 على البداهة بالإيجاب ؛ لأنّ عملية الاستنباط ــ كما تقدم ــ عبارة عن تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. ومن البديهيّ أنّ الإنسان بحكم تبعيّته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العمليّ منها ، ولمَّا لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجةٍ تُغني عن إقامة الدليل فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العمليّ تحديداً استدلالياً.
ولكن لسوء الحظّ اتّفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغةً اخرى 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 ــ وهي كلمة مرّت بمصطلحاتٍ عديدةٍ في تأريخها ــ أدّت إلى إبقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث ، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي ، وأدّى ذلك إلى شجب علم الاصول كلّه ؛ لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد ، فإذا الغيَ الاجتهاد لم تَعدْ حاجة إلى علم الاصول.

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 اثيرت ضدّها لم يكن إلاّنتيجة فهمٍ غير دقيقٍ للاصطلاح العلمي ، وغفلةٍ عن التطوّرات التي مرّت بها كلمة «الاجتهاد» في تأريخ العلم.

(التطور في معنى الاجتهاد)

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

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

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

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السنّي ، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة. ولقي في نفس الوقت معارضةً شديدةً من أئمة أهل البيت عليهم‌السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

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

أهل البيت عليهم‌السلام تذمّ الاجتهاد ، 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 على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس».

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

وصنّف في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق ابن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد ، كما نصّ على ذلك كلّه النجاشيّ صاحب الرجال في ترجمة كلّ واحدٍ من هؤلاء .

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة ، ونذكر له ـ على سبيل المثال ـ تعقيبه على قصّة موسى والخضر ، إذ كتب يقول : «إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به ، فإذا لم يجزْ لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان مَن دونهم مِن الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك ... ، فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحلّه فكيف تصلح الامّة

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

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

ونجد المصطلح نفسه لدى السيّد المرتضى 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» .

وكتب في كتابه الفقهيّ «الانتصار» ـ مُعرِّضاً بابن الجنيد ـ قائلاً : إنّما عوَّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضربٍ من الرأي والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر .

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

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

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيّنتين

من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لإحدى البيّنتين على الاخرى ، ثمّ يعقِّب ذلك قائلاً : «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا».

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التأريخيّ المتتابع على أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهيّ المتقدّم إلى أوائل القرن السابع ، وعلى 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 المتوفّى سنة (٦٧٦ هـ) ، 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 على اعتباراتٍ نظريةٍ ليست مستفادةً من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

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

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

ويلاحظ على هذا النصّ بوضوحٍ : أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت لا تزال في الذهنيّة الإماميّة مثقلةً بتَبِعة المصطلح الأوّل ، ولهذا يلمح النصّ إلى أنّ هناك من 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 ومصـادره ، فلم يعدْ مصـدراً من مصـادر الاسـتنباط ، بل هو عملية اسـتنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهريّ للغاية ، إذ كان على الفقيه ــ على أسـاس المصـطلح الأوّل للاجتهاد ــ أن يستنبط من تفكيره الشخصيّ وذوقه الخاصّ في حالة عدم توفّر النصّ ، فإذا قيل له : ما هو دليلك ومصـدر حكمك هذا؟ اسـتدلّ بالاجتهاد ، وقال : الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاصّ.

وأمّا المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرّر أيّ حكمٍ من الأحكام بالاجتهاد ؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصـــدراً للحكم ، بل هو عملية اســتنباط الأحكام من مصـــادرها ، فإذا قال الفقيه : «هذا اجتهادي» كان معناه أنّ هذا هو ما اســتنبطه من المصـادر والأدلّة ، فمن حقّنا أن نسـأله ونطلب منه أن يُدِلَّنا على تلك المصـادر والأدلّة التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة «الاجتهاد» بتطوّرٍ أيضـاً ، فقد حدّده المحقّق الحلّيّ في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص ، فكلّ عملية استنباطٍ لا تســتند إلى ظواهر النصــوص تســمّى اجتهاداً دون ما يســتند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد أنّ اســتنباط الحكم من ظاهر النصّ ليس فيه كثير جهدٍ أو عناءٍ علميٍّ ليسمّى اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك ؛ فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النصّ أيضـاً ؛ لأنّ الاصـوليّين بعد هذا لاحظوا بحقٍّ أنّ عملية اسـتنباط الحكم من ظاهر النصّ تســتبطن كثيراً من الجهد العلميّ في ســبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجّية الظهور العرفي.

ولم يقف توسّــع الاجتهاد كمصــطلحٍ عند هذا الحدّ ، بل شــمل في تطوّرٍ حديثٍ عملية الاستنباط بكلّ ألوانها ، فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليةٍ يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشــريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشــرعي ، أو على تعيين الموقف العمليّ مباشرة.

وهكذا أصــبح الاجتهاد يرادف عملية الاســتنباط ، وبالتالي أصــبح علم الاصــول العلم الضروريّ للاجتهاد ؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

(المعارضين للاجتهاد)

وعلى هذا الضــوء يمكننا أن نفسِّــر موقف جماعةٍ من علمائنا الأخيار ممّن عارضــوا كلمة «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم‌السلام

حملةً شـــديدةً عليه ، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني ، وما دمنا قد ميّزنا بين معنيَي الاجتهاد فنســتطيع أن نعيد إلى المســألة بداهتها ، ونتبيَّن بوضــوحٍ جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاســتنباط ، وتترتّب على ذلك ضــرورة الاحتفاظ بعلم الاصــول لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

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

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان. والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة[١] مبرزة للحكم وكاشفة عنه ، وليست هي الحكم الشرعيّ نفسه.[٢]

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعيّ بالصيغة المشهورة بين قدماء الاصوليّين ، إذ يعرّفونه بأ نّه (الخطاب الشرعيّ المتعلّق بأفعال المكلَّفين) [٣] فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم ، والحكم هو مدلول الخطاب.[٤]

أضف إلى ذلك : أنّ الحكم الشرعيّ لا يتعلّق بأفعال المكلَّفين دائماً ، بل قد يتعلّق بذواتهم ، أو بأشياء اخرى 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» ــ كذلك يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بذواتهم ، أو بأشياء اخرى تدخل في حياتهم ، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظِّم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجةً للرجل في ظلّ شروطٍ معيّنة [٥]أو تنظِّم علاقة الملكية

وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظلّ شروطٍ معيّنة[٦] فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقةً بأفعال المكلّفين ، بل الزوجية حكم شرعيّ متعلّق بذواتهم ، والملكية حكم شرعيّ متعلّق

---

[٢] يقصد المصنف ان نص الاية والروية ليست حكما شرعيا ، بل الحكم الشرعي يستنبط ويفهم ويقتنص منهما .

[٣] هذا رد على من عرف الحكم بانه " الخطاب المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير " انظر المحصول للفخر الرازي ص٨٩ ج١.

[٤] قال الشهيد الأول في القواعد والفوائد : " الحكم : خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وزاد بعضهم او الوضع والوضع هو الحكم على الشيء بكونه سببا او شرطا او مانعا " انظر موسوعة الشهيد الأول ج١٥ قاعدة ٨ ص ١٠.

[٥] والخلاصة انه عندنا شيئان: احدهما الخطاب، والأخر الحكم الشرعي ، وهذا الأخير مستمد ومستخلص ومستنبط من الأول .

[٦] هذا مثال حول الحكم المتعلق بالذوات .

[٧] هذا مثال حول الحكم المتعلق باشياء تدخل في حياة المكلفين .

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 اخرى داخلةٍ في حياته.[٢٧]

تقسيم الحكم إلى تكليفيٍّ ووضعي[٢٨]

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى 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 على بعض الأقارب ، وإباحة إحياء الأرض ، ووجوب العدل على 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 ــ مثلاً ــ تُلزَم بسلوكٍ معيّنٍ تجاه زوجها ، ويسمّى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعية.

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق ، إذ لايوجد حكم وضعيّ إلاّويوجد إلى جانبه حكم تكليفي. فالزوجية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفية ، وهي : وجوب إنفاق الزوج على زوجته ، ووجوب التمكين على الزوجة. والملكية حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفيّة ، من قبيل حرمة تصرّف غير المالك في المال إلاّبإذنه ، وهكذا.

---

[٢] والخلاصة هي ان المؤلف كان يحاول وضع تعريف جامع للاحكام الوضعية ، والتكليفية ، حتى لا يرد عليه اشكال من الإشكاليات التي ترد على التعاريف السابقة .

[٢] الاحكام تنقسم الى : تكليفية ، ووضعية .

اما التكليفية فهي الخمسة اقصد : الوجوب ، والحرمة ، والاستحباب ، والكراهة ، والاباحة ، وماخلا هذه الخمسة فهو من الاحكام الوضعية .

أقسام الحكم التكليفي[٢]؟

ينقسم الحكم التكليفيّ ـ وهو الحكم المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لها مباشرةً ـ إلى خمسة أقسام ، وهي كمايلي :

١ ــ الوجوب : وهو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام ، نحو وجوب الصلاة ، ووجوب إعانة المعوزّين على وليّ الأمر.

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

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

---

[٢] المصنف (رضوان الله تعالى علية) تكلم عن الاحكام التكليفية ، وارجا الكلام عن الوضعية الى دراسات اعمق مجاراة للمنهج التعليمي الحديث الذي يأخذ بعين الاعتبار التدرج في طرح المعلومات من حيث الكمية ، ومن حيث الكيفية ، وهذه ميزة تحسب له اذ ان مثل هذا الامر يجعل الكتاب صالحا لان يكون منهجا دراسيا .

بحوث عِلم الاصول

النوع الأوّل : الأدلّة المحرزة.
النوع الثاني : الاصول العمليّة.
تعارض 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 على دليلٍ[٣٠] يكشف عن نوع الحكم الشرعيّ[٣١] للإقامة كان عليه أن يحدِّد موقفه العمليّ واستنباطه على أساسه ، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على 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 تسمّى بالاصول العملية ، ومثالها : أصالة البراءة ، وهي القاعدة القائلة : «إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريمٍ مجهولٍ لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان ، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به» ، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العمليّ بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل : أنّ الأصل لا يحرز الواقع ، وإنّما يحدّد الوظيفة العملية تجاهه[٣٢] وهو نحوٌ من الاستنباط ، ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين :

---

[٣] مظان ومصادر ومنابع الأدلة هي : القران ، والسنة ، والعقل ، والاجماع على كلام في بعضها ، خذ مثلا الاجماع ترى هل هو دليل براسه او كاشف عن السنة ؟ ذهب علماء السنة الى انه دليل براسه ، واما علماؤنا فقد ذهبوا الى انه كاشف عن السنة ، وعلى هذا فان مصادر التشريع عندنا ستكون ثلاثة : القران ، والسنة ، والعقل .

[٣] يقصد بنوع الحكم الشرعي، الوجوب ، او الحرمة ، او ..الخ .

[٣] الدليل يقول : الحكم الشرعي لهذا العمل هو الحرمة مثلا ، واما الأصل فيقول : الوظيفة هي ان تحتاط فلا تفعل هذا الفعل ، وما كون الفعل حراما ، او واجبا ، فلا ادري .

أحدهما : الاستنباط القائم على أساس الدليل ، كالاستنباط المستمدّ من نصٍّ دالٍّ على الحكم الشرعي.[٣٣]

والآخر : الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي ، كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة .[٣٤]

ولمّا كان علم الاصول هو : العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزوّد كِلا النوعين بعناصره المشتركة ، وعلى هذا الأساس ننوّع البحوث الاصولية إلى 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 اصولٍ 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 على أساس الدليل ، وما كان قائماً على أساس الأصل العملي.[٣٥]

---

[٣] كاستنباط حكم الوجوب او الحرمة من اية او رواية .

[٣] اذا سالنا الفقه مثلا عن حكم التدخين فانه سيبحث في الأدلة (القران والسنة ..) فان وجد دليلا افتى بحسب مؤداه، وان لم يجد ذهب الى الأصول العميلة ، ليحدد على طبقها وظيفة المكلف وتحديد الوظيف ، استنباط من الأصول العملية (كالاستنباط من اصل البراءة) .

[٣] تامل معي في التالي : اذا واجهتنا مسالة نريد ان نعرف راي الشارع فيها : ترى هل من المنطقي ان نسال الشارع هذا السؤال :

هل تقبل أيها الشارع ان ناخذ رايك منك مباشرة ؟

وهل من المنطقي ان نسال الشارع ، هل تقبل أيها الشارع ان ناخذ رايك في المسالة من شخص ينقل عنك ؟

وهل من المنطقي ان نسال الشارع هذا السؤال : اذا لم نستطع الوصول الى رايك _بسؤالك مباشرة او بسؤال غيرك الذي ينقل عنك _ هل لنا ان نترك الاحتياط، ونقدم على ارتكاب تلك المسالة او ذلك العمل؟

اما السؤال الأول فمن الواضح بانه لا معنى له ، ولو تاملنا في سبب كونه بلا معنى لوجدنا : بانه بعد سؤال صاحب الشأن (الشارع) عن رايه سيحصل لنا علم براية _فلا معنى لان نسالة هل ناخذ برايك منك او لا ؟ _ والعلم حجة بذاته .

وهذا العنصر هو حجّية القطع. ونريد بالقطع[٣]انكشاف قضيةٍ من القضايا بدرجةٍ لا يشوبها شكّ. ومعنى حجّية القطع يتلخّص في أمرين :

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

والآخر : أنّ العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجةً لتركه العمل بقطعه فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه ، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر ، فشربه ، وكان خمراً في الواقع فإنّ من حقِّ المولى أن يعاقبه على مخالفته ؛ لأنّ العبد كان على علمٍ بحرمة الخمر وشربه فلا يُعذَر في ذلك ، وهذا هو الجانب الثاني من حجّية القطع ، ويسمّى بجانب المنجّزية.

وبديهيّ أنّ حجّية القطع بهذا المعنى 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 على أساس الدليل ، أو على أساس الأصل العملي ، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثرٍ لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع ، إذ لو لم يكن القطع حجّةً ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ، ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط

واما السؤال الثاني ، والثالث فهما منطقيان جدا ، لانه يمكن للشارع ان يجيب بالنفي ، ويقول : لا ارضى بذلك لان الناقل عني قد يشتبه ، اوينسى وفي هذه الحالة لا يصلكم مرادي ، وترك الاحتياط قد يوقعكم في مخالفتي.

وعلى هذا لابد من احراز موافقه الشارع بالقطع واليقين حتى نتمكن من الاستفاده من النقل (اقصد خبر الثقة) ، ومن الطريق الاخر (الأصول العملية).

[٣] القطع والعلم بمعنى واحد .

لغواً ؛ لأنّ علمه ليس حجّة[٣٧]ففي كلّ عملية استنباطٍ لا بدّ إذن أن يدخل عنصر حجّية القطع ؛ لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجةٍ إيجابية[٣٨]

وبهذا أصبحت حجّية القطع أعمّ العناصر الاصولية المشتركة وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعيّ فحسب ، بل هي في الواقع شرط اساسيّ في دراسة الاصوليّ للعناصر المشتركة نفسها أيضاً ، فنحن حينما ندرس ــ مثلاً ــ مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفيّ إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة[٣٩]فإذا لم يكن العلم والقطع حجّةً فأيّ جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي؟!

فالفقيه والاصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية (تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة) أو الاصولية (العنصر المشترك) ، فبدون الاعتراف المسبق بحجّية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته:[٤]

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

---

[٣] يقصد ان الفقيه عندما يستنبط الحكم بحسب القواعد ، او قل: عندما يطبق القواعد الأصولية ويخرج بنتيجة قطعية ، فهل له ان يعمل بالحكم المستنبط والنتيجة المستخرجة او لا ؟ الجواب : نعم ، له ذلك .

ولكن نسال ماسبب جواز العمل بالنتيجة ؟

السبب هو ان القطع (العلم) حجة ، ثم اذا كان ليس له ان يعمل بالنتيجة ، فانه ستكون عملية تطبيق القواعد التي مارسها بلا فائدة عملية .

[٣] يقصد حتى تكون النتيجة حجة يعمل بها .

[٣] والحاصل اننا لا بد وان نعلم ونقطع بان المشرع يرضى بان نطبق القواعد الأصولية ، ورضى المولى لابد من يكون قطعيا ، والقطع لابد وان تكون حجيته ذاتيه منعا للتسلسل.

[٤] يقصد ان الاصولي لابد وان يقطع بان القواعد الأصولية مما يرضى المشرع بتطبيقها ، و الفقيه لابد له من ان يقطع بان نتيجة التطبيق لتلك القواعد المقطوعة صحيحة ، وبما ان القطع حجة بذاته فليس لنا ان نسال هل المولى يقبل بذلك او لا ؟

ضـمن نطاق حقّ الطاعة ، وأصـبح من حقّ المولى على الإنسـان 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 اخرى يحكم العقل أيضـاً بأنّ الإنسـان القاطع بعدم الإلزام من حقّه أن يتصـرّف كما يحلو لَه ، وإذا كان الإلزام ثابتاً في الواقع والحالة هذه فليس من حقّ المولى على الإنسـان أن يمتثله ، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على 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 حتّى للمولى أن يجرِّد القطع من حجّيته ويقول : إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لسـت معذوراً ، أو يقول : إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله ، فإنّ كلّ هذا مسـتحيل بحكم العقل ؛ لأنّ القطع لا تنفكّ عنه المعذّرية والمنجّزية بحالٍ من الأحوال ، وهذا معنى القاعدة الاصولية القائلة باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وقد تقول : هذا المبدأ الاصوليّ يعني أنّ العبد إذا تورّط في عقيدةٍ خاطئةٍ فقطع ـ مثلاً ـ بأنّ شرب الخمر حلال فليس للمولى أن ينبّهه على الخطأ.

والجواب : أنّ المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً ؛ لأنّ ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصـواب ، والمبدأ الاصـوليّ الآنف الذكر إنّما يقرِّر اسـتحالة صـدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً ، فالقاطع بحلّية شـرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه ، ولكن من المسـتحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلّية قائماً.

النوع الأوّل

الأدلّة المحرزة

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

مبادئ عامّة

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

ففي الحالة الاولى يكون الدليل قطعياً ، ويستمدّ شرعيته وحجّيته من حجّية القطع ؛ لأنّه يؤدّي إلى القطع بالحكم ، والقطع حجّة بحكم العقل فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعي. ومن نماذجه القانون القائل : «كلّما وجب الشيء وجبت مقدّمته» ، فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدمةً للصلاة.[٤١]

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

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

وإذا لم يحكم الشارع بحجّية الدليل الناقص فلا يكون حجّة ، ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط ؛ لأنّه ناقص يحتمل فيه الخطأ.[٤٢]

---

[٤] تسمى هذه الكلية وامثالها بالملازمات العقلية .

[٤] عندنا ادلة قطعية كالخبر المتواتر سندا المقطوع دلالة ، وعندنا ادلة ظنية كالخبر غير المتواتر او غير المقطوع دلالة ، ففي الحالة الأولى لا اشكال ولا شبهه في جواز السير ، والعمل على طبق الدليل لانه علمي قطعي ، حجيته ذاتية ، واما في الحالة الثانية فبما ان الدليل ظني ، فنحن نحتمل بان الشارع لا يرضى بالسير على طبقه والعمل به ، لذا لابد وان نحصل على إجازة يقينية تكشف لنا عن رضاه ،

وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّةً ، أوْ لا ؟ ولا يتوفّر لدينا الدليل الذي يثبت الحجية شــرعاً أو ينفيها. وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدةٍ عامّةٍ يقرّرها الاصوليّون بهذا الصدد ، وهي القاعدة القائلة : «إنّ كلّ دليلٍ ناقصٍ ليس حجّةً ما لم يثبت بالدليل الشــرعيّ العكس» ، وهذا هو معنى ما يقال في علم الاصــول من : أنّ «الأصل في الظن هو عدم الحجّية ، إلاّما خرج بدليلٍ قطعي».[٤٣]

ونســتخلص من ذلك : أنّ الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهيّاً هو الدليل القطعي ، أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجّيته شرعاً بدليلٍ قطعي.[٤٤]

بحيث يستند عملنا بهذا الطريق الظني الى القطع (اما الى اخبار متواترة ، او الى سيرة العقلاء القطعية، او غير ذلك) .

ثم انه يمكن ان نسال : بما ان الطريق الظني يخطيء الواقع ، هل الشارع اجازنا وسمح لنا بالعمل به لانه سد النقص الحاصل فيه والغى احتمال الخلاف _وعدم المطابقة بحيث تمم كشفه الناقص _ او اجازنا لوجود مصلحة في سلوك الطريق الظني ؟ المصنف ذهب الى الاول اي ان الشارع سد النقص وتمم الكشف ، اما الشيخ الانصاري فقد ذهب الى الثاني فذكر ان الشارع اجازنا لوجود مصلحة في سلوك هذا الطريق (والتفصيل في دراسة اعلى).

[٤] القاعدة مستمدة من الأدلة القرانية ، والروائية ، والعقل، اما الأدلة القرانية فهي الايات الناهية عن العمل بالظن كقوله تعالى : (قل ءالله اذن لكم ام على الله تفترون) ، واما الروايات فمنها: قوله (ع) : (ورجل قضى بالحق وهو لايعلم) ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لايعلم .. انظر في ذلك فرائد الأصول للشيخ الانصاري .

[٤] وهنا قد يثار السؤال التالي : اليس هذا مخالفة لايات الكتاب والروايات الشريفة التي تنهى عن العمل بالظن ؟

الجواب : ان عملنا بالدليل الناقص _الذي ثبتت حجيته كالخبر الظني_ ليس عمل بالظن ، وانما عمل بالقطع لان الدليل القطعي هو الذي اخذنا منه جواز العمل ، قال شيخ الطائفة الطوسي في عدة الأصول : " من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به اذا دل دليل على وجوب العمل به اما من الكتاب او السنة او الاجماع فلا يكون قد عمل بغير علم " .

تقسيم البحث .

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

الأوّل : الدليل الشـرعي ، ونعني به كلّ ما يصـدر من الشـارع ممّا له دلالة على الحكم الشرعي ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم ، وعلى السنّة ، وهي : قول المعصوم وفعله وتقريره.[٤٥]

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

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين :

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

والآخر : الدليل الشـرعيّ غير اللفظي ، كفعل المعصـوم وتقريره ، أي سـكوته عن فعل غيره بنحوٍ يدلّ على قبوله.

وفي القسم الأوّل بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف :

أوّلاً : دلالة الدليل الشرعي ، وأ نّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفي.[٤٦]

وثانياً : حجّية تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.[٤٧]

---

[٤] في حياتنا الاعتيادية اذا اردنا ان نعرف راي شخص في مسالة (بل حتى الأطفال اذا أرادوا معرفة اراء ابائهم وامهاتهم) فاننا اما ان نعرفه من خلال كلامه ، او من خلال افعاله ، او من خلال سكوته وعدم تعليقه عن شيء حدث امامه (وهو في حال يستطيع ان يعلق) والمسالة هنا هي المسالة ولا شيء غيرها .

[٤] تسمى هذه العملية بالاستظهار ولهذه العملية طبعا ضوابط واصول وان شاء الله سنشير الى جزء منها في التوضيحات اللاحقة .

[٤] معنى كلامه (رضوان الله تعالة عليه) اننا اذا استظهرنا من الدليل حرمة عمل معين (كما لو قلنا بان الظاهر من قوله تعالى :(لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل) حرمة بيع الابوال (لانه ليس فيها منفعة محلله فتكون مصداقا لاكل المال بالباطل) ، يأتي سؤال اخر ، ترى هل يجوز ان نعمل بهذا الظهور؟ ومنشا هذا السؤال ان نتيجة عملية الاستظهار _ وهي ترجيح معنى على اخر _ ظنية وبما انها كذلك فنحن لا نعلم هل يقبل بها الشارع او لا ؟ لذا لابد لنا من البحث عن رضاه ، والبحث عن رضاه يسمى في علم الأصول ب" حجية الظهور" العرفي .

وثالثاً : صدور الدليل من الشارع حقّاً[٤٨]

ومن هنا كان البحث في القسم الأوّل موزَّعاً إلى ثلاثة أبحاثٍ وفقاً لهذا التفصيل : فالبحث الأوّل في تحديد الدلالة[٤٩]؛ والبحث الثاني في إثبات حجّية ما لَه من دلالةٍ وظهور[٥٠]؛ والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع[٥١].

---

[٤] ترتبط بهذا العنوان عدة مباحث مهمه لها دور كبير في عملية الاستنباط مثل: بحث حجية خبر الواحد ، والشهرة الروائية ، والبحث الرجالي ، والدرائي اللذان يتفرعان من بحث حجية خبر الواحد ، وكل علم او بحث يبحث في حيثية من الحيثيات ..انظر كتابنا (مسائل من علم الرجال) ، وكتابنا الاخر (علم الدراية).

[٤] وهي عملية الاستظهار .

[٥] وهو بحث حجية الظهور العرفي .

[٥] وهو بحث حجية خبر الواحد .

الدليل الشرعي

أ. الدليل الشرعي اللفظي.

الدلالة.

حجّية الظهور.

إثبات الصدور.

ب. الدليلى الشرعي غير اللفظي.

أ. الدليل الشرعي اللفظي

الدلالة

تمهيد :

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[٥] 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 إلى تصوّر المعنى ، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة» ، فحين نقول : «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاص» نريد بذلك أنّ تصوّر كلمة «الماء» يؤدّي إلى تصوّر ذلك السائل الخاصّ ، ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً».

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى تشابه إلى درجةٍ مّا العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة ، أو بين

---

[٥] وضع اللفظ لغة : جعل اللفظ بإزاء المعنى ، واصطلاحا : اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به ارتباطا ناشئا من : وضع واضع ، او من كثرة استعماله في المعنى .

طلوع الشـــمس والضـــوء ، فكما أنّ النار تؤدّي إلى الحرارة وطلوع الشـــمس يؤدّي إلى الضوء كذلك تصوّر اللفظ يؤدّي إلى تصوّر المعنى ، ولأجل هذا يمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنى ، كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء ، غير أنّ علاقة السـببية بين تصـوّر اللفظ وتصـوّر المعنى مجالها الذهن ؛ لأنّ تصـوّر اللفظ والمعنى إنّما يوجد في الذهن ، وعلاقة الســببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

((ماهو سبب نشوء علاقة السببية بين اللفظ والمعنى ؟))

والســؤال الأســاســيّ بشــأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكوّنها ، فكيف تكوّنت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصــبح تصــوّر اللفظ ســبباً لتصــور المعنى ، مع أنّ اللفظ والمعنى شيئان مختلفان كلّ الاختلاف؟

ويذكر في علم الاصول عادةً اتّجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي.

((اولا : علاقة السببية نشات من ذات اللفظ (العلاقة العقلية).))

يقوم الاتّجاه الأوّل على أســاس الاعتقاد بأنّ علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته ، كما نبعت علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها ، فلفظ «الماء» . مثلاً ــ له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاصّ الذي نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكّد هذا الاتّجاه أنّ دلالة اللفظ على المعنى ذاتية ، وليست مكتسبةً من أيّ سببٍ خارجي.

ويعجز هذا الاتّجاه عن تفســير الموقف تفســيراً شــاملاً ؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتيةً وغير نابعةٍ من أيّ ســببٍ خارجيّ ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشـريّ إلى تصـوّر معناه فلماذا يعجز غير العربيّ عن الانتقال إلى تصـوّر معنى كلمة «الماء» عند تصــوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصوّرها؟ إنّ هذا دليل

على أنّ العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصـوّر اللفظ وتصـوّر المعنى ليسـت نابعةً من طبيعة اللفظ ، بل من سببٍ آخر يتطلّب الحصول عليه إلى تعلّم اللغة ، فالدلالة إذن ليست ذاتية.[٥٣]

(ثانيا : علاقة السببية نشات من الوضع.)

وأمّا الاتّجاه الآخر فينكر بحقٍّ الدلالة الذاتية [٥٤]ويفترض أنّ العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشـأت في كلّ لغةٍ على يد الشـخص الأوّل ، أو الأشـخاص الأوائل الذين اسـتحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها ، فإنّ هؤلاء خصّـصـوا ألفاظاً معيّنةً لمعانٍ خاصّـة ، فاكتسبت الالفاظ نتيجةً لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعاني ، وأصبح كلّ لفظٍ يدلّ على معناه الخاصّ ، وذلك التخصيص الذي مارسه اولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسـمّى ب «الوضـع» ، ويسـمّى المُمارِس له «واضـعاً» ، واللفظ «موضـوعاً» ، والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أنّ هذا الاتّجاه وإن كان على حقٍّ في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنّه لم يتقدّم إلاّخطوةً قصيرةً في حلّ المشكلة الأساسية التي لا تزال قائمةً حتّى 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 والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية ، ولا أيّ ارتباطٍ مسبق ، فكيف استطاع مؤسِّس اللغة أن يوجِد علاقة السببية

---

[٥] قلنا بان علاقة اللفظ بالمعنى هي علاقة العلة بالمعلول ، والسبب بالمسبب فان تصور اللفظ علة وتصور المعنى معلول ، ثم انه توجد عدة اقوال ونظريات تبين سبب احتاج المعلول الى علة ؟

منها : نظرية الوجود فكل موجود يحتاج الى علة ، فالموجود لانه موجود محناج الى علة ، والمعدوم هو المستغني عنها .

ومنها : نظرية الحدوث : فكل حادث محتاج الى علة .

ومنها : الإمكان الذاتي : وتعني ان كل ممكن الوجود بالذات يحتاج الى علة ، فالمناط هو الإمكان الذاتي ، والسببية بين اللفظ والمعنى تندرج تحت هذه النظرية.

والمصنف وبقية الاصوليون انكروا تفسير السببية بالذاتية ، وفسروها بالوضع الا انهم اختلفوا في تفسير الوضع ففسره الاصوليون بالاعتبار (واشكل المصنف عليهم بان الاعتبار لايولد علقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى) وفسره المصنف بالاقتران .

[٥] المقصود من العبارة ان أصحاب هذا الاتجاه لهم الحق في انكار كون السببية ذاتية .

بين شـيئين لا علاقة بينهما [5]وهل يكفي مجرّد تخصـيص المؤسِّـس للَّفظ وتعيينه له سبباً لتصوّر المعنى لكي يصبح سبباً لتصوّر المعنى حقيقةً؟

وكلّنا نعلم أنّ المؤسِّـس وأيَّ شـخصٍ آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سـبباً لحرارة الماء ، ولو كرَّر المحاولة مائة مرّةٍ قائلاً : خصَّـصـتُ حمرة الحبر الذي أكتبُ به لكي تكون سبباً لحرارة الماء. فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ سبباً لتصوّر المعنى بمجرّد تخصيصه لذلك دون أيّ علاقةٍ سابقةٍ بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشـكلة كما كنّا نواجهها ، فليس يكفي لحلّها أن نفسِّـر علاقة اللفظ بالمعنى على أسـاس عمليةٍ يقوم بها مؤسِّـس اللغة ، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العملية ؛ لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.

والصـحيح في حلّ المشـكلة : أنّ علاقة السـببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانونٍ عامٍّ من قوانين الذهن البشري.

والقانون العام هو : أنّ كلّ شـيئين إذا اقترن تصـوّر أحدهما مع تصـوّر الآخر في ذهن الإنسـان مراراً عديدةً ولو على سـبيل الصـدفة قامت بينهما علاقة ، وأصـبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية : أن نعيش مع صـديقين لا يفترقان في مختلف شـؤون حياتهما نجدهما دائماً معاً ، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصـديقين منفرداً ، أو سـمعنا باسـمه أسـرع ذهننا إلى تصـوّر الصـديق الآخر ؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً كثيرةً أوجدت علاقةً في تصوّرنا ، وهذه العلاقة تجعل تصوّرنا لأحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشـيئين بفكرة الآخر مرّةً واحدةً لكي تقوم بينهما علاقة ، وذلك إذا اقترنت الفكرتان في ظرفٍ مؤثّر ، ومثاله : إذا سـافر شـخص إلى بلدٍ ومُنِيَ هناك بالملاريا الشديدة ، ثمّ شُفِي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر إلى ذلك البلد علاقة بينهما ، فمتى تصـوّر ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصـوّر الملاريا. وإذا درسـنا على هذا الأسـاس علاقة السببية بين اللفظ والمعنى زالت المشكلة ، إذ نسـتطيع أن نفسِّـر هذه العلاقة بوصـفها نتيجةً لاقتران تصـوّر المعنى بتصـوّر اللفظ بصـورةٍ

---

[5] البرودة تصدر من الثلج ، ولا تصدر من النار لوجود علاقة وسنخية بينهما ، اما بين اللفظ والمعنى فلا توجد سنخية ، اذن فكيف نشات العلاقة بينهما ؟

ثم لكي تكتشف المشكلة التي يحاول المصنف حلها جرب بنفسك وخصص اللون الأصفر للحرارة ، وقل الف مرة : خصصت الأصفر للحرارة ، فهل سيفرز اللون الأصفر حرارة ؟

متكرّرة أو في ظرفٍ مؤثّر ، الأمر الذي أدّى إلى قيام علاقةٍ بينهما ، كما وقع في الحالات المشار إليها[٥٦]

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

والجواب على 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 إلى فكرة الألم.

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

وأحسن نموذجٍ لذلك : الأعلام الشخصية ، فأنتَ حين تريد أن تسمّي ابنك «عليّاً» تقرن اسم عليٍّ بالوليد الجديد لكي تُنشِئ بينهما علاقةً لغوية ويصبح اسم «عليٍّ» دالاً على وليدك ، ويسمّى عملك هذا «وضعاً» ، فالوضع هو : عملية تقرن بها لفظاً بمعنىً نتيجتها أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصوّر اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبّه الوضع على هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك : هو (جابر) ، فتريد أن تركّز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى

---

[٥] خلاصة المبحث الى هنا : ان تصور اللفظ سبب وعلة لتصور المعنى وهذا امر واضح ، ولأنه لابد من ان تكون بين العلة والمعلول علاقة وسنخية ، واجهنا مشكلة في تفسير السببية والعلية بين اللفظ والمعنى اذ انه لا توجد بينهما سنخية (بل هما مختلفان) ، وقد طرح في المقام حلان لمعالجة المشكلة :

الحل الاول : السببية ذاتية بين اللفظ والمعنى تنشا من ذات اللفظ .

الحل الثاني : السببية والعلية تنشا من الوضع (التخصيص) الذي هو اعتبار .

والحل الثاني هو الصحيح من جهة انكاره للذاتية ،ولكن لايصلح لان يكون تفسيرا تنشا منه السببية ، لأننا اذا وضعنا الحمرة للحرارة فانها _أي الحمرة _لن تعطي الحرارة ابدا لان الاعتبار لا يولد حقيقة لعدم وجود سنخية ، اذن فالوضع لابد وان نفسره تفسيرا اخر .

وهذا التفسير _هو قول المصنف بان ((كلّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدةً ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة ، وأصبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر)) _ يسمى بالاقتران .

أردت ، فتحاول أن تقرن بينه وبين شيءٍ قريبٍ من ذهنك ، فتقول مثلاً : أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً اسم مؤلّفه 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 على استذكار اسم الطبيب متى تصوّرت ذلك الكتاب.[٥٧]

وهذه الطريقة في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتّخاذ الوضع كوسيلةٍ لإيجاد العلاقة اللغوية.

وعلى هذا الأساس[٥٨] نعرف أنّ من نتائج الوضع : انسباق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحقّقها الوضع.[٥٩] ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر ؛[٦٠] وجعله علامةً على أنّ المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له ؛ لأنّ المعلول يكشف عن العلّة كشفاً إنّياً[٦١] ولهذا عُدَّ التبادر من علامات الحقيقة.[٦٢]

---

[٥] ذكر المصنف في كتاب اقتصادنا نظرية لاحد العلماء الروس مشابهة لنظرية الاقتران ، قال (اعلى الله مقامه) : " ولكي نكون اكثر وضوحا يجب إعطاء فكرة مبسطة عن اراء (بافلوف) وطريقته في تفسير الفكر تفسيرا فسيولوجيا فان هذا العالم الشهير استطاع ان يدلل بالتجربة على ان شيئا معينا اذا ارتبط بمنبه طبيعي اكتسب نفس فعاليته واخذ يقوم بدوره ويحدث نفس الاستجابة التي يحدثها المنبه الطبيعي فتقديم الطعام الى الكلب مثلا منبه طبيعي يحدث فيه استجابة معينة اذ يسيل لعابه اول مايرى الاناء الذي يحتوي على الطعام وقد لاحظ ذلك (بافلوف) فاخذ يدق جرسا عند تقديم الطعام للكلب وكرر هذا عدة مرات ثم اخذ يدق الجرس من دون تقديم الطعام فوجد ان لعاب الكلب يسيل واستنتج من هذه التجربة ان دق الجرس اصبح يحدث نفس الاستجابة التي كان المنبه الطبيعي (تقديم الطعام) يحدثها .. كذلك توجد أشياء كثيرة اقترنت بتلك المنبهات الطبيعية للإنسان فاصبحت منبهات شرطية له ومن تلك المنبهات الشرطية : كل أدوات اللغة فلفظة الماء مثلا تطلق نفس الاستجابة التي يطلقها الإحساس بالماء

[٥] أي على أساس تفسير الوضع بالاقتران

[٥] الوضع علة لحصول التبادر ، يعني لولا الوضع لما كان هناك تبادر .

[٦] سياتي الكلام عن تشخيص المعنى الموضوع له عند الشك .

[٦] أي ان المعلول يكون سببا لعلمنا بوجود العلة ، فالتبادر (المعلول) سبب وعلة لعلمنا بالوضع (العلة) .

[٦] التبادر هو انسباق المعنى الى الذهن ، فهناك عدة معاني محتملة ل اللفظ وأول هذه المعاني انسباقا الى الذهن هو المعنى الحقيقي.

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنىً يصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى ، ويأتي عندئذٍ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما ، فإذا كنت تريد أن تعبّر عن ذلك لشخصٍ آخر وتجعله يتصوّره في ذهنه فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصوّر المعنى ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقة السببية بينهما[٦٣] ويسمّى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً». فاستعمال اللفظ في معناه يعني : إيجاد الشخص لفظاً لكي يعدَّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه ، ويسمّى اللفظ «مستعمَلاً» ، والمعنى «مستعمَلاً فيه» ، وإرادة المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادة استعمالية».

ويحتاج كلّ استعمالٍ إلى تصوّر المستعمل للّفظ وللمعنى ، غير أنّ تصوّره لِلّفظ يكون عادةً على نحو اللحاظ الآليّ المرآتي ، وتصوّره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي ، فهما كالمرآة والصورة ، فكما تلحظ المرآة وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلى الصورة كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة بما هو مرآة للمعنى وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلى المعنى.

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

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

وعلى هذا الأساس ذهب جماعة كصاحب الكفاية رحمه‌الله إلى استحالة استعمال اللفظ في معنيين[٦٤] وذلك لأنّ هذا يتطلّب إفناء اللفظ في هذا المعنى وفي ذاك ، ولا يعقل إفناء الشيء الواحد مرّتين في عرضٍ واحد.[٦٥]

---

[٦] علاقة السببية بحسب التفسير الذي ذكره السيد المصنف ، اي علاقة السببية التي تنشا من الوضع الذي هو اقتران .

[٦] ذكروا بان عمدة الاقوال في المسالة ثلاثة :

أولا : استعمال اللفظ في معنيين جائز مطلقا وهذا قول صاحب المعالم.

ثانيا : استعمال اللفظ في معنيين غير جائز لغة وهذا قول صاحب القوانين .

الثالث : استعمال اللفظ في معنيين ممتنع عقلا وهذا اللخير هو مختار صاحب الكفاية .

[٦] قال في كفاية الأصول : " الثاني عشر ، انه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال بان يراد منه كل واحد كما اذا لم يستعمل الا فيه على اقوال :

فإن قلت : بإمكاني أن اوحِّد بين المعنيين بأن اكوِّن منهما مركّباً مشـــتملاً عليهما معاً ، وافني اللفظ لحاظاً في ذلك المركّب.[٦٦]
كان الجواب : أنّ هذا ممكن ، ولكنّه استعمال لِلَّفظ في معنىً واحد ، لا في معنيين.

الحقيقة والمجاز[٦٧]

ويقسَّم الاستعمال : إلى حقيقيٍ ومجازي ، فالاستعمال الحقيقيّ هو : استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع ، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقي».
والاســتعمال المجازي هو : اســتعمال اللفظ في معنىً آخر لم يوضع له ، ولكنّه يشابه ببعض الاعتبارات[٦٨] المعنى الذي وضــع اللفظ له ، ومثاله : أن تســتعمل كلمة «البحر» في العالم الغزير علمه ؛ لأنّه يشـــابه البحر من الماء في الغزارة والســـعة ، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازي» ، وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازيّ علاقةً ثانويةً ناتجةً عن علاقته اللغوية الأوّلية بالمعنى الموضـــوع له ؛ لأنّها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي.
والاستعمال الحقيقيّ يؤدّي غرضه ــ وهو انتقال ذهن السامع إلى تصوّر المعنى ــ بدون أيّ شـرط ؛ لأنّ علاقة السـببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضـوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض.
وأمّا الاستعمال المجازيّ فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى ، إذ لا توجد علاقة لغوية وســببية بين لفظ «البحر» و «العالم» ، فيحتاج المســتعمل لكي يحقِّق غرضـــه في

اظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا ." وقد استدل الاخوند لقوله بما حاصله : ان استعمال اللفظ في المعنى يعني ان اللفظ يفنى في المعنى ، وكان اللفظ والمعنى يصـــيران شـــيئا واحدا فاذا فني اللفظ كيف يمكن استعماله في معنى اخر ؟

[٦] اشكال على كلام الاخوند مؤداه : اننا نستطيع ان ندمج معنيين بحيث نجعلهما مركبا ونستعمل اللفظ فيه فيكون الاستعمال مصداقا لاستعمال اللفظ في معنيين ، والجواب : ان هذا الكلام صحيح فنحن نستطيع ان ندمج معنيين الا انه سيكون استعمال ل اللفظ في معنى واحد الذي هو المركب لا في معنيين .

[٦] من الأفضل للطالب ان يراجع هذا المبحث في كتب البلاغة قبل الدخول الى بحثه في الأصول .

[٦] كالشجاعة التي يشترك فيها بعض الناس والأسد والاصالة التي يشترك فيها بعض الناس والفرس ، وقد ورد عندنا في الزيارة : " السلام عليك ياقائد الغر المحجلين " يعني ياقائد الاصلاء الاشراف تشبيها بالفرس الأصيل الذي يكون في جبهته(غرته) بياض وفي نهاية ارجله بياض .

الاستعمال المجازيّ إلى قرينةٍ تشرح مقصوده ، فإذا قال مثلاً : «بحرٌ في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينةً على المعنى المجازي ، ولهذا يقال عادةً : إنّ الاستعمال المجازيّ يحتاج إلى قرينةٍ دون الاستعمال الحقيقي.

ونميّز المعنى الحقيقيّ عن المعنى المجازيّ بالتبادر من حاقّ اللفظ ؛ لأنّ التبادر كذلك يكشف عن الوضع[٦] كما تقدم.

قد ينقلب المجاز حقيقةً :[٧]

وقد لاحظ الاصوليّون بحقٍّ أنّ الاستعمال المجازيّ وإن كان يحتاج إلى قرينةٍ في بداية الأمر ، ولكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ بقرينةٍ وتكرّر ذلك بكثرةٍ قامت بين اللفظ والمعنى المجازيّ علاقة جديدة ، وأصبح اللفظ نتيجةً لذلك موضوعاً لذلك المعنى ، وخرج عن المجاز إلى الحقيقة ، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة ، وتسمّى هذه الحالة بالوضع التعيّني[٧] بينما تسمّى عملية الوضع المتصوّر من الواضع بالوضع التعييني.

وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولةٍ على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية ؛ لأنّنا عرفنا أنّ العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة ، أو في ظرفٍ مؤثّر ، فإذا استعمل اللفظ في معنىً مجازيٍّ مراراً كثيرةً اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنى المجازيّ في ذهن السامع اقتراناً متكرّراً ، وأدّى هذا الاقتران المتكرّر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما.

تصنيف اللغة إلى معانٍ اسميّةٍ وحرفيّة :

تنقسم كلمات اللغة .كما قرأتم في النحو . إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف.

---

[٦] ذكروا ثلاث علامات للتمييز بين المعاني الحقيقية والمجازية : التبادر ، وصحة الحمل ، والاطراد ، وسياتي الحديث عن هذه العلامات في الحلقة الثانية.

[٧] يحسن قبل الدخول في هذا البحث مراجعة كلام الشيخ المظفر في المنطق ، مبحث تقسيمات الالفاظ .. المختص ، المشترك ، المنقول ، المرتجل ، الحقيقة والمجاز .

[٧] وهو مايعرف في المنطق باللفظ المنقول ، قال الشيخ المظفر في المنطق : " وهو اللفظ الذي تعدد معناه وقد وضع للجميع .."

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

وأمّا الحرف فلا يتحصّل له معنىً إلاّإذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية على اختلاف أنحائه ، ففي قولنا : «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربطٍ مخصوصٍ بين مفهومين اسميّين ، وهما : النار والموقد.

والدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران :

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

والآخر : أنّ الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء ، ولا شكَّ في أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل على ربطٍ ومعانٍ مرتبطة ، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه ، وإلاّ أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثرة غير مترابطة ، وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط ، وإلاّ لَما فهمنا معناه إلاّضمن الكلام ؛ لأنّ الربط لا يفهم إلاّفي إطار المعاني المترابطة ، فيتعيَّن أن يكون الدالّ على 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 على معنىً ربطيٍّ نسبيٍّ نعبّر عنه اصولياً بالحرف ، وكلّ ما يدلّ على معنىً استقلاليٍّ نعبّر عنه اصولياً 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 أيّ 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 على مدلول المادة ، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة ، وبذلك نعرف أنّ هيئة الفعل موضوعة لمعنى ، وهذا المعنى ليس معنىً اسمياً استقلالياً ، بدليل أنّه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى والاسم الدالّ على 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 : «تشـــتعل 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 إلى قسمين : الأسماء والحروف.[٧٢]

هيئة الجملة :

عرفنا أنّ الفعل له هيئة تدلّ على معنىً حرفي ـ أي على الربط ـ وكذلك الحال في الجملة أيضـاً ، 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 إلى ذلك ارتباطاً خاصّـاً بين هذين المعنيين الاسـميَّين ، 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 على نوعٍ من الربط ، أي على معنىً حرفي.[٧٣]

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

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

والاخرى : فئة المعاني الحرفية ـــ أي الروابط ـــ وتدخل فيها الحروف ، وهيئات الأفعال ، وهيئات الجمل.

---

[٧] تنقسم الكلمة كما قرانا في النحو الى : اسم ، وفعل ، وحرف .

اما الاسم فله معنى في نفسه ، فاذا نطقت به امام سامع فانه سيخطر في ذهنه معنى الاسم .

واما الحرف فلا معنى له في نفسه ، جرب ذلك عند كلامك مع صديقك وقل : في ، على ، الى ، فانه لن يخطر في ذهنه معنى .

اما الفعل فبما انه مركب من مادة ، وهيئة (صيغة) فانه بمادته كالاسم ، وبصيغته كالحرف ، او قل : هو متكون من جزئين : اسم وحرف ، وعلى هذا فاللغة تنقسم الى : أسماء وحروف .

[٧] اذا تاملت في جملة (السماء صافية) ، فستجد بان ما تفهمه من كلمة السماء شيء ، وما تفهمه من كلمة صافية شيء اخر ، وما تفهمه من جملة السماء صافية شيء ثالث ، وهذا الشيء الثالث (المعنى الثالث) حدث بسبب الربط .

الجملة التامّة والجملة الناقصة[٧]

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

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

وأمّا الجملة التامّة فهي تدلّ على نسبةٍ غير اندماجيةٍ يبقى فيها الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر ، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط ، كالمبتدأ والخبر.

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

ونحن إذا دقّقنا في الجملة الناقصة وفي الحروف من قبيل «من» و «إلى» نجد أنّها جميعاً تدلّ على 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 على نسبٍ اندماجية ، خلافاً لهيئة الجملة التامّة فإنّ مدلولها نسبة غير اندماجية ، سواء كانت جملةً فعليةً أو اسمية.

---

[٧] الجملة في لغتنا العربية لها مكونات أساسية : فالجملة الاسمية تتكون من مبتدا وخبر ، والجملة الفعلية التي فعلها لازم لابد فيها من فعل وفاعل ، واما التي فعلها متعدي فلابد وان تحتوي على مفعول به إضافة الى الفعل والفاعل ، فاذا ذكرت المكونات الأساسية للجملة كانت تامة ، واذا فقدت احد المكونات كانت ناقصة .

المدلول اللغويّ والمدلول التصديقي :

قلنا سابقاً : إنّ دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدّي تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى ، ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى الذي نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغوية ، ونقصد بذلك : أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى ؛ لأنّ الوضع يوجد علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى[٧] وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية ، ومدلولها هو المعنى اللغويّ لِلَّفظ.

ولا تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أيّ مصدر كان ، فجملة «الحقّ منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوي ، سواء سمعناها من متحدِّثٍ واعٍ ، أو من نائمٍ في حالة عدم وعيه ، وحتّى لو سمعناها نتيجةً لاحتكاك حجرين ، فنتصوّر معنى كلمة «الحقّ» ونتصور معنى كلمة «منتصر» ، ونتصوّر النسبة التامّة التي وضعت هيئة الجملة لها ، وتسمّى 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 إلاّمدلولها اللغويّ ذاك ، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصوراتٍ للحقِّ والانتصار والنسبة التامة في ذهننا ، وأمّا حين نسمع الجملة من متحدّثٍ واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصوّر ، بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق ، إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيةٍ في نفس المتكلّم ، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه على وجود إرادةٍ استعماليّةٍ في نفسه ، أي أنّه يريد أن يخطر المعنى 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 ــ أي في جملة «الحقّ منتصر» ــ الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ ، فإنّ المتكلم إنّما يريد منَّا أن نتصوّر معاني الجملة لأجل أن يُخبِرنا عن ثبوتها في الواقع ، ويطلق على الغرض الأساسيّ في نفس المتكلّم اسم «الإرادة الجدّية» ، وتسمّى الدلالة على هذين الأمرين ــ الإرادة الاستعماليّة والإرادة الجدّية ــ «دلالة تصديقيّة» ؛ لأنّها دلالة تكشف عن إرادة المتكلّم وتدعو إلى تصديقنا بها ، لا إلى مجرّد التصوّر الساذج.

---

[٧] الوضع بحسب مافسرة من انه اقتران ، وليس اعتبار ، لان الاعتبار عاجز عن إيجاد السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى .

وهكذا نعرف أنّ الجملة التامّة لها ـــ إضـافةً إلى مدلولها التصـوّريّ اللغويّ. مدلولان تصديقيّان :

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

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

وأحياناً تتجرّد الجملة عن المدلول التصـديقيّ الثاني ، وذلك إذا صـدرت من المتكلّم في حالة الهزل ، لا في حالة الجدِّ ، وإذا لم يكن يسـتهدف منها إلاّمجرّد إيجاد تصـوّراتٍ في ذهن السـامع لمعاني كلماتها ، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جدّية ، بل إرادة استعماليّة فقط.

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

وهكذا نعرف أنّا حين نسـمع جملةً كجملة «الحقّ منتصـر» نتصـوّر المعاني اللغوية للمبتدأ والخبر بسـبب الوضـع الذي أوجد علاقة السـببية بين تصـوّر اللفظ وتصـوّر المعنى ، ونكشـف الإرادة الواعية للمتكلّم بسـبب حال المتكلّم ، وتصـوُّرنا ذلك يمثّل الدلالة التصـوّرية ، واكتشـافنا هذا يمثّل الدلالة التصـديقية ، والمعنى الذي نتصـوّره هو المدلول التصـوّريّ واللغويّ لِلَّفظ ، والإرادة التي نكتشـفها في نفس المتكلّم هي المدلول التصديقيّ والنفسيّ الذي يدلّ عليه حال المتكلّم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة :

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

والآخر : حال المتكلّم ، وهو مصـــدر الدلالة التصـــديقية ، أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسيّ التصديقي ، فإنّ اللفظ إنّما يكشف عن إرادة المتكلِّم إذا صدر في حال يقظةٍ وانتباهٍ وجدّيّة ، فهذه الحالة هي مصـــدر الدلالة التصـــديقية ، ولهذا نجد أنّ اللفظ إذا صـدر من المتكلّم في حالة نومٍ أو ذهولٍ لا توجد له دلالة تصـديقية ومدلول نفسي.[٧٦]

الجملة الخبرية والجملة الإنشائية :

تقسَّـــم الجملة عادةً إلى خبريةٍ وإنشـــائية ، ونحن في حياتنا الاعتيادية نحسُّ بالفرق بينهما ، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول : «بعتُ الكتابَ بدينارٍ» ترى أنّ الجملة تختلف بصـورةٍ أسـاسـيةٍ عنها حين تريد أن تعقد الصـفقة مع المشتري فعلاً ، فتقول له : «بعتُكَ الكتابَ بدينار».

وبالرغم من أنّ الجملة في كلتا الحالتين تدلّ على نســبةٍ تامةٍ بين البيع والبائع . أي بينك وبين البيع ــ يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الاولى عن فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبة في الحالة الثانية ، فالمتكلِّم حين يقول في الحالة الاولى : «بعتُ الكتابَ بدينارٍ» يتصـوّر النســبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شـيئاً ، إلاّأن يخبر عنها إذا أراد ، وأمّا حين يقول في الحالة الثانية : «بعتُكَ الكتابَ بدينارٍ» فهو يتصوّر النسـبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها ، بل يتصوّرها بوصـفها نسـبةً يراد تحقيقها.

ونسـتخلص من ذلك : أنّ الجملة الخبرية موضـوعة للنسـبة التامة منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه ، والجملة الإنشـائية موضـوعة للنسـبة التامة منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء ــ كصاحب الكفاية رحمه‌الله [٧٧] ــ إلى أنّ النسـبة التي تدلّ عليها «بعتُ» في حال الإخبار و «بعتُ» في حال الإنشـــاء واحدة ، ولا يوجد أيّ فرقٍ في

---

[٧] **انظر الى جملة ، (اذهب الى المدرسة) هذه الجملة مرة تصدر من والدك وهو نائم او هازل ، وأخرى تصدر منه هو في حال اليقضة والجدية ، ففي الحالة الأولى لا ترتب اثرا ، وفي الحالة الثانية ترتب الأثر فتذهب الى المدرسة ، ترى ماهو السبب في ذلك ؟**

الجواب : في الحالة الأولى كل الاثار ستكون ذهنية وتصورية ، فانت ستتصور المدرسة والذهاب والنسبة كل هذا سيجري في ذهنك ، واما في الحالة الثانية فانك ستتصور كل الذي تصورته في الحالة الأولى وزيادة ، هي انك ستنفذ الامر لانك ستعلم من حال والدك انه يريد منك تنفيذ الامر .

[٧] **كفاية الاصول : ٢٧**

مرحلة المدلول التصــوّري بين الجملتين ، وإنّما الفرق في مرحلة المدلول التصــديقي ؛ 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 الإنشــاء والإخبار ، كما في «بعتُ» ، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختصّ به الإنشــاء أو الإخبار من جمل. فصيغة الأمر ــ مثلاً ــ جملة إنشائية ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث ، وإنّما تدلّ على طلب وقوعه ، ولا يمكن القول هنا بأنّ المدلول التصــوريّ ل «افعل» نفس المدلول التصــوّري للجملة الخبرية ، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التصــديقي فقط. والدليل على عدم إمكان هذا القول : أنَّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتّى في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظٍ لا شعور له.

الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول ؟[٧]

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

فالعناصــر المشــتركة هي : كلّ أداةٍ لغويةٍ تصــلح للدخول في ايّ دليلٍ مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل ، ومثاله : صيغة فعل الأمر ، فإنّ بالإمكان

[٧] يعبر عنها بمباحث الالفاظ كالبحث عن الأوامر والنواهي والمفاهيم .

استخدامها بالنسبة إلى أيّ موضوع.

والعناصر الخاصّة في عملية الاستنباط هي : كلّ أداةٍ لغويةٍ لا تصلح للدخول إلاّ في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيّناً ، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوعٍ آخر ، ككلمة «الإحسان» فإنّها لا يمكن أن تدخل في دليلٍ سوى الدليل الذي يشتمل على حكمٍ مرتبطٍ بالإحسان [٧] ولا علاقة للأدلّة التي تشتمل على حكم الصلاة [٨] ـ مثلاً ـ بكلمة «الإحسان» ، فلهذا كانت كلمة «الإحسان» عنصراً خاصّاً في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يدرس علم الاصول من اللغة القسم الأوّل من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط ، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر ، وأ نّها هل تدلّ على 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 أيّ 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 الاصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً ، ويبحث عن نوع الربط الذي تدلّ عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرَّف باللام [٨] 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 الاصوليّون :

---

[٧] كقوله تعالى : "واحسنوا ان الله يحب المحسنين ".

[٨] كقوله تعالى : " واقيموا الصلاة واتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين ".

[٨] هناك كلام بين النحويين في ان التعريف هل هو ب (ال) .. او ب (اللام) ؟ والمصنف كما هو واضح اختار بان التعريف يكون باللام ، قال ابن هشام الانصاري في شرح قطر الندى : " والمشهور بين النحويين ان المعرف " ال" عند الخليل ، واللام وحدها عند سيبويه ونقل ابن عصفور الأول عن ابن كيسان والثاني عن بقية النحويين .. وتلخيص الكلام ان في المسالة ثلاثة مذاهب ؛ احدها :ان المعرف ال والالف اصل ، الثاني : ان المعرف ال والاف زائدة ، الثالث : ان المعرف اللام وحدها .."

.

١. صيغة الأمر [٨٢]

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

والمقرَّر بين الاصوليّين عادةً هو القول بأنّ هذه الصيغة تدلّ لغةً على الوجوب.[٨٣]

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

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

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

---

[٨] الامر يمكن استفادته من صيغة افعل نحو اذهب ، ومن الجملة الخبرية نحو ليكتب ، ومن مثل كتب عليكم ، و لله عليكم ، ومن الوعيد على عدم فعل ما ، نحو اذا لم تفعل كذا فان لك عذابا ، ومن مثل : امرك بكذا ، وغير ذلك.

[٨] الصيغة تدل على الوجوب بالتبادر أي ان العارف باللغة ينسبق ذهنه الى وجوب الذهاب عند سماء كلمة اذهب ، وهذا لا يعني ان صيغة الفعل ترادف كلمة الوجوب لان هذا خلاف مانحس به عند الاستعمال ، اذ لا يمكننا ابدال احدهما بالاخرى .

وكما أنّ الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ إلى الحصول على 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[٨٤]

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

وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغة أنّ صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبّات ، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب ، كما استعملت في موارد الوجوب[٨٥]ولكنّ استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي ؛ لأنّه استعمال للصيغة في المعنى الذي وضعت له ، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازيّ يبرّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الذي قلنا : هو التبادر ، فإنّ المنسبق إلى ذهن العرف ذلك ، بشهادة أنّ الآمر العرفيّ إذا أمر المكلّف بصيغة الأمر ولم يأتِ المكلّف بالمأمور به معتذراً بأنّي لم أكن أعرف أنّ هذا واجب أو مستحبّ ، لا يقبل منه العذر ، ويُلامُ على تخلّفه عن الامتثال [٨٦]وليس ذلك إلاّلانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره ، والتبادر علامة الحقيقة.

---

[٨] قد يكون للامر (المولى) رغبة شديده فيقول للعبد : اذهب الى السوق ، وهنا سيكون الوجوب هو المستفاد ، وقد تكون للمولى رغب وشوق اضعف فيكون المستفاد هو الاستحباب .

[٨] والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ، فكل لفظ موضوع لمعنى مستعمل فيه ولاعكس .

[٨] العقلاء من اهل كل لغة يلومون من يتخلف عن الامر بحجة انه لم يكن يعرف هل هو واجب او مستحب (بحجة انه لم يكن يعرف بان الامر كان على نحو الالزام او لا) ؟ وبما ان الشارع من العقلاء بل سيدهم ، اذا فهو يلوم من يتخلف ، ولوم الشارع عقابه .

٢ . صيغة النهي :

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

أي أنَّا حين نسمع جملة «إذهبْ» نتصوّر نسبةً بين الذهاب والمخاطب ، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُرسِل المخاطب نحوها ويبعثه إلى 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 إلى مدلول الأمر ، ولنرجع بهذا الصدد إلى 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 للمنهيّ عنه ، وقد نتصورها ناتجةً عن كراهةٍ ضعيفة.

ومعنى القول بأنّ «صيغة النهي تدلّ على الحرمة» في هذا الضوء : أنّ الصيغة موضوعة للنسبة الإمساكية بوصفها ناتجةً عن كراهةٍ شديدةٍ وهي الحرمة ، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصوّر بها المعنى اللغويَّ لصيغة النهي عند سماعها.

والدليل على أنّها موضوعة كذلك هو التبادر ، كما تقدم في صيغة الأمر.

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

٣. الإطلاق[٨٧]

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» ــ أي لا يقيّدها بوصفٍ خاصٍّ ــ 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 ، ويسمّى هذا ب «الإطلاق» ويسمّى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس يعتبر تجرّد الكلمة من القيد اللفظيّ في الكلام دليلاً على شمول الحكم ، ومثال ذلك من النصّ الشرعيّ قوله تعالى : «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ»[٨٨]، فقد جاءت كلمة «البيع» هنا مجرّدةً عن أيّ قيدٍ في الكلام ، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلّيّة لجميع أنواع البيع.

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

ولكن نقول على نحو الإيجاز : إنّ ظاهر حال المتكلِّم حينما يكون له مرامٌ في نفسه يدفعه إلى 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 على قيد الإسلام ، وفي كلّ حالةٍ لا يأتي بما يدلّ على القيد نعرف أنّ هذا القيد غير داخلٍ في مرامه ، إذ لو كان داخلاً في مرامه ومع هذا سكتَ عنه لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأ نّه في مقام بيان تمام المراد بالكلام ، فبهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد ، ويعبّر عن ذلك بقرينة الحكمة[٨٩].

---

[٨] وهو التجرد عن القيد وشمول الحكم لجميع الافراد .

[٨] البقرة : ٢٧٥

[٨] فقرينة الحكمة تعني ان ظاهر حال كل متكلم عاقل انه يبين تمام مراده عند الكلام ، فلو كان يريد المقيد لذكر القيد ، وهذا يعني ان عدم ذكره للقيد دليل على عدم ارادته له .

٤ . أدوات العموم :

أدوات العموم مثالها «كلّ» في قولنا : «احترِمْ كلَّ عادل» ؛ وذلك أنّ الآمر حين يريد أن يدلِّل على شـــمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيدٍ ـــ كما شـــرحناه آنفاً ـــ فيقول : «أكرم الجار» ، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشـــمول فيأتي بأداةٍ خاصّـــةٍ للدلالة على ذلك ، فيقول في المثال المتقدّم مثلاً : «أكرم كلّ جار» ، فيفهم الســـامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشـــمول ، ولهذا تعتبر كلمة «كلّ» من أدوات العموم ؛ لأنّها موضـــوعة في اللغة لذلك ، ويســـمّى اللفظ الذي دلّت الأداة على عمومه «عامّاً» ، ويعبَّر عنه ب «مدخول الأداة» ؛ لأنّ أداة العموم دخلت عليه وعمّمته.

ونستخلص من ذلك : أنّ التدليل على العموم يتمّ بإحدى طريقتين :

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

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

(الخلاف في الجمع المعرف)

وقـد اختلف الاصـــوليّون في صـــيغـة الجمع المعرَّف بـاللام ، من قبيـل «الفقهـاء» ، «العقود».

فقال بعضـهم : إنّ هذه الصـيغة نفسـها من أدوات العموم أيضـاً ، مثل كلمة «كلّ» ، فأيّ جمعٍ من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلِّم إثبات الحكم لجميع أفراده والتدليل على عمومه بطريقـةٍ إيجـابيّـةٍ أدخـل عليـه اللام ، فيجعلـه جمعـاً معرّفـاً بـاللام ، ويقول : «احترم الفقهاء» ، أو «أوفوا بالعقود».

وبعض الاصـوليّين يذهب إلى أنّ صيغة الجمع المعرَّف باللام ليسـت من أدوات العموم ، ونحن إنّما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلِّم يقول : «احترم الفقهاء». مثلاً ـــ بســـبب الإطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود ، لا بســـبب دخول اللام على الجمع ، أي بطريقةٍ سـلبيةٍ لا إيجابية ، فلا فرق بين أن يقال : «أكرم الفقهاء» ، أو : «أكرم الفقيه» ، فكما يســـتند فهمنا للشـــمول في الجملة الثانية إلى الإطلاق كذلك الحال في الجملة الاولى ، فالمفرد والجمع المعرَّفان لا يدلاّن على الشمول إلاّبالطريقة السلبية.

٥. أداة الشرط :[٩]

أداة الشرط مثالها «إذا» في قولنا : «إذا زالت الشمس فصلِّ» ، و «إذا أحرمت للحجِّ فلا تتطيّب» ، وتسمّى 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 باخرى ، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في
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 إلى 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 ، ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ : أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك ، والمقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.

---

[٩] هناك مبحث اصولي باسم مبحث المفاهيم ، يبحث فيه الاصوليون ، عن مفهوم الشرط ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم اللقب ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم العدد.

ولكي يتضح المراد اكثر لابد من ذكر مسالة ، خلاصتها ان المناطقة قسموا الدلالة الى : عقلية، وطبعية، ووضعية ، وقسموا الوضعية الى قسمين :

١. غير لفظية .

٢. لفظية .

والدلالة الوضعية اللفظية قسموها الى ثلاثة اقسمام :

١. المطابقية : والمدلول في الدلالة المطابقية يسمى منطوقا .

٢. التضمنية : كدلالة لفظ الكتاب على الورق وحده او الغلاف .

٣. الالتزامية : المدلول في الدلالة الالتزامية يسمى مفهوما ، وهذا المفهوم ينقسم الى :

أولا : المفهوم الموافق : ويسمى بلحن الخطاب ، وفحوى الخطاب وهو حجة عند جميع الأصوليين .

ثانيا : المفهوم المخالف : كمفهوم الشرط ، والحصر ، والغاية ، والعدد ، واللقب . وهو _اي المفهوم المخالف _ المبحوث عنه في علم الأصول .

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

فالإيجابيّ : هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشـرط ، ومدلولها السـلبيّ هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

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

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

وقد وضع بعض الاصوليّين قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبيّ في اللغة ، فقال : إنّ كلّ أداةٍ لغويةٍ تدلّ على تقييد الحكم وتحديده لها مدلول سلبي ، إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضـعها للحكم ، وأداة الشـرط تعتبر مصـداقاً لهذه القاعدة العامة ؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً : أداة الغاية ، حين تقول مثلاً : «صُمْ حتّى تغيب الشمس» ، فإنّ «صُمْ» هنا فعل أمرٍ يدلّ على الوجوب ، وقد دلّت «حتّى» بوصفها أداة غايةٍ على وضـع حدٍّ وغايةٍ لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه صـيغة الأمر ، ومعنى كونه غايةً له : تقييده ، فيدلّ على انتفاء وجوب الصـوم بعد مغيب الشـمس ، وهذا هو المدلول السـلبيّ الذي نطلق عليه اسـم المفهوم. ويسـمّى المدلول السـلبيّ للجملة الشـرطية ب «مفهوم الشـرط» ، كما يسـمّى المدلول السـلبيّ لأداة الغاية ـــ من قبيل حتّى في المثال المتقدم ـ ب «مفهوم الغاية».

وأمّا إذا قيل : «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا على أنّ غير العادل لا يجب إكرامه ؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم ، بل هو وصـف للفقير وقيد له ، والفقير هو موضـوع الحكم لانفسـه ، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشـرةً فلا دلالة له على المفهوم ، ومن هنا يقال : إنّه لا مفهوم للوصـف ، ويراد به ما كان من قبيل كلمة «العادل» في هذا المثال.

حجّية الظهور

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

وهنا نستعين بظهورين :

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

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

ومعنى حجّيّة الظهور : اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظيّ على ضوئه ، فنفترض دائماً أنّ المتكلِّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العامِ[٩] أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق على حجّية الظهور اسم «أصالة الظهور» ؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

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

---

[٩] هذا التعليق من المصنف ((لا نريد باللغة والنظام اللغويّ العامّ هنا اللغة في مقابل العرف ، بل النظام القائم بالفعل لدلالة الألفاظ ، سواء كان لغويّاً أوّليّاً أو ثانوياً)).

المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العامّ ، مع أنّ المهمّ عند تفسير الدليل اللفظيّ هو اكتشاف ماذا أراد المتكلِّم باللفظ من معنى ، لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة ، فإنَّا ندرك في ضوء أصالة الظهور أنّ الصلة وثيقة جدّاً بين اكتشاف مراد المتكلِّم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة ؛ لأنّ أصالة الظهور تحكم بأنّ مراد المتكلِّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب ، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغةً ، فلكي نعرف مراد المتكلِّم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغةً لنحكم بأ نّه هو المعنى المراد للمتكلِّم.

والدليل على حجّية الظهور يتكوّن من مقدِّمتين :

الاولى : أنّ الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانت سيرتهم قائمةً على العمل بظواهر الكتاب والسنّة واتّخاذ الظهور أساساً لفهمهما ، كما هو واضح تأريخيّاً من عملهم وديدنهم.[٩٢]

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

تطبيقات حجّية الظهور على الأدلّة اللفظية :

ونستعرض في ما يلي ثلاث حالاتٍ لتطبيق قاعدة حجّية الظهور :

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

والقاعدة العامّة تحتِّم في هذه الحالة أن يُحمَل اللفظ على معناه الوحيد ويقال : «إنّ المتكلِّم أراد ذلك المعنى» ؛ لأنّ المتكلِّم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدَّد له في النظام اللغويّ العامّ ، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحاً في معناه ونصّاً.[٩٣]

---

[٩] وتسمى هذه السيرة بسيرة المتشرعة .

[٩] وحجية النص من مصاديق حجية القطع .

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 على أساس تلك القاعدة ، إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحيةٍ لغويةٍ لتطبَّق القاعدة عليه ، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً.

الثالثة : أن يكون لِلَّفظ معانٍ متعدِّدة في اللغة وأحدها أقرب إلى اللفظ لغوياً من سائر معانيه [٩]ومثاله : كلمة «البحر» التي لها معنىً حقيقيّ قريب وهو «البحر من الماء» ، ومعنىً مجازيّ بعيد وهو «البحر من العلم» ، فإذا قال الآمر : «إذهب إلى 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 ب «السياق» كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ اخرى ، 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 على خلاف المعنى الظاهر من كلمة «البحر» كان لزاماً علينا أن نفسِّر كلمة «البحر» على أساس المعنى 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 إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام» ، فإنّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتّفق مع المعنى اللغويّ الأقرب إلى 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 إلى حديثه ، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقيّ ، بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ وهكذا نظلّ متردِّدين بين كلمة «البحر»

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

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

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

---

[٩] وهو الذي نعبر عنه بالظاهر .

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلٍّ ونرى أيَّ هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العام؟ أي أنّ هذا السياق إذا القي على ذهن شخصٍ يعيش اللغة ونظامها بصورةٍ صحيحةٍ هل سوف تسبق إلى ذهنه الصورة الاولى ، أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغويّ العام ــ ولنفرضها الصورة الثانية ــ تكوَّن للسياق ــ ككلٍّ ــ ظهور في الصورة الثانية ، ووجب أن نفسِّر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة.

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

وأمّا إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعني أنّ الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له ، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامّة:[٩٥]

القرينة المتَّصلة والمنفصلة :

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

---

[٩] الالفاظ الواردة في الادلة ، اما ان يكون لكل منها معنى واحد ، ففي هذه الحالة لا توجد أي مشكلة اذ ناخذ بالمعنى ونعمل به ، لانه هو المراد قطعا والقطع حجة بذاته .

واما ان يكون لكل منها عدة معاني احدها اقرب الى اللفظ ، وفي هذه الحالة ناخذ بهذا المعنى القريب لانه هو المنسبق الى الذهن والمتبادر من سماع اللفظ، ويسمى المعنى الذي اخذنا به بالظاهر .

ولان الاخذ بالظاهر ظن ، سنحتاج الى رخصة من الشارع للعمل به ، والفحص والبحث عن وجود الترخيص ، وهو مايعبر عنه ببحث الظهور .

لذا يصح ان نقول : ان بحث الظهور يجيب عن السؤال التالي : هل يرضى الشارع بان ناخذ باقرب المعاني او لا ؟

ثم انه هناك نوع اخر من الالفاظ ، وهي التي لايكون لاي من معانيها المتعددة اقربية لالفاظها، لذا لا يمكن تحديد المعنى المراد منها لاعلى نحو القطع ، ولا على نحو الظن ، وفي مثل هذه الحالة يسمى اللفظ مجملا ، ومن الطبيعي باننا لا ناخذ بدليل يكون معنى من معاني الفاظه مجملا (لعدم معرفتنا بمعناه و مدلوله) .

ب «ذي القرينة».

ومن أمثلة القرينة المتّصلة : الاستثناء من العامّ ، كما إذا قال الآمر : «أكرِم كلَّ فقيرٍ إلاّالفُسّاق» ، فإنّ كلمة «كلّ» ظاهرة في العموم لغةً ، وكلمة «الفُسّاق» تتنافى مع العموم ، وحين ندرس السياق ككلٍّ نرى 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 على المعنى العامّ للسياق.

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

وقد يتّفق أنّ القرينة بهذا المعنى لا تجيء متّصلةً بالكلام بل منفصلةً عنه ، فتسمّى «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 معنى القاعدة الاصولية القائلة : «إنّ ظهور القرينة مقدَّم على ظهور ذي القرينة ، سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة».

إثبات الصدور[٩٦]

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 على أساس إفادته للعلم ، ولا تحتاج حجّيته إلى جعلٍ وتعبّدٍ شرعي.[٩٧]

الثاني: الإجماع والشهرة[٩٨]وتوضيح ذلك : أنّا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن . مثلاً . نجد أنّها تشكّل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليلٍ لفظيّ مسبقٍ يدلّ على هذا الوجوب ؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها :

---

[٩] عندنا نصوص شرعية وردت في القران الكريم ، والروايات ، وهذه النصوص نريد ان نثبت نسبتها الى أصحابها .

والطرق المتاحة للاثبات النسبة ، اما طرق يقينية ، واما طرق ظنية .

اما الطرق اليقينية فمن امثلتها نقل النص بالتواتر(ينقله جماعة عن جماعة يستحيل عادة اتفاقهم على الكذب) كما هو الحال في نقل القران (فالقران كما هو معلوم قطعي الصدور لانه منقول بالتواتر) وكذا البعض القليل من روايات السنة الشريفة .

واما الطرق الظنية فمن امثلتها النقل بخبر الواحد ، وهذا الطريق في الاعم الاغلب هو الذي نقلت به رواياتنا .

ونظرا لتسرب الظن الى اسانيد الروايات ، يتوجب علينا احراز موافقه الشارع على العمل بهذا الطريق (على العمل بخبر الواحد ظني الصدور) ، وبحثنا في حجية خبر الواحد انما هو بحث عن وجود موافقه من الشارع على السير والاخذ بخبر الواحد .

ثم ان النصوص قرانية كانت او روائية ، تارة تكون مدلولاتها قطعية ، وأخرى ظنية .

اما في الحالة الأولى فلا اشكال في الاخذ بمدلولاتها لان القطع حجة .

واما في الحالة الثانية (وبسبب تسرب الظن الى مدلولاتها) فلا بد من احراز موافقة الشارع على الاخذ بالمدلول الظني ، والبحث المتكفل بذلك هو بحث حجية الظهور .

[٩] احد فوائد كون العلم حجة بذاته هي هذه ، فخبر الواحد لكي نعمل به لابد وان يجيزنا الشارع ، واما الخبر المتواتر فلا نحتاج للعمل به الى إجازة من الشارع لانه يفيد العلم ، والعلم حجة بذاته كما مر ، ثم ان إجازة الشارع للعمل بالظن لابد من كونها يقينية .

[٩] الشهرة على أقسام :

الأول : الشهرة الروائية .

أحدهما : أن يكون قد استند في فتواه إلى دليلٍ لفظيّ. مثلاً. بصورةٍ صحيحة.

والآخر : أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهي قرينة إثباتٍ ناقص ، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيهٍ آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضاً كَبُر احتمال وجود دليلٍ لفظيّ يدلّ على الحكم ؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين ، وحين ينضمّ إلى الفقيهين فقيه ثالث نزداد مَيلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي ، وهكذا نزداد مَيلاً إلى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء المفتين بوجوب الخمس في المعادن ، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً على هذه الفتوى سُمِّي ذلك «إجماعاً» ، وإذا كانوا يشكِّلون الأكثرية فقط سُمِّي ذلك «شهرة».

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

وحكم الإجماع والشهرة من ناحيةٍ اصوليةٍ أنّه متى 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 إلاّالظنّ ، ولا دليل على حجّية هذا الظنّ شرعاً ، فالأصل عدم حجّيته ؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنٍّ ، كما تقدم.[٩٩]

الثاني : الشهرة العملية .

الثالث : الشهرة الفتوائية

والشهرة المبحوث عنها هي الفتوائية .

[٩] لاباس بايضاح بعض الأمور :

منها : ان الاجماع والشهرة ليسا دليلين براسهما ، بل هما كاشفان عن الدليل او قل كاشفان عن السنة (قول وفعل وتقرير المعصوم) ، وكلام المصنف الدال على هذه الملاحظة هو : "أن يكون قد استند في فتواه إلى دليلٍ لفظيّ" .

ومنها : بعد اثبات ان الاجماع والشهرة حجة ، تاتي المرحلة الثانية ، وهي جواب هذا السؤال ، ترى كيف نحصل على الاجماع والشهرة ؟ السنة طريقها واضح ، وهو الرجوع الى وسائل الشيعة ، والمستدرك (على بعض المباني) ، واما الايات فطريقها أوضح لان كتاب الله بين أيدينا ، اما ماخذ الاجماع والشهرة فما هو ؟ هذا مايجب التعرض اليه وايضاحه بصورة مفصلة ،ولكن في دراسات اعمق .

ومنها : ماهو الفارق بين الاجماع والشهرة الفتوائية ؟

قالوا بان الاجماع يعني اتفاق الفقهاء الكاشف عن قول المعصوم سواء كثر المتفقون او قلوا ،

واما الشهرة (وهي الشهرة الفتوائية هنا) فهي ان يفتي اكثر الفقهاء بفتوى دون ان يكون لهم في ذلك مستند .

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

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

فإذا عرفنا أنّ فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصلّيان الظهر .مثلاً .في يوم الجمعة ازدادت قوّة الإثبات ، وهكذا تكبر قوّة الإثبات حتى تصل إلى درجةٍ كبيرةٍ عندما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عامّاً يتّبعه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع ، إذ يبدو من المؤكَّد 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 إلى بيانٍ شرعيٍّ يدلّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة ، وعدم وجوب الخمس في الميراث ، وهي في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروطٍ لا مجال لتفصيلها الآن.

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

وهذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

الرابع : خبر الواحد الثقة ، ونعبّر بخبر الواحد عن كلّ خبرٍ لا يفيد العلم ، وحكمه : أنّه إذا كان المخبر ثقةً اخذ به وكان حجّة ، وإلاّ فلا ، وهذه الحجّية ثابتة شرعاً[1] لا عقلاً ؛ لأنّها لا تقوم على أساس حصول القطع ، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة ، فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك ، ويأتي بيانها في حلقةٍ مقبلةٍ إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الأدلّة : آية النبأ ، وهي قوله تعالى : (**يا أيُّها الذِينَ آمَنُوا إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بنَبأ فَتَبَيَّنُوا ...**)[2] الآية ، فإنّه يشتمل على جملةٍ شرطية ، وهي تدلّ منطوقاً على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق ، وليس ذلك إلاّ لحجّيته ، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

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

---

[1] المبحث في الكتب الأصولية تحت عنوان حجية خبر الواحد ، ولابد ان يكون معلوما بان الواحد في هذا العنوان ليس هو الواحد الذي يتبادر الى ذهنك ، اول الامر بل هو واحد اخر يقصدون به كل خبر لم يبلغ حد التواتر وقد أشار المصنف الى ذلك بقوله :" ونعبّر بخبر الواحد عن كلّ خبرٍ لا يفيد العلم ".

[1] الدليل المثبت لابد وان يكون قطعيا لانه اذا كان ظنيا سيلزم التسلسل.

[1] الحجرات : ٦

أصحاب الأئمّة والرواة عليه أنّ حجّيته متلقّاة لهم من قبل الشارع ؛ وفقاً لما تقدّم من حديثٍ عن سيرة المتشرّعة وكيفية الاستدلال بها.[١٠٣]

---

[١] المصنف ذكر ثلاثة ادلة على اثبات حجية خبر الواحد :

الأول : اية النبا ، وهي تدل على حجيته بمفهومها .

ثانيا : سيرة العقلاء .

ثالثا : سيرة المتشرعة .

ب. الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشـرعيّ غير اللفظيّ : كلّ ما يصـدر من المعصـوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعي ، وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم ، فإن أتى المعصوم بفعلٍ دلّ على جوازه ، وإن تركه دلّ على عدم وجوبه ، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالى دلّ على المطلوبية. ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرّف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظي:[١٠٤]

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم ـ وهو السكوت منه عن تصرّفٍ يواجهه ـ فإنّه يدلّ على الإمضـاء ، وإلاّ لكان على المعصـوم أن يردع عنه ، فيسـتكشـف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

والتصـرّف : تارةً يكون شـخصـياً في واقعةٍ معيّنة ، كما إذا توضّـأ إنسـان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه ، واخرى 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 لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم ، أو خبر الثقة ، أو باعتبار الحيازة سـبباً لتملّك المباحات الأولية ، والسـيرة العقلائية بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشرّعة التي تقدّم أنّها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي ، فإنّ سيرة المتشرّعة . بما هم كذلك . تكون عادةً وليدة البيان الشرعي؛[١٠٥]

---

[١٠٤] يثبت لدينا مثلا بالنقل المتواتر ان الامام فعل كذا ، ويثبت لدينا بالاجماع ان الامام كان يفعل كذا ..الخ .

[١٠٥] سبب نشوء سيرة المتشرعة البيان شرعي (الدليل الشرعي) ، وهذا الدليل طبعا غير موجود بين أيدينا اليوم .

ولهذا تعتبر كاشفةً عنه كشف المعلول عن العلّة[١٠٦]

وأمّا السيرة العقلائية فمردّها ـ كما عرفنا ـ إلى ميلٍ عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن ، لا كنتيجةٍ لبيانٍ شرعي ، بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الاخرى التي تتكيَّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرّفاتهم ، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبِّر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتديّنين خاصّة ؛ لأنّ الدّين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل[١٠٧]

وبهذا يتّضح أنّ السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلّة ، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعيِّ 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 [١٠٨]

ومثال ذلك : سكوت الشريعة عن الميل العامِّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم ، وعدم ردع المعصومين عن ذلك ، فإنّه يدلّ على أنّ الشريعة تُقِرّ هذه الطريقة في فهم الكلام ، وتوافق على اعتبار الظهور حجّة ، وإلاّ لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ ، وردعت عنه في نطاقها الشرعي.

وبهذا يمكن أن نستدلّ على حجّية الظهور بالسيرة العقلائية ، إضافةً إلى استدلالنا سابقاً عليها بسيرة المتشرّعة[١] المعاصرين للرسول والأ ئمّة عليهم السلام:[١١]

---

[١] المعلول هو سيرة المتشرعة ، والعلة هو البيان الشرعي ، فوجود المعلول (السيرة) يدل ويكشف عن وجود العلة (البيان الشرعي) .

[١] لذا ترى بان المسلم والكافر يشتركان في الاخذ بظاهر كلام المتكلم ، وبخبر الواحد الثقة .

[١] وعلى هذا فسيرة العقلاء كاشفة عن وجود تقرير من الشارع .

[١] مواطن الاستدلال في الأبحاث الفقهية بسيرة المتشرعة والسيرة العقلائية كثيرة لذا ينبغي التعمق في هذين البحثين كثيرا .

[١] اذا صار عندنا من الادلة على حجية الظهور :

الأول : سيرة المتشرعة .

الثاني : سيرة العقلاء .

.٢.

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 إلى معرفة أنواعٍ عديدةٍ من العلاقة ، فهو يدرك . مثلاً . علاقة التضادّ بين السواد والبياض ، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسمٍ واحد ، ويدرك علاقة التلازم[1] بين السبب والمسبّب ، فإنّ كلّ مسبّبٍ في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه ، نظير الحرارة بالنسبة إلى 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 على 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 على تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد ، مع أنّهما وقعتا في زمانٍ واحد. فهناك إذن تأخّر لا يمتّ إلى الزمان بصلة ، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل ، بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك أنّ هذه نابعة من تلك يرى أنّ حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد بوصفها نابعةً منها ، ويرمز إلى هذا التأخّر بالفاء فيقول : «تحرّكت يدي فتحرّك المفتاح» ، ويطلق على 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

---

[1] الكلام عن قانون العلية ، الذي يعني انه لكل معلول عله وهذا مما يدركه العقل بالبداهة ، ويدرك أيضا عدم الانفكاك بينهما ، ويدرك بان العلة متقدمة على المعلول .

أن يثبت عدم السواد في جسمٍ إذا عرف أنّه أبيض ؛ نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسمٍ واحد.[١١٢] وعن طريق علاقة التلازم بين المسبَّب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السبب ؛ نظراً إلى 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 . والحالة هذه . موجودةً بصورةٍ متقدِّمةٍ على 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 . مثلاً . 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.[١١٣]

---

[١] وهذا من القوانين المفيدة التي يمكن تفعيلها في الاستنباط ، ببيان حاصله: اذا ثبت بانه لاتخلو أي واقعة عن حكم ، وثبت كذلك بان الاحكام خمسة، فاذا أراد الفقيه ان يستنبط حكم اكل لحم الخنزير مثلا ، يسال هل اكل لحم الخنزير واجب ؟

الجواب : كلا بالضرورة (لم ينقل وعن احد من المسلمين انه قال بوجوبه) ، هل هو مستحب ؟ كلا بالضرورة (اذ لم ينقل عن ..) .

هل هو مباح ؟ كلا بالضرورة .

اذن حكمه محصور بين الكراهة والحرمة ، وعلى هذا فالاستنباط سيكون ترجيحا لاحد الحكمين (الكراهة او الحرمة).

او يقسم المستنبط بحثه عن الحكم بالطريقة التالية : لحم الخنزير اما جائز او لا؟ ويحاول نفي احد الاحتمالين (بالاستدلال طبعا) ، فان استطاع نفى الجواز فسيكون الحكم حراما ، واذا نفى الحرمة فسيكون الحكم هو الجواز .

وسنزيد في الايضاح والبيان في التعليق اللاحق عندما ننقل كلام الشيخ المظفر.

[١] وهذه طريقة مهمة في الاستدلال وقد تحدث عنها الشيخ المظفر في المنطق قائلا : "في بعض الأحيان يعسر الاستدلال على المطلوب _فمثلا اذا أراد شخص الاستدلال على وجود الروح وقد عسر عليه ذلك_ فانه يمكن الاستدلال على نفي الضد ، او النقيض فاذا تم له ذلك فانه سيثبت مطلوبه وفي مثالنا يكفيه إقامة الدليل على كذب قضية الروح غير موجود لاثبات وجودها " وقد ذكرنا

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

ونطلق على الأشـياء اسـم «العـالم التكويني»[١١٤]وعلى الأحكـام اسـم «العـالم التشريعي».[١١٥]

وكما يمكن للعقل أن يكشـف وجود الشـيء أو عدمه في العالم التكوينيّ عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكشـف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشـريعيّ عن طريق تلك العلاقات.

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

تطبيقا عمليا لهذه الطريقة في مسالة استنباط حرمة لحم الخنزير (وان كان المثال فيه مسامحة لوضوح الحكم فيه) .

[١] كل ما يحس هو في دائرة التكوين .

[١] وهو عالم الاعتبار الذي يستند على وجود ملاك ، لان الاعتبار تارة يكون له ملاك (مصالح ومفاسد) ، وأخرى لايصدر عن ملاك وفي الحالة الثانية سيكون لغو وسفه وهو قبيح وقد تقرر في العقيدة بان الحكيم افعاله معللة بالغايات ولا يفعل القبيح .

قال في الباب الحادي عشر : " الثالث : في استحالة القبح عليه تعالى ، لان له صارف عنه وهو العلم بالقبح ولا داعي له اليه لانه اما داعي الحاجة الممتنعة عليه ، او الحكمة وهو منتف هنا لانه لو جاز صدوره عنه لامتنع اثبات النبوات .

الرابع : في انه تعالى يفعل لغرض لدلالة القران عليه ولاستلزام نفيه العبث وهو قبيح "

الاستنباط ، وفي ما يلي نماذج من هذه العلاقات :

تقسيم البحث :

توجد في العالم التشـريعيّ أقسـام من العلاقات : فهناك قسـم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام ــ أي بين حكمٍ شرعيٍّ وحكمٍ شرعيٍّ آخر[١١٦] ــ وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضـوعه[١١٧] وقسـم ثالث بين الحكم ومتعلّقه[١١٨] وقسـم رابع بين الحكم ومقدماته[١١٩] وقسـم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد ، وقسـم سـادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشـياء اخرى خارجةٍ عن نطاق العالم التشريعي.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام في[١] ما يلي :

---

[١] كالعلاقة بين الوجوب والحرمة .

[١] الحج واجب على المكلف المستطيع ، الحكم هو الوجوب ، والموضوع هو المكلف المستطيع .

[١] اكرم العالم ، فعل الامر ظاهر في الوجوب (اكرم تعني يجب الاكرام) وهذا هو الحكم ، متعلق الحكم (متعلق الوجوب) هو الاكرام ، فالوجوب تعلق بالاكرام.

[١] اذا وجب الشيء وجبت مقدمته ، اذا وجب الحج وجب السفر .

[١] هذا التعليق من المصنف (أي لغير القسم السادس ، وأ مّا القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشـرعي المقرّر في المبدأ القائل : «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشـرع» فانّ هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشـرعي وشـيء خارج عن نطاق العالم التشريعي ، وهو حكم العقل. وقد أجّلنا دراسة ذلك إلى الحلقات المقبلة) .

علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة :

من المعترف به في علم الاصـول أنّه ليس من المسـتحيل 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 إلى الفقير في وقتٍ واحد.

وأمّا الفعل الواحد فلا يمكن أن يتّصـف 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 إلى الفقير لا يمكن أن يكون .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 ـــ كدفع الزكاة وشرب النجس ـــ 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 الرئيسـية في هذا البحث عند الاصـوليين هي : أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ، ومتعدّداً بالوصـف 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 شـيء واحد ، وإذا لوحظت من ناحيةِ أوصـافها فهي توصـف بوصـفين ، إذ يقال عن العملية : إنّها وضـوء ، ويقال عنها في نفس الوقت : إنّها غصـب وتصـرُّف في مال الغير بدون إذنه ، وكلّ من الوصـفين يسـمّى «عنواناً» ، ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً ، ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للُاصوليّين :

أحدهما : أنّ هذه العملية ما دامت متعدّدةً بالوصـف والعنوان تلحق بالفعلين المتعدّدين ، فكما يمكن أن يتّصـف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشـرب الماء النجس بالحرمة ، كذلك يمكن أن يكون أحد وصـفي العملية وعنوانها واجباً وهو عنوان الوضـوء ، والوصـف الآخر حراماً وهو عنوان الغصـب. وهذا القول يطلق عليه اسـم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي» [1].

والقول الآخر : يؤكّد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أسـاس وحدتها الوجودية ، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصـف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمة معاً بالعملية ، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي» .

وهكذا اتّجه البحث الاصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان من ناحية أنّه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضـوء بالماء المغصـوب ، 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

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

وقد يقال : إنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصـور الذهنية ولكنّها لا تتعلّق بها بما هي صـور ذهنية ، إذ من الواضـح أنّ المولى لا يريد الصـورة ، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصـور بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له ، وحيث إنّ الواقع الخارجيّ واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عنوانين وصورتين.

وعلى هذا الأسـاس يقال : إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجيّ وكاشـفاً عن تكثّر الوجود جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر ، وإن كان مجرّد تعددٍ في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن فلا يسوغ ذلك.[١٢١]

هل تستلزم الحرمة البطلان؟

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

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

والسؤال هو : هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

ونجيب على ذلك بالإيجاب ، إذ لا تضـادّ بين الصـحة والحرمة ، ولا تلازم بين الحرمة والفسـاد ؛ لأنّ معنى تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع ، ومعنى صـحّته أنّ المكلّف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتّب الأثر على بيعه وانتقلت الملكية من

---

[١] البحث في الكتب الأصولية يبحث تحت عنوان اجتماع الامر والنهي ، ويدرج تارة في الملازمات العقلية كما فعل الشيخ المظفر ، وأخرى في ضمن مباحث النواهي كما فعله في الكفاية .

البائع إلى 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 ترى لزاماً عليك أن ترتّب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أنّ النهي عن المعاملة ــ أي عقد البيع ونحوه ــ لا يستلزم فسادها ، بل يتّفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت ، خلافاً لعددٍ من الاصوليّين القائلين بأنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.[١٢٢]

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 إلاّإذا أتى بها المكلّف على وجهٍ قربي ، وبعد أن تصبح محرَّمةً لا يمكن قصد التقرّب بها ؛ لأنّ التقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكنٍ فتقع باطلة.

---

[١] من الأمثلة على هذا المبحث البيع وقت النداء ، لان الله تعالى قال في سورة الجمعة : " اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع " ففي الفقرة الأخيرة من الاية نهى سبحانه عن البيع عند النداء للصلاة يوم الجمعة ، فلو فرضنا بان شخصا باع في ذلك الوقت ، فلا اشكال في انه ياثم لارتكبه الحرام ، ولكن هل يستلزم ذلك_ إضافة الى الاثم_ بطلان البيع ؟

أجاب المصنف ، بانه لا تلازم بين الحرمة ، والفساد فقد يكون العمل منهي عنه ومحرم الا انه تترتب عليه الاثار الوضعية بمعنى يكون لازما ، والجدير بالذكر ان هذه المسالة من المسائل المهمة والتي ينبغي للطالب ان يحفظها في ذهنه ويتامل فيها كثيرا ، لفائدتها في الاستدلال خصوصا في كتاب التجارة (المكاسب) .

ثم ان مثالنا السابق كان حول المعاملات ، واما العبادات فقد ذكر المصنف بان النهي فيها يستلزم البطلان لان النهي عن العبادة يعني انها مبغوضة ولايمكن التقرب بالمبغوض ، وجرب بنفسك هل يمكنك ان تتقرب الى والدك واستاذك بفعل عمل يبغضاه ؟

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعلية :

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله تعالى : (وللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إليْهِ سَبيلاً)[١٢٣] 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 إلى أيّ فردٍ من أفراد المسلمين ؛ لأنّهم ليسوا مستطيعين ، والحجّ إنّما يجب على المستطيع ، أي أنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة لأيّ فردٍ بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة ، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين : أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة[١٢٤] والآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

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

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

---

[١] آل عمران : ٩٧

[١] فاذا سالك سائل هل الحج واجب في شريعة الإسلام ؟

فانك ستجيب ، بنعم .

واما اذا سالك هل الحج واجب عليك ؟ فانك ربما ستجيب بنعم وربما ستجيب بلا ، نظرا الى توفر الاستطاعة وعدمها .

ثبوته في الشـريعة بوصـفه حكماً شـرعياً إلاّعلى تشـريعه ، وجعله من قبل الله تعالى ، سواء كانت [الاستطاعة] متوفِّرةً في المسلمين فعلاً أوْ لا.

وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلّف أو ذاك فيتوقّف ـ إضافةً إلى تشريع الله للحكم وجعله له ـ على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف. والثبوت الأوّل للحكم ـ أي ثبوته في الشريعة ـ يسمّى بالجعل «جعل الحكم». والثبوت الثاني للحكم ـ أي ثبوته على هذا المكلّف بالذات أو ذاك ـ يسمّى بالفعلية «فعلية الحكم» ، أو المجعول ، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله ، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.[١٢٥]

موضوع الحكم :

وموضـوع الحكم مصـطلح اصـوليّ نريد به مجموع الأشـياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شـرحناه ، ففي مثال وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المسـتطيع موضـوعاً لهذا الوجوب ؛ لأنّ فعلية هذا الوجوب تتوقّف على وجود مكلّفٍ مستطيع.

ومثال آخر : حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كلّ مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا مريضٍ إذا هلَّ عليه هلال شـهر رمضـان ، وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل على جعله شـرعاً ، ويتوقّف ثبوته الثاني ـ أي فعليّته ـ على 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 معنى موضـوع الحكم اسـتطعنا أن ندرك أنّ العلاقة بين الحكم والموضـوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار ،

---

[١] جعل الحكم يعني تشريع الحكم ، وتسمى أيضا مرحلة الجعل ،وعالم الثبوت ، واما صيرورته فعليا وثبوته في ذمة المكلف فهو مايسمى بمرحلة المجعول او الاثبات .

فكما أنّ المسبَّب يتوقّف على سببه ، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه ؛ لأنّه يستمد فعليّته من وجود الموضـــوع ، وهذا معنى العبارة الاصـــولية القائلة : «إنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضـوعه» ، أي أنّ وجود الحكم فعلاً يتوقّف على وجود موضـوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضـــوع يكون الحكم متأخّراً رتبةً عن الموضـــوع[١٢٦]؛ كما يتأخّر كلّ مسبَّبٍ عن سببه في الرتبة.

وتوجد في علم الاصـول قضـايا تُسـتنتج من هذه العلاقة وتصـلح للاشـتراك في عمليات الاستنباط.

فمن ذلك : أنّه لا يمكن أن يكون موضـــوع الحكم أمراً مســـبَّباً عن الحكم نفســـه[١٢٧]؛ ومثاله : العلم بالحكم[١٢٨] فإنّه مســـبّب عن الحكم ؛ لأنّ العلم بالشـــيء فرع الشـــيء

---

[١] كما هو مقتضى قانون العلية الذي لابد فيه من تأخر المعلول عن علته .

[١] لا يكون الموضوع متولدا عن الحكم ، او قل : لايكون الحكم عله لوجود الموضوع ، بل يجب ان يكون الموضوع هو العلة ، والحكم هو المعلول .

[١] مسبب عن الحكم يعني معلول له .

المعلوم [129]ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضـــوعاً لنفســـه ، بأن يقول الشـــارع : أحكم بهذا الحكم على مَن يعلم بثبوته له [130]لأنّ ذلك يؤدّي إلى الدور.[131]

---

[1] يعني ان المعلوم لابد وان يكون متحققا في مرحلة سابقة ثم بعد ذلك نعلم بوجوده ، او قل : الحكم لابد وان يكون موجودا ، ونحن نجهل وجوده ، ثم بعد ذلك يحصل لنا العلم بوجوده .

[1] يعني لايمكن للشارع ان يقول : (تجب الصلاة على من يعلم بوجوب الصلاة) لانه قد قلنا بان الموضوع علة للحكم ، بمعنى ان الموضوع لابد وان يكون متحققا قبل الحكم ، وفي المثال المفروض سيكون الحكم متحققا قبل موضوعه ومتقدما علية وهذا مستحيل بحسب قانون العلية ، ثم انه في هذه المسالة ماهو الحكم وما هو الموضوع ؟ اذا دققنا سنجد ان الحكم هو جزء الموضوع فالحكم هو وجوب الصلاة والموضوع المكلف العالم بالوجوب ، وهذا يعني ان الحكم متوقف على نفسة وهذا دور .

بيان اخر : قلنا بان الموضوع متقدم في الرتبة على الحكم ، وفي مثال الصلاة ، الموضوع هو (من يعلم بوجوب الصلاة) ، والحكم (الوجوب) ، ولو دققنا في الموضوع لوجدنا باننا نفرض ان هناك وجوب للصلاة قد تحقق في مرتبة سابقة ، ثم بعده سيتحقق الموضوع (وهو العلم بالوجوب) ، وهذا يعني تأخر الموضوع عن الحكم ، ثم ان الحكم سيكون جزء الموضوع فيكون متوقفا على نفسه .

والخلاصة : عندنا مشكلتان ؛ الأولى : تقدم الحكم على الموضوع ، والثانية : توقف وجود الشيء على وجود نفسه .

[1] بيان الدور : يجب الحج (معلول) على العالم بوجوب الحج (علة) ، الوجوب واضح ولكن الموضوع ماهو ؟ الموضوع هو العلم بوجوب الحج ، وهذا يعني ان الوجوب لابد وان يكون موجودا في مرحلة سابقة حتى نعلم به (العلم بالشيء فرع وجوده) فصار الوجوب علة للمكلف العالم بالوجوب ، ولو تاملنا لوجدنا بان الحكم (وجوب) جزء الموضوع (المكلف العالم بالوجوب) وهذا يعني توقف وجود الشيء على وجود نفسه وهو دور .

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

عرفنا أنّ وجوب الصوم ـ مثلاً ـ موضوعه مؤلّف من عدّة عناصر تتوقّف عليها فعليّة الوجوب ، فلا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً إلاّإذا وجد مكلّف غير مسافرٍ ولا مريضٍ وهَلَّ عليه هلال شهر رمضان ، وأمّا متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه ، وهو الصوم في هذا المثال.[١٣٢]

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز 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 إلاّإذا وجد مكلّف غير مريضٍ ولا مسافرٍ وهَلَّ عليه الهلال.[١٣٣]

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

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه ، فوجوب الصوم على كلّ مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا مريضٍ لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن لا يسافر ، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً ، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة ، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع ؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلاّبعد وجود موضوعه ، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه.

---

[١] يجب الصوم على المكلف غير المريض ، المكلف غير المريض موضوع ، والوجب حكم ، والصوم متعلق ، وكل منها عله لما بعده .

[١] الموضوع عله(سبب) للحكم والحكم علة للمتعلق ، فالمكلف غير المريض علة للوجوب ، والوجب علة للصوم .

ولأجل ذلك وضعت في علم الاصول القاعدة القائلة : «إنّ كلّ حكمٍ يستحيل أن يكون محرّكاً نحو أيّ عنصرٍ من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه[١٣٤]بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق»[١٣٥]

[١] لان الحكم متأخر رتبة على الموضوع ، وبلا اكتمال الموضوع لايوجد أي حكم أصلا ، فاذا كان غير موجودا فكيف يكون محركا ؟

[١] لان المتعلق متأخر عن الحكم .

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدِّمات

المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على 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 على وجودها الوجوب نفسه[136]؛ لِمَا شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعيّ يتوقّف وجوده على وجود موضوعه[137]، 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[138] ؛ لأنّها لا تدخل في موضوعه.

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

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

---

[1] لان الموضوع لابد وان يكون موجودا ثم بعد ذلك ، يوجد الحكم فالموضوع علة والعلة سابقة في والجود على المعلول (الحكم) ، وعلى هذا ستكون كل مقدمة داخلة في تكوين الموضوع متقدمة على الحكم ، فاذا كانت المقدمات غير تامه فهذا يعني ان الموضوع لم يكتمل ، وما دام لم يكتمل فهذا يعني ان الحكم غير ثابت (او قل لايوجد حكم لعدم وجود الموضوع) ، لذا لا يوجد ما يلزم المكلف بالسعي لايجاد المقدمات .

[1] قلنا بان الموضوع علة للحكم والعلة متقدمة على المعلول و موجدة له .

[1] الحكم يوجد بمجرد وجود وتحقق الموضوع اما المتعلق (كالصوم ، والحج ، الصلاة) فلا يتوقف الحكم على وجوده اذ ليس هو (أي المتعلق) علة له (أي للحكم) بل معلول له .

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

الاولى : 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 إلى محلّه في السوق الذي يتوقّف عليه التكسّب.

وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكلّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات سلبيّ دائماً[1][2] لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم ، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمّى كلّ مقدمةٍ من هذا القسم «مقدّمة وجوب» ، أو «مقدمة وجوبية».

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

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

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

---

[1] أي لايجب تحصيلها وكما اوضحنا في بيان سابق .

[1] " فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه " .

المقدّمات عقلاً ؛ لأنّه يرى أنّ امتثال الواجب الشرعيّ لا يتأتى له إلاّبإيجاد تلك المقدمات .[١٤١]

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

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

ويمكن الاعتراض على 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 إلى حكمه بوجوبها ، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها يدرك العقل مسؤولية المكلّف من هذه الناحية. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمة فلا نتعقَّله.

وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغواً فيستحيل ثبوته [٤]فضلاً عن أن يكون ضروريّ الثبوت كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.

---

[١] وقد بحث الاصولين هذه المسالة تحت عنوان مقدمة الواجب ، ثم انهم بحثوها تارة في مباحث الأوامر كما فعل الاخوند في الكفاية ، وتارة في الملازمات العقلية كما فعل الشيخ المظفر في أصول الفقه، هذا وقد اتفقت كلمتهم على ان مقدمة الواجب واجبة عقلا ، ولكنهم اختلفوا في وجوبها الشرعي فذهب بعض الى نفي الوجوب الشرعي وذهب اخرون الى اثباته ، والتفصيل موكول الى دراسات اعمق .

[١] كالاخوند في كفاية الأصول .

[١] ثم ان أصحاب هذا الاعتراض والنقاش قالوا بان الأوامر الشرعية الصادرة في مثل هذه الحالة ارشادية _أي ارشاد_ لما حكم به العقل .

العَلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

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

وفي هذه الحالة تصبح العملية ــ بوصفها مركّبةً من تلك الأجزاء ــ واجبة ، ويصبح كلّ جزءٍ واجباً أيضاً ، ويطلق على وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلالي» ، ويطلق على 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 الاخرى ؛ 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.

ومثال ذلك : إذا وجب على الإنسان الوضوء وهو مركّب من أجزاءٍ عديدةٍ ــ كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين ــ فيتعلّق بكلّ جزءٍ من تلك الأجزاء وجوب ضمنيّ بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب ، وفي هذه الحالة إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفةٍ فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنيّ المتعلّق بغسل الوجه ، كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً ، فلا يبقى على 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 ، وهذا الوجوب : إمّا أن يسقط كلّه ، أو يثبت كلّه ، ولا مجال للتفكيك.

وعلى 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 الاولى لا يؤدّي تعذّرالوضـوء إلاّإلى سـقوط الوجوب الذي كان متعلّقاً به ، وأمّا وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً ؛ لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبطٍ بوجوب الوضوء.[١٤٤]

وفي الحالة الثانية حين يتعذّر غسـل الوجه ويسـقط وجوبه الضـمنيّ يؤدّي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء ، وارتفاع سائر الوجوبات الضمنيّة.

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

والجواب : أنّ وجوب الصلاة بدون قراءةٍ على الأخرس ليس تجزئةً

[١] ومثال اخر حول المطلب ، هو صوم شهر رمضان فاذا تعذر صوم يوم منه بقي الوجوب لبقية الأيام لان الوجوبات متعددة بتعدد الأيام .

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[145]

الاصول العمليّة[146]

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

تمهيد :

استعرضنا في النوع الأوّل العناصر الاصولية 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 اخرى من الاستنباط ، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليلٍ يدلّ على الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولاً لديه ، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى 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 إلى محاولة الحصول على دليلٍ يعيّن حكمه الشرعي ، فحيث لا نجدُ نتساءل ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط ، أوْ لا؟

---

[1] الأصول العملية منحصرة في أربعة (الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير) قال الشيخ الانصاري في اول الرسائل : الشك اما يلاحظ فيه الحالة السابقة او لا ، وعلى الثاني اما ان يمكن الاحتياط او لا ، وعلى الأول اما ان يكون الشك في التكليف او في المكلف به فالاول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى التخيير ، والثالث مجرى اصالة البراءة ، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط .

[1] نحن نعلم بان هناك تشريعات وقوانين يجب علينا إنجازها ، ونعلم بانه مامن واقعة الا ولها حكم ، فان كان التكاليف موجوده فلا اشكال ، ولا شبهة في وجوب امتثالها ، ولكن قد يحدث في بعض الأحيان اننا نفقد التكليف في بعض الوقائع ، او قد يكون التكليف ليس واضحا ، او قد تختلط علينا الموضوعات ، والبحث في الأصول العملية يعالج هذه الحالات أي يجيب عن هذا السؤال : ماذا نفعل اذا فقدنا التكليف او كان التكليف غير واضحا او اختلطت علينا الموضوعات ؟

[1] مرة لانجد الدليل ، ومرة يكون الدليل موجودا الا انه غير واضح .

وهذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة ، ويجيب عليه في ضوء الاصول العملية بوصفها عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط ، وهذه الاصول هي موضع درسنا الآن.[١٤٨]

[١] يأتي ان شاء الله في دراسات اعمق بيان التسلسل العلمي الذي يسير عليه الفقيه في عملية الاستنباط ، ولعلنا لا نبالغ اذا قلنا بان بيان التسلسل العلمي بهذا الوضح من خصائص حلقات الأصول .

القاعدة العملية الأساسيّة

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

ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى 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 على عبيده ، وعلى أساس حقّ الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدّي إليه حقّه ، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعة ؛ لأنّ العقل يفرض علينا ذلك ، لَالأنّ الشارع أمرنا بإطاعته ، وإلاّ لأعدنا السؤال مرّةً اخرى : ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتّى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله سبحانه على الإنسان.

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

سـبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط بمعنى أنّ الله سـبحانه ليس له حقّ الطاعة على الإنسـان إلاّفي التكاليف التي يعلم بها ، وأمّا التكاليف التي يشـكّ 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 ، بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسـان 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[1]والصـحيح في رأينا هو : أنّ الأصـل في كلّ تكليفٍ محتملٍ هو الاحتياط ؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة ، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى

---

[1] س١) ماهو المصدر الذي يفرض علينا اطاعة الشارع (والسؤال هنا نسالة بعد علمنا ومعرفتنا بالشارع وبالمولى وليس قبل المعرفة ، لانه قبل معرفة الرب والمولى السؤال سيكون عن وجوب البحث) ؟ الجواب :

أولا : الشارع نفسه هو الذي يفرض علينا اطاعته ، وهذا الجواب غير صحيح لأننا سنسال ولماذا نطيع الشارع (يلزم منه التسلسل) ؟

الثاني : العقل ، فالعقل يفرض علينا اطاعة الشارع (اطاعة المولى) ، فاذا سالنا لماذا يفرض العقل علينا ذلك ؟

اجبنا : اما لانه منعم والمنعم يجب شكره عند العقلاء ، واما دفعا للضرر الذي هو عقابه .

س٢) بعد ان اثبتنا وجوب طاعة المولى ، ترى هل نطيعه في التكاليف المعلومة فقط او نطيعة في التكاليف المعلومة والمشكوكة ؟

الجواب : عندنا نظريتان ومسلكان :

الأولى : الواجب علينا ان نطيعة في التكاليف المعلومة فقط ، والدليل ان العقلاء يرون ان الاحتمال ليس بيان ، والمولى يقبح عليه ان يعاقب العبد على عدم طاعته في حال عدم وصول الامر(البيان) اليه بصورة واضحة ، وهذا مايعرف بمسلك قبح العقاب بلا بيان (بلا علم) .

الثانية : الواجب علينا ان نطيعة في كل تكليف سواء في ذلك المعلوم والمحتمل لان " العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حقَّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب ، بل في التكاليف المحتملة أيضاً" .

س٣) هل التكليف المحتمل تجب طاعته في كل حال ؟

الجواب) حق الطاعة ووجوب الطاعة في التكليف المحتمل معلق على عدم وجود ترخيص من المولى صاحب الحق الذي له ان يسقط حقه في الاطاعة .

س٤) وهل اسقط المولى حقه في وجوب اطاعة التكليف المحتمل ؟

الجواب) نعم اسقط المولى حقه في اطاعة التكاليف المحتملة بحسب قاعدة البراءة الشرعية .

على الإنسان حقَّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب ، بل في التكاليف المحتملة أيضاً ، ما لم يثبت بدليلٍ أنّ المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى 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 إلاّ إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط ؛ ويرضى بترك الاحتياط ، فإنّ المكلّف يصبح حينئذٍ غير مسؤولٍ عن التكليف المحتمل.

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

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية. ويخالف في ذلك كثير من الاصوليّين ؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل في المكلّف أن لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجةٍ كبيرة ، ويرى هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية ؛ لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه ، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» ، أو «البراءة العقلية» ، أي أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلّف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح ، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤولٍ ولا يجب عليه الاحتياط.

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

ولكي ندرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلّف على مخالفة التكليف المشكوك ، أوْ لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعة الثابت لله تعالى ، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلّف أهمّيتها بدرجةٍ كبيرةٍ ــ كما عرفنا . فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً ؛ لأنّه بمخالفتها يفرِّط 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 تعالى كذلك أيضاً ، إذ أيّ محذورٍ في التفكيك بين الحقّين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟!

فالقاعدة الأوّلية إذن هي أصالة الاحتياط.

القاعدة العمليّة الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدةٍ عمليةٍ ثانوية ، وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط:[١٥]

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

والدليل على ذلك : نصوص شرعية متعدّدة ، من أشهرها النصّ النبويّ القائل : «رُفع عن امّتي ما لا يعلمون»[١٥١]بل استدلّ ببعض الآيات على ذلك ، كقوله تعالى : (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولاً**)[١٥٢]فإنّ الرسول يُفهَم كمثالٍ على البيان والدليل ، فتدلّ الآية على 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 على السواء ؛ لأنّ النصّ النبويّ مطلق ، ويسمَّى الشكّ في الوجوب بـ «الشبهة الوجوبية»[١٥٣]والشكّ في الحرمة ب «الشبهة التحريمية»[١٥٤]

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.

---

[١] قلنا سابقا بان العقل يحكم بوجوب اطاعة التكاليف المحتملة مالم يصدر من الشارع ترخيص يسقط فيه حقه ، وقد اصدر الشارع لنا ذلك الترخيص في القران الكريم بقوله :(وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حتّى نَبْعَثَ رَسُولاً) وفي السنة بالرواية المشهورة (رُفع عن امّتي ما لا يعلمون) .

[١] وسائل الشيعة ج ١٥ ، الباب ٥٦ (من أبواب جهاد النفس) ، ح١. ومتن الحديث كالتالي : ((رفع عن امتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ..)).

[١] الإسراء : ١٥

[١] كالشك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال .

[١] كالشك في حرمة شرب التتن .

ومثال الأوّل : شــكّنا في وجوب صــلاة العيد ، أو في حرمة التدخين ، ويســمّى بالشــبهة الحكمية.

ومثال الثاني : شــكّنا في وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاســتطاعة ، مع علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الحجّ على 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.[١٥٥]

[١] ذهب علماؤنا من الاخباريين الى ان اصل البراءة يجري في الشبهات الموضوعة والشبهات الحكمية الوجوبة ولا يجري في الشبهات الحكمية التحريمية ، وللاطلاع على اراء الاخباريين يمكن مراجعة مقدمة الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني ، وكتاب الفوائد المدنية للاسترابادي ، وهداية الابرار للمحقق الكركي .

.٣.

قاعدة منجّزية العلم الإجمالي

تمهيد :

قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة ، وقد تشكّ في سفره ، لكنّك تعلم على أيّ حالٍ أنّ أحد أخويك (الأكبر ، أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكّة ، وقد تشكّ في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّة ، أوْ لا ؟[١٥٦]

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

ويطلق على الحالة الثانية اسم «العلم الإجمالي» ؛ لأنّك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين : أحدهما عنصر الوضوح ، والآخر عنصر الخفاء ، فعنصر الوضوح يتمثَّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً ، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكِّك وتردّدك في تعيين هذا الأخ ، ولهذا تسمّى هذه الحالة ب «العلم الإجمالي» ، فهي علم ، لأنّك لا تشكّ في سفر أحد أخويك ، وهي إجمال وشكّ ، لأنّك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويسمّى كلّ من سفر الأخ

---

[١] المثال الشائع والأكثر استعمالا هو هذا : لو كان عندك انائان ، فمرة تعلم بان النجاسة ، وقعت في الأول وهذا مايسمى بالعلم التفصيلي ، وأخرى لا تعلم هل وقعت فيهما نجاسة او لا ؟ وهذا هو الشك البدوي او الابتدائي .

ومرة تعلم بوقوع النجاسة في احدهما لا على التعيين ، وهذا مايسمى بالعلم الإجمالي وهو المقصود بالبحث .

ففي الحالة الأولى ترتب اثار النجاسة على الاناء الأول لان العلم حجة بذاته ، وفي الحالة الثانية تجري اصالة البراءة لان الشبهة بدوية ، وفي الحالة الثالثة تجري اصالة الاحتياط بمعنى انك لابد وان تجتنب عن الانائين .

ثم انك اذا تاملت في المثال سترى بوضوح بان حكم العلم الاجمالي هو حكم العلم التفصيلي ففي الحالة الأولى كان يجب عليك الاجتناب ، وفي الثالثة كذلك ، وهذا المثال وان كان في الشبهة الموضوعية الا انه بعينه يجري في الحكمية حذو القذة بالقذه ، فمرة نعلم بوجوب صلاة الفجر ، وأخرى نشك في صلاة العيد وثالثة نشك هل الوجوب في يوم الجمعة لصلاة الظهر او لصلاة الجمعة .

الأكبر وسفر الأصغر «طرفاً» للعلم الإجمالي ؛ لأنّك تعلم أنّ أحدهما لا على 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 على وجود علمٍ إجماليٍّ في نفوسنا.

ويطلق على الحالة الثالثة اسم «الشكّ الابتدائي» ، أو «البدوي» ، أو «الساذج» ، وهو شكّ محض غير ممتزجٍ بأيّ لونٍ من العلم ، ويسمّى 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 ــ لا على التعيين ــ 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 ، واخرى 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 :

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجماليّ إلى 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 ، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً : الظهر والجمعة ؛ لأنّنا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين ، والعلم حجّة عقلاً في جميع الأحوال ، سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.

ويؤمن الرأي الاصوليّ 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 من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

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

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

ولكنّ الرأي السائد في علم الاصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي ، بدليل أنّ شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً [1] وهذا يتعارض مع حجّية القطع بوجوب أحد الأمرين ؛ لأنّ حجّية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير ، فلو حكم الشارع بالبراءة في كلٍّ من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم ، وهو مستحيل كما تقدم.

---

[1] يعني في مثال الانائين عندما نعلم بسقوط النجاسة في احدهما غير المعين يلزم من اجراء البراءة في كليهما ارتكاب النجاسة قطعا.

وشـمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدِّ إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً لكنّه غير ممكنٍ أيضـاً ؛ لأنّنا نتسـاءل حينئذٍ : أيّ الطرفين نفترض شـمول القاعدة له ونرجّحه على الآخر؟ وسـوف نجد أنَّا لا نملك مبرّراً لترجيح أيٍّ من الطرفين على الآخر ؛ لأنّ صلة القاعدة بهما واحدة.

وهكذا ينتج عن هذا الاسـتدلال القول بعدم شـمول القاعدة العملية الثانوية «أصـالة البراءة» لأيّ واحـدٍ من الطرفين ، ويعني هذا : أنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ يظلّ مندرجاً ضـمن نطاق القاعدة العملية الأسـاسـية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزةً عن شموله.

وعلى هذا الأسـاس ندرك الفرق بين الشـكّ البدويّ والشـكّ الناتج عن العلم الإجمالي ، فالأوّل يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصـالة البراءة ، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأوّلية وهي أصالة الاحتياط.

وفي ضـوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الإجماليّ هو الإتيان بكلا الطرفين ، أي الظهر والجمعة في المثال السابق ؛ لأنّ كلاًّ منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط.

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

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

انحلال العلم الإجمالي :

إذا وجدتَ كأسـين من ماءٍ قد يكون كلاهما نجسـاً وقد يكون أحدهما نجسـاً فقط ، ولكنّك تعلم على أيّ حالٍ بأ نّهما ليسـا طاهرين معاً ، فينشـأ في نفسـك علم إجماليّ بنجاسـة أحد الكأسـين لا على سـبيل التعيين ، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أنِ اكتشـفت نجاسـةً في أحد الكأسـين وعلمت أنّ هذا الكأس المعيّن نجس ، فسـوف يزول علمك الإجماليّ بسـبب هذا العلم التفصـيلي ؛ لأنّك الآن بعد اكتشـافك نجاسـة ذلك الكأس المعيّن لا تعلم إجمالاً بنجاسـة أحد الكأسـين لا على سـبيل التعيين ، بل تعلم بنجاسـة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصـيلياً وتشـكّ في نجاسـة الآخر ، لأجل هذا لا تسـتطيع 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 الاصوليّ ب «انحلال العلم الإجماليّ إلى 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 إلى الشكّ الابتدائيّ أصالة البراءة ، أي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشكّ الابتدائي.[١٥٨]

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.[١٥٩]

وقد يخفى أحياناً نوع الشكّ فلا يعلم أهو من الشكّ الابتدائي ، أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي[١٦٠] أو الناتج عنه بتعبيرٍ آخر ــ ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الاصوليّون.[١٦١]

وهي : أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعمليةٍ مركّبةٍ من أجزاءٍ كالصلاة ، ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاءٍ معيّنةٍ ونشكّ في اشتمالها على جزءٍ عاشرٍ ولا يوجد دليل

---

[١] والمثال في الحالة المذكورة في المتن منطقي ، وليس بمربك ، ولكن لنعكسه ونرى ، لو فرضنا باننا علمنا بان احدهما طاهر بعينه ، فماذا يجري في القدح الثاني هل ترجري البراءة ؟ نحن من الأول نعلم بوقوع نجاسة في احدهما وهذا لا شك لنا ولا شبهة فيه فاذا علمنا بان الأول طاهر فهذا يعني ان العلم الإجمالي قد انحل الى علم بطهارة الأول ، وشك في نجاسة القدح لثاني ، وقد قالوا بان البراءة تجري فيه .

ثم ان هنا مسالة تبحث ، وهي انه اذا كان عندنا ظن معتبر على طهارة احدهما فهل ينحل العلم الإجمالي به او لا ؟

يعني لو فرضنا بان شخصا ثقة اخبرنا بان الطهار هو القدح الأول فهل نرتب الاثار ؟

الجواب نعم، لان خبر الثقة حجة (ونرتب عليه اثار العلم) .

[١] المقصود نحكم بالاحتياط .

[١] ويترتب على ذلك الحيرة ، فهل تجريء البراءة او الاحتياط ؟

[١] هناك مثال اخر وتفصيل اخر للشك بين الأقل والأكثر ولكن لاداعي لذكره هنا لانه ربما سيسبب التشويش للطالب المبتديء .

يثبت أو ينفي ، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملي ، فيتساءل : هل يجب الاحتياط على المكلّف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب ، لكي يكون مؤدّياً للواجب على كلّ تقدير ، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللُاصوليّين جوابان مختلفان على 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 على 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 على أيّ حال ؛ لأنّها واجبة ، سواء كان معها جزء عاشر أوْ لا ، فهذا العلم التفصيليّ يؤديّ إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي ، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبّر عن العلم الإجمالي ، فلا يمكن القول بأ نَّا نعلم : إمّا بوجوب التسعة ، أو بوجوب العشرة ، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أيّ 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[١٦٢]

---

[١] يعني يجب ان يؤتى بالاجزاء التسعة وتجري البراءة في الجزء العاشر .

الاستصحاب

على 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 الاصوليون اسم «الاستصحاب».

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

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

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه‌السلام في صحيحة زرارة : «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» .

ونستخلص من ذلك : أنّ كلّ حالةٍ من الشكّ البدويّ يتوفّر فيها القطع بشيءٍ أوّلاً والشكّ في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب.[١٦٣]

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 ، ومدى امتداده في عالمه التشريعي ، فتكون الشبهة حكمية ، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم ، كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجِّس له ، ويسمّى ب «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 ، ويسمّى ب «الاستصحاب الموضوعي» ؛ لأنّه استصحاب موضوعٍ لحكمٍ شرعي ، وهو جواز الائتمام في الأوّل ، وعدم جواز الصلاة في الثاني.

ويوجد في علم الاصول 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 وهي الشك في طروء النوم الناقض ، ولكنّ هذا لايمنع عن التمسّك بإطلاق كلام الإمام في قوله : «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات ، فعلى مدّعي الاختصاص أن يبرز قرينةً على تقييد هذا الإطلاق.

---

[١] حتى يجري الاستصحاب لابد من توفر شرائط أربعة :

الأول : اليقين السابق .

الثاني : الشك اللاحق .

الثالث : وحدة الموضوع : لابد وان يكون الموضوع المتيقن هو نفسه الذي شك به .

الرابع : تغاير زمان المتعلق : فيكون متعلق اليقين في زمان ومتعلق الشك في زمان اخر .

الشكّ في البقاء :

والشكّ في البقاء هو الشرط الأساسيّ الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسّم الاصوليّون الشــكّ في البقاء إلى قســمين تبعاً لطبيعة الحالة الســابقة التي نشــكّ في بقائها ؛ لأنّ الحالة الســابقة قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد زمانياً ، وإنّما نشــكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عاملٍ خارجيٍّ أدّى إلى ارتفاعها.

ومثال ذلك : طهارة الماء ، فإنّ طهارة الماء تســتمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي ، وإنّما نشــكّ في بقائها لدخول عاملٍ خارجيٍّ في الموقف ، وهو إصــابة المتنجِّس للماء.

وكذلك نجاســة الثوب ، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقى نجاســته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجيّ وهو الغســل ، ويســمّى الشــكّ في بقاء الحالة الســابقة التي من هذا القبيل ب «الشكّ في الرافع».

وقد تكون الحالة الســابقة غير قادرةٍ على الامتداد زمانياً ، بل تنتهي بطبيعتها في وقتٍ معيّنٍ ونشــكّ 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 ، فالشــكّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عاملٍ خارجي ، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واســتنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويســمّى الشــكّ في بقاء الحالة الســابقة التي من هذا القبيل ب «الشكّ في المقتضي» ؛ لأنّ الشكّ في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الاصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحالة السابقة من نوع الشكّ في المقتضي ، ويخصّه بحالات الشكّ في الرافع[1] والصحيح : عدم الاختصاص تمسّكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

وحدة الموضوع في الاستصحاب :

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

---

[1] ذهب الى ذلك الشيخ الأنصاري في الرسائل والميرزا النائيني في اجود التقريرات .

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

تعارض الأدلّة

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

عرفنا في ما سبق أنّ الأدلّة على قسمين ، وهما : الأدلّة المحرزة ، والاصول العملية ، ومن هنا يقع البحث : تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة ، واخرى في التعارض بين أصلين عمليَّين ، وثالثةً في التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عملي [١٦٥] فالكلام في ثلاث نقاطٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

١ . التعارض بين الأدلّة المحرزة

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما [١٦٦] وهو على 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 ــ 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 إلى وقوع المعصوم في التناقض ،

---

[١] القسمة الثلاثية هنا حصرية عقلية تامل وستراها في ذهنك .

[١] مثلا اذا كان احد الدليلين يقول : يجوز لك شيء ، والدليل الاخر يقول : يحرم عليك نفس ذلك الشيء.

وهو مستحيل.

٢ ـــ قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصّاً صريحاً وقطعياً[١٦٧]؛ ويدلّ الآخر بظهوره[١٦٨] على ما ينافي المعنى 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 على إباحة الارتماس للصائم ، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهي ، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة ؛ لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى 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 إلى العلم بالحكم الشرعي ، فنفسّر الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة ؛ لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعيّ الدالّ على الإباحة.

وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه في استنباطه قاعدةً عامّة ، وهي : الأخذ بدليل الإباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدلّ على 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 تقدّم النصّ الثاني على الأوّل ؛ لأ نّه 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 العامِّ وظهوره في العموم.

وقد عرفنا سابقاً أنّ القرينة تُقدَّم على ذي القرينة ، سواء كانت متّصلةً أو منفصلة.

ويسمّى تقديم الخاصِّ على العامّ «تخصيصاً» للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداةٍ من أدوات العموم ، و «تقييداً» له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد.

---

[١] عطف تفسير أي انه يريد ان يقول بان الدليل صريح أي قطعي الدلالة.

[١] الظاهر هو الذي في دلالته محتملات .

ويسمّى الخاصّ في الحالة الاولى «مخصِّصاً» وفي الحالة الثانية «مقيِّداً».
وعلى هذا الأســاس يتَّبع الفقيه في الاســتنباط قاعدةً عامة ، وهي : الأخذ بالمخصِّــص والمقيِّد وتقديمهما على العامّ والمطلق. إلاّأنّ العام والمطلق يظلّ حجّةً في غير ما خرج بالتخصــيص والتقييد ، إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلاّبمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف ، لا أكثر.

٤ ــ وقد يكون أحد الكلامين دالاّ على ثبوت حكمٍ لموضـوع ، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالةٍ معيّنةٍ بنفي ذلك الموضوع.
ومثاله : أن يقال في كلامٍ : «يجب الحجّ على المســتطيع» ، ويقال في كلامٍ آخر : «المَدِين ليس مســتطيعاً» ، فالكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضــوعٍ محدّدٍ وهو المســتطيع ، والكلام الثاني ينفي صــفة المســتطيع عن المَدِين ، فيؤخذ بالثاني ويســمّى «حاكماً» ، ويسمّى الدليل الأوّل «محكوماً».
وتسـمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين ب «قواعد الجمع العرفي»![١٦٩]

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

---

[١] لاحظ الاسم ، (قواعد الجمع العرفي) وهذا يعني ان هذه القواعد ماخوذة من العرف ، وانت جزء من العرف ، فاعرض ماتقدم من القواعد ومن نتائجها _بعد الجمع_ على نفسك ، او على أي شخص عاقل من الناس الذين لم يدرسوا فان قبلوا الجمع والقاعدة فهو وان لم يقبوا فاعلم بان الجمع او القاعدة فيه خدشة .

يكون قرينةً على تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيّداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأيّ واحدٍ من الدليلين المتعارضين ؛ لأنّهما على مستوىً واحدٍ ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

حالات التعارض الاخرى :

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

١ ـــ الدليل اللفظيّ القطعيّ[1] لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي ؛ لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه‌السلام أدّى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه‌السلام 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 ـــ إذا وجد تعارض بين دليلٍ لفظيّ ودليلٍ آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدّمنا الدليل اللفظي ؛ لأنّه حجّة ، وأمّا الدليل غير اللفظيّ فهو ليس حجّةً ما دام لا يؤدّي إلى القطع.

٣ ـــ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً قُدِّم العقليّ على اللفظي ؛ لأنّ العقليّ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي ، وأمّا الدليل اللفظيّ غير الصريح فهو إنّما يدلّ بالظهور ، والظهور إنّما يكون حجّةً بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه ، ونحن هنا على ضوء الدليل العقليّ القطعيّ نعلم بأنّ الدليل اللفظيّ لم يَرِدِ المعصوم عليه‌السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل ، فلا مجال للأخذ بالظهور.

---

[1] **لكي يكون الدليل علميا لابد وان يكون قطعي الصدور (متواترا او محفوف بقرينة) ، وقطعي الدلالة (أي لا يكون له الا معنى واحد)، واما مايتوهم من التعارض بين العقل والنقل فهو اما ان يكون بين دليل عقلي، وخبر واحد ظني (الصدور او الدلالة او كلاهما) ، او بين دليل العقل و دليل قراني ظني الدلالة .**

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

٢ . التعارض بين الاصول

وأمّا التعارض بين الاصول فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب ، ومثالها : أنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّى غروب الشمس ، ونشكّ في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى 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 اخرى 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 على أصل البراءة ، وهذا متّفق عليه بين الاصوليّين ، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة[١] لأنّ دليل أصل البراءة هو النصّ النبويّ القائل : «رفع ما لا يعلمون»[٢] وموضوعه كلّ ما لا يعلم ، ودليل الاستصحاب هو النصّ

---

[١] "يظهر من عبائرهم ان الحكومة عبارة عن كون الدليل ناظرا الى حال دليل اخر وشارحا ومفسرا لمضمونه سواء كان ناظرا الى موضوعه ام الى محموله .. فاذا ورد قوله اكرم العلماء وورد قوله ان الفاسق ليس بعالم كان الثاني ناظرا ومفسرا للأول وحاكما عليه اذ من المعلوم ان نفي الشارع عالمية الفاسق ليس على نحو الحقيقة بل يرجع ذلك الى نفي وجوب الاكرام فهذا الدليل ناظر الى ذلك ومفسر له وهو معنى الحكومة " انظر اصطلاحات الأصول للمشكيني ص١٢٦ ، ثم ان مصطلح الحكومة من اختراعات الشيخ الانصاري .

[٢] وسائل الشيعة ج ١٥ ، الباب ٥٦ (من أبواب جهاد النفس) ، ح١.

القائل : «لا ينقض اليقين أبداً بالشـــكّ» ، وبالتدقيق في النصّــين نلاحظ أنّ دليل الاستصحاب يلغي الشكّ ، ويفترض كأنّ اليقين باقٍ على حاله ، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.[١٧٣]

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

٣ . التعارض بين النوعين

ونصـــل الآن إلى فرضـــية التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصـــلٍ عملي كأصـــل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أنّ الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصوّرٍ عقلاً بينه وبين الأصل ؛ لأنّ الدليل القطعيّ على الوجوب ـــ مثلاً ـــ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشـــرعي ، ومع العلم بالحكم الشـــرعيّ لا مجال للاســـتناد إلى 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 نشكَّ في بقاء ما كنّا على يقينٍ منه ، فإذا كان الدليل قطعيّاً لم يبقَ موضوع هذه الاصول والقواعد العملية.

وإنّما يمكن افتراض لونٍ من التعارض بين الدليل والأصـــل إذا لم يكن الدليل قطعياً ، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة .وخبر الثقة كما مرَّ بنا دليل ظنّيّ حكم الشـارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلاً ـــ وكان أصل البراءة من ناحيةٍ اخرى يوسِّع ويرخِّص.

ومثاله : خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصـــائم ، 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 على أساس الدليل الظنّيّ المعتبر ، أو على أساس الأصل العملي؟

---

[١] موضوع البراءة هو الشك ، فاذا انتفى بقيت بلا موضوع ، وليكن معلوما بان الشارع عندما الغى الشك لم يلغه تكوينا بل الغى اثاراه أي ان الشك وان كان في النفس موجودا الا ان الشارع قال (مامضمونه) : لاترتبوا على ذلك اثرا .

ويسـمّي الاصـوليون الدليل الظنّيّ بالأمارة ، ويطلقون على هذه الحالة اسـم «التعارض بين الأمارات والاصول».

ولا شــكّ في هذه الحالة لدى علماء الاصــول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّة الظنّية المعتبرة على أصـل البراءة ونحوه من الاصـول العملية ؛ لأنّ الدليل الظنّيّ الذي حكم الشــارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشــارع هذا دور الدليل القطعي ، فكما أنّ الدليل القطعيّ ينفي موضــوع الأصــل ولا يبقي مجالاً لأيّ قاعدةٍ عملية فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلاً ، ولهذا يقال عادةً : «إنّ الأمارة حاكمة على الاصول العملية» .[١٧٤]

---

[١] يعني ان دليل حجية خبر الثقة يقول : بان خبر الثقة وان كان يفيد الظن الا انك رتب على هذا الظن اثار العلم ، فيكون بذلك رافع لموضوع البراءة (ما لايعلمون) فهذا الظن الحاصل صار (جعل) علما تنزيليا (أي بمنزلة العلم) .

كان البدء بكتابة هذا الشرح يوم ٢٨/ ٢ / ٢٠٢٣ م والفراغ منه في يوم ٦ / ٣ / ٢٠٢٣ م والحمد لله رب العالمين .