

محاضرة في أصول الفقه

محاضرة في

في أصول الفقه

شرح الحلقة الثانية

تأليف

عبد الوهاب الرقابي

لجنة التأسيس

دار الكتاب الإسلامي



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مختصر
فی اصول الفقه



مركز تحقیقات کتب و تاریخ اسلامی

مَحَاضِرُ

فِي أَصُولِ الْفَرَقَةِ

شَرْحُ الْحَقِيقَةِ الثَّانِيَةِ

لِلْإِمَامِ الشَّهِيدِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَاقِرٍ الصَّدْرِ

تَأَلَّفَ

عَبْدُ الْجَبَّارِ الرَّفَاعِيُّ

الْجُزْءُ الْأَوَّلُ

دَارُ الْكِتَابِ الْأِسْلَامِيِّ

کتابخانه

مركز تحقيقات كتاب و فني علوم اسلامي

شماره ثبت: ٣٠٢٤٨
تاريخ ثبت:

جميع حقوق الطبع محفوظة و مسجلة للناسر

الكتاب محاضرات في اصول الفقه (ج ١)
المؤلف عبدالجبار الرفاعي
الناشر مؤسسة دار الكتاب الاسلامي
الطبعة الثانيه ١٤٢٤ هـ ق / ٢٠٠٣ م
المطبعة مطبعة السرور
عدد النسخ (٢٠٠٠) نسخه

الترقيم الدولي: ٩-٠٣٧-٤٦٥-٩٦٤

ISBN: 964 - 465 - 037 - 9

الترقيم الدولي للمجموعة: ٠-٠٣٦-٤٦٥-٩٦٤

ISBN: 964 - 465 - 036 - 0

المقدمة

مثلما كان المنطق الصوري الأرسطي العلامة الفكرية المميزة للحضارة اليونانية، فإن علم اصول الفقه هو أحد أبرز العلامات الفكرية للحضارة الاسلامية، ذلك ان علم الاصول إبداع إسلامي أصيل، لم يستعره المسلمون من بيئات أخرى، وإنما نشأ وتطور في عالمنا، وأضحى بعد فترة وجيزة من ولادته بمثابة المنطق للتفكير الفقهي، وربما أمكن الافادة منه في العلوم الاسلامية، ليغدو منطقاً لها، بل منطقاً للحضارة الاسلامية، لو تطور وتكامل بنسق منهجي موضوعي، ولو لم تكتنف مساره اختلالات منهجية، اصطبغ اثرها بنزعة عقلية تجريدية افتراضية، مضافاً الى محاولة تعطيله وإعاقة نموه بعد إقفال باب الاجتهاد وحصر المذاهب بالمذاهب المعروفة.

وفي الوقت الذي تحوّل فيه علم الاصول الى نصوص ومستخلصات لأقوال المتقدمين من علماء المذاهب لا يسوغ تجاوزها، كان هذا العلم ينمو ويتكامل في الحواضر العلمية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام. وقد بلغ ذروة ازدهاره في المائة سنة الأخيرة منذ عصر الشيخ مرتضى الانصاري الى السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الذي أشاد أركان مدرسة أصولية أودعها ابداعات منهجية، وغذاها بمعطيات بحوث في منطق الاستقراء وفلسفة الاحتمال.

لقد أدرك الشهيد الصدر في وقت مبكر قصور الكتب المتعارفة في الدرس الاصولي، ان من حيث انتمائها لمراحل ماضية في تاريخ علم الأصول، لأنها - حسب تعبيره - تمثل مراحل مختلفة من الفكر الاصولي، فالمعالم تعبّر عن

مرحلة قديمة تاريخياً من علم الاصول، والقوانين تمثل مرحلة خطاها علم الاصول واجتازها الى مرحلة أعلى على يد الشيخ الانصاري وغيره من الأعلام، والرسائل والكفاية نفسها نتاج اصولي يعود لما قبل مئة سنة. أو من حيث إن تلك الكتب لم يؤلفها اصحابها كمقررات للدراسة، وانما هي مؤلفات أصولية تحكي آراء المؤلف وما انتهى اليه هذا العلم في زمانه، ومن الواضح أن أسلوب كتابة المقرر الدراسي الذي يؤلف للتلامذة المبتدئين في دراسة العلم يختلف عن أسلوب التأليف المستقل الذي يكتبه الاصولي للخبراء في العلم.

لذلك بادر الشهيد الصدر لتدوين مقرر جديد للدرس الأصولي تحت عنوان «دروس في علم الاصول» في حلقات ثلاث، عرض في كل واحدة منها مباحث علم الاصول، بمنهجية موحدة، ولكن بمستويات ثلاثة، تتفاوت في كمية وكيفية المباحث المطروحة، حسبما تتطلبه المرحلة الدراسية للتلميذ، إذ جاء العرض متدرجاً في الحلقات، يطوي الدارس مع كل حلقة يفرغ منها مرحلة، ويرتقي الى المرحلة الأعلى بالحلقة التالية لها. ولم يقتصر التدرج في العرض على كل حلقة بالنسبة الى سابقتها، وانما جاء العرض متدرجاً في الحلقة نفسها، فالجزء الثاني من الحلقة الثانية أعلى من الجزء الأول، وهكذا تتصاعد مباحث الحلقة الثانية مع تقدم التلميذ في دراسة الكتاب، وكأنه يرتقي سلماً.

ومما لا شك فيه ان هذه السمة تنفرد فيها الحلقات، فهي تواكب السير العلمي للتلميذ وتصعده برفق في دراسته للاصول.

وبموازاة ذلك استوعبت الحلقات تجربة المائة سنة الأخيرة البالغة الأهمية في تطور علم الاصول، فضمت طائفة من النظريات والآراء أبدعها الدرس

الأصولي في القرن الأخير.

كما صنفت مباحث هذا العلم بتصنيف يحافظ على الأسلوب الشنائي الموروث في تقسيمهما إلى مجموعتين هما: مباحث الألفاظ والأدلة العقلية، مع تعديل أدرج المجموعتين في (الأدلة المحرزة) معتبراً إياها مجموعة أولى في مقابل مجموعة ثانية هي (الأصول العملية) وأدرج في الخاتمة (تعارض الأدلة). فيما تصدر المباحث (تمهيد) اشتمل على مجموعة مبادئ تتصل بتعريف علم الأصول، وموضوعه، وأهميته، وتعريف الحكم الشرعي وأقسامه، ويليه بحث حول حجية القطع، باعتباره عنصراً مشتركاً يدخل في كل عمليات استنباط الحكم الشرعي، سواء ما كان منها قائماً على أساس الأدلة المحرزة أو الأصول العملية.

ويبرر الشهيد الصدر تصنيفه للمسائل الأصولية بهذا الأسلوب، بأنه يجسد في الواقع عملية الاستنباط وما تنطوي عليه من تصنيف للمواقف، فكما أن عملية الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين، وهما: الأدلة والأصول، كذلك البحث في علم الأصول يصنف إلى هذين الصنفين. وتظهر ثمرة هذا التصنيف من الناحية التربوية في جعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الأصولية، بمواقعها المحددة في عملية الاستنباط.

وبالرغم من أن الشهيد الصدر صاغ الحلقات بأسلوب يتجنب تطعيم العبارة بشيء من الألفاظ، وحرص على سلامتها، وأن تكون واضحة وافية بالمعنى، إلا أنه لم يدخل على العبارة الأصولية تطويراً مهماً، ولم يترسم أساليب التعبير الحديث في اللغة العربية، خاصة في الحلقتين الثانية والثالثة؛ لئلا يحول بين

الطالب والافادة من التراث الاصولي الغزير. مضافاً الى ان الحلقات لم تكتب لأبناء اللغة العربية العارفين بأساليبها الحديثة فقط، وانما كتبت ليدرسها جميع طلاب الحوزات العلمية الذين ينحدرون من شعوب مختلفة في العالم الاسلامي، وباعتبارهم يتلقون علومهم وثقافتهم من مصادر عربية قديمة، فيظل الاسلوب القديم هو الأيسر فهماً لهم.

ومع ان الحلقات ألفت منذ أكثر من عشرين عاماً لكنها لم تنسخ الكتب السابقة في الدرس الاصولي، ولم يدرسها سوى طائفة من الطلاب في الحوزة العلمية، ومالبثت حتى هذه اللحظة مقررأ اختياريأ في الامتحانات والترقية العلمية، بل عمد بعض الاساتذة لتدوين كتاب جديد للدرس الاصولي في السطوح، لا يعدوا ان يكون تجميعاً وتلخيصاً للكتب السابقة.

ويعود ضعف الاهتمام بالحلقات الى أسباب عديدة، من أبرزها وفرة شروح الكتب الاصولية المتعارفة للدراسة مثل «كفاية الأصول»، وعدم توفر أي شرح للحلقات ماعدا كتاب «الحلقة الثالثة بأسلوبها الثاني» لأستاذنا الشيخ باقر الايرواني حفظه الله، والذي يسّر دراسة الحلقة الثالثة، وذلك الكثير من الصعوبات أمام أساتذة وطلاب هذه الحلقة.

بينما لم تزل الحلقة الثانية من دون شرح يساعد الطالب على استيعاب مباحثها. وطالما بحث دارسو هذا الكتاب عن أداة تيسر لهم الافادة منه، إلا أنهم لم يظفروا بذلك.

ومنذ سنوات قررت تدوين شرح لكتاب الحلقة الثانية، غير ان زحمة أعمالي وتراكمها أعاقني حتى الآن عن ذلك، فاقترح بعض الطلاب مكرراً

تحرير وطباعة دروسي المضبوطة على اشرطة ضبط الصوت، فاستجبت لرغبتهم وباشرت تحرير هذا الشرح، الذي أرجو ان ينتفع به دارسو الحلقة الثانية.

وأود الاشارة الى جملة أمور تتصل بهذا الشرح:

١- ان هذا الشرح كما ذكرت هو في الاصل دروس منقولة من أشرطة ضبط الصوت، وقد اجريت عليها بعض التعديلات، وحرصت على الحفاظ على صورتها التي صيغت فيها، فلم أعمد لحذف الامثلة المتعددة، وماورد من اعادة المطالب ببيان آخر، والتوضيحات المسهبة أحياناً؛ لأن هدف هذا الكتاب هو تبسيط عرض المسائل وتيسير سبل استيعابها للدارسين. ولذلك قد يتكرر بيان المسألة كلما دعت الحاجة الى ذلك في سياق تدريس كتاب الحلقة الثانية.

٢- اقتصر الشرح على بيان مطالب الحلقة الثانية، ولم يستغرق في اقحام مطالب اصولية أعلى من مستوى هذه الحلقة؛ لأن كتاب الحلقة الثانية أعد ككتاب دراسي تمهيدي للمبتدئين في دراسة علم الاصول، وسينتقل الدارس لمستوى أعلى في الحلقة الثالثة، ومستوى أعمق منه في البحث الخارج.

٣- يجيء هذا الشرح ثمرة لتدريس الحلقة الثانية للمرة السادسة في العام الدراسي ١٤١٨ هـ استجابة لطلب مشكور من الشيخ ناصر الشويخ البحراني، وتطوع الشيخ رشيد القحطاني لكتابة الدروس من اشرطة ضبط الصوت، والمراجعة اللغوية للاستاذ محسن الاسدي، وقراءة السيد نوري البطاط، والاستاذ سرمد الطائي، وجهود الأخ علي الكربلائي في تنضيد حروف الكتاب واخراجه بهذه الصورة.

فلهم ولجميع الأخوة الذين ألحوا على تحرير هذا الكتاب ونشره خالص
 امتناني وفائق احترامي وتقديري.
 وينبغي الإشارة الى أن كل خطأ أو اشتباه في هذا الشرح فأنا مسؤول عنه
 وحدي، وهو تعبير عن قصوري، وقديماً قيل: لو كنت انتظر الكمال ما فرغت من
 عملي هذا.
 وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب.



عبد الجبار القحطاني الرفاعي

مركز تحقيقات كليات علوم إرسدي

قم المشرفة ٢٥ - ١٢ - ١٤١٨ هـ

تمهيد

- ١- تعريف علم الاصول
- ٢- موضوع علم الاصول وفائدته
- ٣- الحكم الشرعي وتقسيمه
- ٤- تنويع البحوث الاصولية
- ٥- حجية القطع وأحكامه



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تعريف علم الأصول

إنَّ علماء علم الأصول والباحثين في العلوم القديمة عموماً، عادة ما يقدّمون لكتبهم جملة مبادئ تصورية للعلم، منها تعريف العلم، وموضوعه، والغاية منه، وربما رتبته في سُلّم العلوم. وعلم الأصول لم يُعرّف في الكتب القديمة، وإنما كان يُعرّف علم الفقه. ففي كتاب المعالم مثلاً لا نجد تعريفاً لعلم الأصول إلا أن المؤلفات المتأخرة اهتمت بتعريف هذا العلم، وقد سار الشهيد الصدر على منهجهم فبدأ بتعريف علم الأصول، ثم تلاه بالحديث عن بعض المبادئ التصورية، تمهيداً للدخول في مباحث العلم.

وفيما يلي بيان لهذا الموضوع في عدّة مطالب، هي:

مركز تحقيقات كميتر علوم راسدي

١- تعريف علم الأصول:

التعريف المشهور لعلم الأصول هو، «العلم بالقواعد المُمهّدة لاستنباط الحكم الشرعي». وإذا لاحظنا هذا التعريف، نجده يشتمل على مايلي:

١- القواعد: فهو علم بقواعد كلية وليس بمسائل جزئية، أي انه العلم بضوابط ومعايير كلية.

٢- المُمهّدة: إذ أن هذه القواعد ينبغي أن تكون مُمهّدة لاستنباط الحكم الشرعي، بمعنى مدونة ومسجلة، باعتبار ان تمهيد القواعد هو أولاً بحثها وتنقيحها، والبحث والتنقيح يعني التدوين والتسجيل.

المقصود بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي:

إنَّ الفقيه عندما يريد ان يستنبط حكم مسألة من المسائل الشرعية،

فالاستنباط عملية قياس، والقياس كما هو معلوم يتألف من مقدمتين صغرى وكبرى؛ لكي يحصل على نتيجة.

مثال: عندما نريد أن نستنبط حكم ردّ التحية، هل هو واجب أو ليس بواجب؟ نعود الى القرآن الكريم الآية ٨٦ في سورة النساء ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾. فنجد فيها فعل الأمر (حيّوا) وفعل الأمر يحتوي على صيغة ومادة، والمادة فيه تدل على التحية، والصيغة أي هيئة (افعل) ظاهرة في الوجوب، فنؤلف قياس الاستنباط هكذا: حيّوا ظاهرة في وجوب ردّ التحية، هذه مقدمة في قياس الاستنباط، كما نحتاج الى مقدمة أخرى وهي: كلّ ظهور حجة، فيكون القياس بهذه الصورة: حيّوا ظاهرة في وجوب رد التحية، وكل ظهور حجة. النتيجة: ظهور حيّوا في وجوب ردّ التحية حجة. وعلى هذا الأساس يمكن أن نستنبط الحكم بوجوب ردّ التحية.

استعنا في هذا القياس الاستنباطي بقاعدتين، وكلاهما ندرسهما في علم الأصول:

الأولى: ظهور صيغة فعل الأمر في الوجوب.

الثانية: كلّ ظهور حجة.

إذا علم الأصول: هو العلم بهذه القواعد التي تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي.

٢ - مناقشة التعريف:

ناقش المصنف هذا التعريف بمناقشتين:

الأولى: عندما نلاحظ كلمة (الممهدة)، نستفيد منها تقييد القاعدة، باعتبار أنها مسجلة ومدونة. وهذا يعني أنّ القاعدة إنما تكون أصولية، عندما تسجل وتدون في كتب الأصول. بينما تعريف أي علم من العلوم وظيفته الأساسية هي وضع

معيار وضابط ومقياس كلي، في ضوئه نستطيع أن نقول: إن هذه المسألة داخلية في العلم، وتلك المسألة غير داخلية فيه.

وببيان آخر: أن دخول صيغة (افعل) الظاهرة في الوجوب في علم الأصول، لا لأن علماء الأصول كتبوها في مؤلفاتهم، أو دونوها في كتبهم الأصولية، وإنما لأن هذه المسألة تمثل عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط، ولأن هذه المسألة في الواقع ونفس الأمر هي مسألة أصولية، سواء كانت مدونة في كتب الأصول أم اكتشفها الأصوليون ودونوها فيما بعد في مؤلفاتهم.

إذاً في التعريف ينبغي أن نفتش عن ضابط قبل مرحلة التدوين، وفي ضوء هذا الضابط نقول: إن هذه المسألة أصولية؛ لأنها ينطبق عليها هذا الضابط، وتلك المسألة ليست أصولية؛ لأنها لا ينطبق عليها هذا الضابط.

فالإشكال الأساسي في هذا التعريف يعني أن المسألة تكتسب أصوليتها من تدوينها في مؤلفات الأصوليين، بمعنى أن هذا التعريف يمثل ضابطاً بعد مرحلة التدوين، بينما نحن نريد ضابطاً ومعياراً وميزاناً قبل مرحلة التدوين، وفي ضوئه نحدد هل هذه المسألة أصولية فتدخل في علم الأصول أو ليست أصولية فلا تدخل في علم الأصول؟ نريد أن نفحص مثلاً في مسألة الفاعل مرفوع، فنعرف هل هي أصولية أم لا؟ فنقول: إنها ليست أصولية؛ لأنها ليست عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط.

بينما في ضوء البيان السابق لو دون أحد الأصوليين هذه المسألة في كتاب من كتبه، فإنها تغدو أصولية.

وهذا الإشكال استطاع بعض التخلص منه بتعريف آخر، فعرف علم الأصول بأنه: «العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط»

كما أنه يمكن دفع الإشكال بأن نقرأها (المُهمَّدة) بالكسرة، وهي التي تقع في طريق الاستنباط، أي ان (التمهيد) اذا قُدِّر كمصدر مضاف الى فاعله (القواعد) فهو يساوق الوقوع في طريق الاستنباط والمدخلية في تشكيل أدله الحكم وكونه يمهّد لاستنباطه.

وبعبارة أخرى: اذا افترضنا وقدرنا التعريف بهذا البيان: (تمهيد القواعد لاستنباط الحكم الشرعي) فهذا من باب اضافة المصدر المقدر (تمهيد) الى فاعله (القواعد).

الثانية: دخول مسائل غير أصولية في علم الأصول، فيكون التعريف غير مانع؛ لأنّ الفقيه عندما يريد أن يستنبط حكم مسألة من المسائل لا يعتمد على عناصر مشتركة فقط، وإنما يحتاج الى عناصر خاصة أيضاً.

مثلاً عندما يريد الفقيه أن يستنبط الحكم في مسألة التيمم، تقول الآية الكريمة: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ المائدة/ ٦. هنا يحتاج الفقيه الى جملة مسائل في عملية الاستنباط، منها أنه يحتاج الى ظهور صيغة افعل في الوجوب (تيمموا)، ويحتاج الى حجية الظهور، وأيضاً أنه يحتاج الى تحديد المدلول اللغوي لكلمة (الصعيد). فهل تدل على مطلق وجه الأرض، كالحجر والرخام والحصى والتراب، أم انها تدل على التراب خاصة؟

ففي ضوء تحديد المدلول اللغوي لكلمة الصعيد يمكن أن يفتي الفقيه بأنه يمكن التيمم بمطلق وجه الارض أو التراب خاصة.

إذاً تحديد المدلول اللغوي لهذه الكلمة له دخل في استنباط حكم التيمم، بالرغم من أنه عنصر خاص وليس عنصراً مشتركاً.

أو مثلاً عندما يريد الفقيه أن يستنبط حكم حرمة شيء من الأشياء، فيرجع

الى رواية وقع في سندها زرارة مثلاً، فلا بد من أن يرجع الى كتب الرجال، وينظر هل زرارة ثقة أم لا؟ حتى يصحح سندها، وهكذا.

إذا تدخل في عملية الاستنباط عناصر خاصة غير العناصر المشتركة، وهي تارة تكون رجالية، وأخرى حديثة، أو لغوية، وغير ذلك، فأصبح التعريف غير مانع؛ لأن ما يقع في طريق الاستنباط، لا يكون قواعد أصولية فقط وإنما هو أعم. قد يقال: عندما قيّدنا التعريف بالقاعدة، فقلنا: علم الأصول هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط. فإنّ تحديد مدلول كلمة الصعيد ليس بقاعدة، القاعدة هي: ما يكون أمراً عاماً يدخل في أكثر من مورد، بينما كلمة الصعيد لا تدخل إلا في هذا المورد. لكن مع ذلك لا يندفع الإشكال؛ لأنه قد تدخل قواعد في عملية الاستنباط إلا أنها ليست أصولية، كما لو افترضنا أنّ قاعدة رجالية نستخدمها في الاستنباط تدخل في موارد أخرى غير مسألة التيمم، فحينئذ تطرّد هذه المسألة في غير مورد، فيمكن أن ينطبق عليها عنوان قاعدة، فهذا الحل لا يكون مفيداً في هذا المقام. إذاً هذا الإشكال يبقى وارداً على التعريف.

٣- التعريف المختار:

التعريف الصحيح عند المصنف، هو أنّ علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

والعنصر المشترك: هو قاعدة عامة تدخل في استنباط أحكام متعددة، وهذه القاعدة كظهور صيغة افعّل في الوجوب، فهي تدخل في استنباط الحكم بوجوب الصلاة ﴿أقيموا الصلاة﴾، وتدخل في استنباط وجوب التيمم ﴿تيمموا﴾، واستنباط وجوب الزكاة ﴿آتوا الزكاة﴾، وتدخل في استنباط كلّ حكم يكون

الدليل الدال عليه ظاهراً في معناه في الوجوب.

إذاً العنصر المشترك: هو القاعدة والمعيار العام الذي يدخل في استنباط أحكام متعددة في موارد متعددة وليس في مورد واحد، وعلى هذا الأساس تخرج المسائل الخاصة التي تدخل في استنباط مورد أو موردين أو ثلاثة موارد أو أكثر مثل القواعد الرجالية أو اللغوية.

وبعبارة أخرى: نصنف ما يدخل في عملية الاستنباط الى قسمين: قسم خاص وقسم عام، وعلم الأصول: هو العلم الذي يُمعنى بدراسة العناصر والقواعد العامة والمشاركة، لا العناصر الخاصة.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

موضوع علم الأصول

اعتاد الباحثون القدماء في بداية مؤلفاتهم دراسة موضوع العلم. وموضوع العلم هو الجامع بين موضوعات مسائله. فمثلاً: علم النحو يتألف عادةً من مئات المسائل، لو لاحظناها لوجدناها عبارة عن قضايا فيها موضوع ومحمول، كالفاعل مرفوع، فهذه قاعدة فيها موضوع ومحمول، والمفعول منصوب، وفعل الأمر مبني، وهكذا. وكل علم آخر يتألف من مجموعة من المسائل والقواعد أو القضايا، وهذه القضايا فيها موضوع ومحمول، وموضوع العلم هو ما يكون مفهوماً كلياً لموضوعات مسائله، أي تكون هذه الموضوعات مصاديق له، أي إن القدماء كانوا يفترضون وجود قضية كلية، يندرج تحت موضوعها كل موضوعات مسائل العلم، وتحت محمولها جميع محمولات تلك المسائل. ومن هنا يُعبّر عن ذلك المفهوم الشامل بموضوع العلم. فمثلاً: الكلمة، مفهوم كلي جامع، فعندما نقول: الحال منصوب، ينطبق على الحال انه كلمة، وهكذا: الفاعل مرفوع، فالفاعل كلمة أيضاً، إذاً قضايا علم النحو موضوعاتها، أي المفهوم الكلي الذي ينطبق عليها جميعاً، وتكون بمجموعها مصاديق له هو الكلمة؛ ولذلك يكون موضوع علم النحو الجامع بين موضوعات مسائله هو الكلمة، والبحث فيه يدور حول أحوال الحرف الأخير للكلمة.

أما موضوع علم الأصول فقد قيل: إنه الأدلة الأربعة: الكتاب الكريم، والسنة الشريفة، والاجماع، والعقل.

لكن هذا القول غير تام؛ لأن هذه الأدلة ليست عنواناً قابلاً للانطباق على تمام موضوعات قضايا علم الأصول، أي ليست عنواناً جامعاً بين مسائل علم الأصول قاطبة. وإنما نجد الكثير من مسائله تخرج من هذا الموضوع الذي ذكره

المتقدمون، فمثلاً مسائل الاستلزامات العقلية، مثل وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، تمثل قواعد عامة تقع في طريق عملية الاستنباط، لكن لا ينطبق على موضوعها أي واحد من الأدلة الأربعة. فهي ليست كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً، ولا عقلاً؛ لأن موضوعها الوجوب (حكم شرعي)، والحكم الشرعي مدلول الكتاب والسنة. والإجماع وهكذا العقل يدلان على الحكم الشرعي أيضاً، والحكم مدلول لهما.

إذاً بعض موضوعات مسائل علم الأصول، لا ينطبق عليها أي دليل من الأدلة الأربعة، كموضوع الاستلزامات العقلية الذي هو الحكم، والحكم ليس دليلاً من الأدلة الأربعة؛ لأن الأدلة هي الطريق للحكم والحكم مدلول لها. مثال آخر: إن الأمارات الظنية، كخبر الثقة أو الظهور من المسائل الأصولية، يعني حجية خبر الثقة عنصر مشترك نبخته في علم الأصول، وهكذا حجية الظهور، فالأمارات الظنية لا يكون موضوعها أحد الأدلة الأربعة، وإنما يكون موضوعها خارجاً عنها. فعندما نبحت عن حجية خبر الثقة، فالتنا نبحت عن الظن المستفاد من خبر الثقة هل هو حجة أو ليس بحجة؟

لكن قد يقول قائل: أليس خبر الثقة سنة، وهو أحد الأدلة الأربعة؟

الجواب: خبر الثقة ليس هو السنة، السنة هي قول المعصوم، وفعله، وتقريره، وليس خبر زارة الثقة هو السنة، وإنما خبر الثقة كاشف ودليل على السنة الشريفة. والظهور عندما نبحت عنه فالتنا نبحت في أن الظن المستفاد من الظهور هل هو حجة أو ليس بحجة؟ وبالتالي فالظهور لا ينطبق عليه عنوان أي من الأدلة الأربعة.

وبالنتيجة فإن البحث في حجية الأمارات الظنية، لا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة.

كذلك الأصول العملية، لا ينطبق على موضوعها الأدلة الأربعة، ففي البراءة نبحث في أن الشك البدوي هل تجري فيه البراءة أو لا تجري؟ فالموضوع هو الشك.

وفي العلم الإجمالي نبحث في أن الشك المقرون بالعلم الإجمالي هل تجري فيه البراءة أو الاحتياط؟ هل الموقف هو الاحتياط أو براءة الذمة؟ وفي الاستصحاب، الموضوع هو الشك بالبقاء، أي الشك المسبوق بيقين، والبحث إنما يدور حول هل مثل هذا الشك تجري فيه البراءة أم نستصحب فيه اليقين السابق أم نحتاط في مورده؟

إذاً الموضوع في الأصول العملية عادةً هو الشك، سواء كان شكاً مسبوقاً بالعلم، أو شكاً مجرداً من العلم، أو شكاً مقروناً بالعلم، وبالتالي فإن الشك لا ينطبق عليه أحد الأدلة الأربعة. فعلى هذا الأساس تخرج الكثير من المسائل الأصولية عن الأدلة الأربعة.

تصور المصنف لموضوع علم الأصول:

ولذلك فإن بعض الأصوليين وبسبب هذه الإشكالات وغيرها، التي وردت على تصور المتقدمين لموضوع علم الأصول، قالوا: ليس من الضروري أن يكون لعلم الأصول موضوع واحد، وإنما يمكن أن تكون له موضوعات كثيرة.

فيما قال آخرون لا يمكن أن تثبت أن لعلم الأصول موضوعاً، بل يمكن أن نبرهن على استحالة وجود موضوع لعلم الأصول أو لكل علم.

ولكن المصنف يقول: إن لعلم الأصول كما للعلوم الأخرى موضوعاً، وموضوعه هو الدليل. وليس من الضروري أن يحصر بالأدلة الأربعة، أي أن موضوعه مطلق الأدلة. وبعبارة أخرى: أن موضوع علم الأصول هو كل ما يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً ويصلح أن يكون دليلاً في عملية استنباط الحكم

الشرعي. هذا هو موضوع علم الأصول.

وعلى هذا الأساس فإننا لو لاحظنا الأمثلة المتقدمة فإن البحث فيها محوره ما يصلح أن يكون دليلاً. فبالنسبة إلى الأصول العملية، يكون الشك هو الموضوع، سواء كان الشك المجرد من العلم أو المصحوب بالعلم. فنقول: الشك الابتدائي هل يصلح أن يكون دليلاً أو لا يصلح؟ والشك المقرون بالعلم الاجمالي، هل يصلح أن يكون دليلاً أو لا يصلح أن يكون دليلاً؟ كذلك البحث في حجية الأمارات الظنية، يكون في الظن المستفاد من خبر الثقة، فهل يصلح أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي أو لا يصلح؟ والظن المستفاد من الشهرة، لو أفتى مجموعة من العلماء مثلاً، بحرمة حلق اللحية، فهذه الشهرة أو الظن المستفاد من الشهرة الفتوائية، أو من الشهرة الروائية، هل هو حجة أو ليس بحجة؟ هل هو دليل على الحكم الشرعي أو ليس بدليل؟ والاستلزام، مثل وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، فهل الاستلزام دليل على الحكم الشرعي أو لا؟

إذاً عنوان الأدلة هو موضوع علم الأصول، وعلى هذا الأساس فإن موضوع علم الأصول هو ما يترقب أو ما يصلح أن يكون دليلاً أو عنصراً مشتركاً في استنباط الحكم الشرعي وإنما قلنا: ما يصلح أن يكون دليلاً، حتى تدخل العناصر الأخرى التي نحتمل أنها مسائل أصولية من قبيل القياس. فنحن لانقول بحجية القياس، ولكن نتوقع أو نترقب أن القياس يصلح أن يكون عنصراً مشتركاً في استنباط الحكم الشرعي، كما قال بعض الفقهاء كأبي حنيفة مثلاً.

إذاً في علم الأصول نريد إثبات أن هذا دليل أو نفي كون هذا دليلاً. نشأت أن ظهور صيغة (افعل) في الوجوب دليل على الحكم الشرعي، أو تنفي أن القياس دليل على الحكم الشرعي.

فالببحث الأصولي يدور حول الدليلية إثباتاً أو نفيًا.

فائدة علم الأصول

ان الفقيه عندما يمارس عملية الاستنباط، يعتمد على نوعين من الأدوات:
النوع الأول: الأدوات الخاصة.

النوع الثاني: الأدوات العامة.

والأدوات الخاصة تعني أن الفقيه إذا أراد أن يستنبط نجاسة الخمر مثلاً، فحينئذ لابد من أن يرجع الى الروايات الشريفة، وفي مثل هذه الحالة يحتاج في دراسة الروايات عدة أنواع من الأدوات.

فهو يحتاج الى أدوات رجالية، يلاحظ الرجال الذين وقعوا في سند الرواية، هل هم وثقوا في كتب الرجال أم لا؟ ثم يرجع الى دلالة الرواية، أو متنها، فيلاحظ المفردات اللغوية ومدى دلالة هذه المفردات على معناها، هل يمكن الاستفادة نجاسة الخمر من هذه المفردات أو لا يمكن؟ ثم يرجع الى الروايات الأخرى، التي يمكن أن تكون معارضة لهذه الرواية ليقرر موقفه فيما اذا كانت الروايات الأخرى تمنع من الاستدلال بظاهر هذه الرواية أو لاتمنع. فهو في هذه العملية، يرجع الى عدة أنواع من العناصر الخاصة، استفاد من عناصر لغوية، ورجالية، في تحديد مفاد هذه الرواية. ثم بعد ذلك لا يمكنه أن يستنبط الحكم، إلا بعد أن يعتمد على عناصر عامة مشتركة، يستعين بها في هذا المورد وفي موارد أخرى، من قبيل أن هذه الرواية دالة في ظهورها على نجاسة الخمر مثلاً، فهو لابد من أن يستعين بحجية الظهور، وأن هذه الرواية مثلاً يرويها مجموعة من الثقات، فلا بد من أن يرجع الى كبرى حجية خبر الثقة.

إذاً هو يحتاج الى جنب العناصر والأدوات الخاصة في تفحص هذه الرواية والاستفادة منها في عملية الاستنباط، الى عناصر عامة مشتركة. ووظيفة علم الأصول هي تأمين العناصر العامة المشتركة في عملية الاستنباط.

وبتعبير آخر: إنَّ الفقه ابتداءً نشأ في أحضان علم الحديث، وإنَّ علم الأصول نشأ في أحضان علم الفقه؛ لأنَّ الفقه بدأ بدايات بسيطة، ثم بعد تنوع مشكلات الحياة وكثرة الأسئلة الحياتية، وجد الفقهاء حاجة إلى التوسع في التفريع، فتفرَّعوا في الإجابة عن المسائل المختلفة، وبسبب عملية التفريع والتوسع في الفقه، احتاجوا إلى الاستعانة بقواعد عامة، حتى يتمكنوا من التفريع بشكل واسع ويستنبطوا أحكاماً شرعية متنوعة لمختلف وقائع الحياة المستجدة والمتغيرة والمختلفة؛ ولهذا وجدت علاقة تفاعلية بين الفقه والأصول، فكلما تطورت عملية الاستنباط وكلما تطورت عملية البحث الفقهي تطورت تبعاً لها عملية البحث الأصولي أيضاً. فالفقيه عندما يتوسع في عملية الاستنباط أفقياً وعمودياً، يحتاج إلى أدوات وعناصر عامة، تعينه في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس توسع علم الأصول تبعاً لتوسع علم الفقه، أو توسع علم النظرية تبعاً للتوسع في عملية التطبيق.

وفي ضوء ذلك يمكن أن نقول: إنَّ علم الأصول هو العلم الذي يُعنى بتقديم القواعد العامة في عملية الاستنباط، مثلما هو علم المنطق الذي مهمته الأساسية هي تقديم القواعد العامة والقواعد الكلية لعملية التفكير الصحيح، فعلم المنطق لا يقدم قواعد عقلية خاصة بعلم دون علم، أو بفن دون فن، وبفكر دون فكر، وإنما يهتم بكشف القواعد العقلية العامة لعملية التفكير الصحيح. وعلم الأصول يقوم بتأمين القواعد العامة، ولكن في دائرة الاستنباط الفقهي، أي التفكير الفقهي خاصة، وليس في كلِّ عملية تفكير.

وعلى هذا الأساس تكون لعلم الأصول فائدة أساسية في عملية الاستنباط؛ علم الأصول هو منطق الفقه.

الحكم الشرعي وتقسيمه

الحكم الشرعي: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان وتوجيهه.

اقسام الحكم الشرعي:

١- الحكم التكليفي.

٢- الحكم الوضعي.

١- الحكم التكليفي:

الحكم التكليفي: هو الحكم الذي يتعلق بفعل الانسان، وله توجيه عملي مباشر بالنسبة للانسان.

إنّ الحكم الذي يتعلق بفعل الانسان تارةً يكون ذا توجيه عملي، وأخرى لا يكون كذلك، فإذا كان للحكم توجيه عملي فهو حكم تكليفي، فمثلاً الوجوب له توجيه عملي حيث يرتبط بفعل الانسان بشكل مباشر، يدفعك لفعل الصلاة. فهو أولاً: يرتبط بفعل الانسان. وثانياً: يكون له توجه عملي مباشر.

ولكن لو فرضنا أنّ هناك حكماً يرتبط بفعل الانسان، وليس له توجيه عملي مباشر، فهل نسمي هذا الحكم بالحكم التكليفي؛ لأنه يرتبط بفعل الانسان، أو لانسميه؛ لأنه لا يرتبط بفعل الانسان مباشرة، من قبيل البطلان، فمثلاً لو صليت صلاة فاقدة للطهارة، فهذه الصلاة باطلة؛ لأنها بدون طهارة؟ وعندما نقول: إنها باطلة، فوصفها بالبطلان حكم شرعي يرتبط بالفعل، أي بالصلاة، ولكن ليس له توجيه عملي مباشر، وإنما هو مجرد وصف لهذه الصلاة بأنها غير مجزية وليست مسقطاً للتكليف. إذاً لابد من حكم آخر يقول: إنّ هذه الصلاة تجب إعادتها.

وذلك الحكم يرتبط بفعل الانسان وله توجيه عملي مباشر.
وعلى هذا الأساس قُيد الحكم التكليفي، أولاً؛ انه يرتبط بفعل الانسان.
وثانياً؛ له توجيه عملي مباشر.

٢- الحكم الوضعي:

الحكم الوضعي: هو الحكم الذي يشرع حالة معينة ووضعاً معيناً، ولا يتعلق بفعل الانسان وسلوكه بشكل مباشر، أي ليس له توجيه عملي مباشر.
فقد يرتبط الحكم بفعل الانسان ولكن لا توجيه عملي مباشر له، بمعنى أن الحكم الوضعي هو الذي يشرع حالة معينة ووضعاً معيناً، من قبيل: الملكية، الزوجية، الصحة، البطلان، الجزئية، المانعية.
فالملكية مثلاً حكم شرعي، أن تمتلك هذا الكتاب، هذا حكم شرعي، يشرع وضعاً معيناً، ولكنه لا يرتبط بفعلك مباشرة، وليس له توجيه عملي مباشر.
والزوجية كذلك حكم شرعي ينظم العلاقة بينك وبين زوجتك، هذا الحكم ينظم وضعاً معيناً، ولكن ليس له ارتباط مباشر بفعل الانسان، كالأحكام التكليفية المنبثقة عن الزوجية، فالزوجية تكون موضوعاً لمجموعة من الأحكام التكليفية، مثل الانفاق على الزوجة، وجوب التمكين، الى آخره.

وهكذا الملكية حكم وضعي تنبثق عنه مجموعة من الأحكام التكليفية، من قبيل حرمة تبذير المال، وجوب أداء الحق الشرعي من المال، وغير ذلك.
نضيف الى هذه المسألة، أن الحكم الوضعي قد يرتبط بفعل الانسان، وقد يرتبط بذات الانسان، وقد يرتبط بأشياء أخرى. فالزوجية ترتبط بذات الانسان، أما الملكية فهي ترتبط بما يملكه، ترتبط بذوات أخرى. أما الصحة والبطلان والجزئية والشرطية والمانعية، كما في كون الركوع جزءاً من الصلاة، فالجزئية

حكم وضعي، والاستقبال شرط في الصلاة، فالشرطية حكم وضعي، ولباس غير مأكول اللحم مانع من الصلاة، فالمانعية حكم وضعي، والصلاة من دون طهارة باطلة، فالبطلان حكم وضعي.

وهذه الأحكام ترتبط بفعل الانسان ولكنها أحكام وضعية، لأنها ليست لها توجيه عملي مباشر.

أنحاء الحكم الوضعي:

إن الحكم الوضعي له صورتان:

الأولى: يكون موضوعاً للحكم التكليفي، فالزوجية تكون موضوعاً لوجوب الاتفاق، ووجوب التمكين.

الثانية: يكون منتزعاً من الحكم التكليفي، من قبيل وجوب الصلاة، فالامر بالمركب من السورة وغير السورة، ومن الركوع وغير الركوع، ننتزع منه أن الركوع جزء من الصلاة، فعنوان الجزئية انتزعناه من حكم تكليفي وهو وجوب الصلاة الذي هو عبارة عن الأمر بالمركب من الركوع وغيره.

كذلك الشرطية، كشرطية الاستقبال أو شرطية الطهارة في الصلاة، ننتزعها من وجوب الصلاة؛ لأن هذا الوجوب مشروط فننتزع منه الشرطية.

وكذلك الصحة والبطلان ننتزعهما من الحكم التكليفي بوجوب الصلاة، فعندما نصلي نصف الصلاة تارة بأنها صحيحة إن كانت تامة الأجزاء ومستوفية للشرائط، وأخرى نصفها بأنها باطلة إن لم تكن كذلك.

وبعبارة أخرى إن الأحكام الوضعية كثيراً ماتقع موضوعاً للأحكام التكليفية، غير أنها في بعض الحالات تكون منتزعة من الأحكام التكليفية، فطبيعة التقارن بين النوعين من الأحكام لا تتحدد في الدائرة الموضوعية فقط دون الدائرة التكليفية للأحكام.

مبادئ الحكم التكليفي

الكلام هنا يقع في عدة مطالب:

١- مراحل عملية الحكم التكليفي: نذكر هذا المثال: إن صياغة حكم من الأحكام في أي برلمان من برلمانات العالم، عندما يريد أن يصوغ تشريعاً معيناً، فعملية التشريع هذه تمرّ بمراحل:

المرحلة الأولى: هي التي يعبر عنها بمرحلة الثبوت.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الإثبات.

فمرحلة الثبوت المقصود بها هي العملية التي يتم بها التشريع في داخل إطار البرلمان، فهذه العملية - التي تستغرق زمناً طويلاً من المناقشات والكلام - يعبر عنها بمرحلة الثبوت.

ومرحلة الإثبات هي عملية إصدار التشريع في الجريدة الرسمية وإعلانه للناس من خلال وسائل الاعلام، هذه هي مرحلة الإثبات أو الإبراز أو البيان.

٢- عناصر مرحلة الثبوت: عندما يريد مجلس الشورى مثلاً أن يصدر تشريعاً معيناً بشأن مسألة من المسائل، كأن يريد أن يفرض ضريبة معينة، ففي مرحلة الثبوت لابد من توفر ثلاثة عناصر، وهي:

الأول: الملاك

الثاني: الإرادة.

الثالث: الاعتبار.

والملاك يعني أن أخذ هذه الضريبة هل فيه مصلحة أو ليس فيه مصلحة، فلو فرضنا أنه اتضح بعد المناقشات أن هذا الفعل فيه مصلحة، حينئذ تنشأ رغبة وإرادة عند المشرعين، وهذه الإرادة تؤدي إلى موقف يتطلب إصدار مثل هذا

التشريع، وبالتالي يصار الى التصويت على التشريع، بعد ذلك تنبري مجموعة من الأعضاء لصياغة هذا التشريع، واعتباره على المخاطبين به، ثم بعد أن تتم هذه العناصر، يتم تبليغ وسائل الاعلام بنشره.

أما لو كان هناك تشريع خاص بمنع السفر، فحينئذ يجب النظر في المفسدة التي تنشأ من هذا السفر، ثم بعد ذلك تنشأ الإرادة، وهي حالة المبعوضة، ثم بعد ذلك يصاغ التشريع.

التشريع بالنسبة الى المولى يمر أيضاً بمرحلتين، مع فارق كبير بينه تعالى وبين الموالي العرفيين، فوجوب الصلاة مثلاً لا بد من أن يكون له ملاك، لا بد من أن تكون هناك مصلحة شديدة للصلاة، ثم تنبثق منها إرادة ومحبوبة، ثم يصاغ التشريع، ثم يخاطب المكلف بهذا التكليف في مرحلة الاثبات.

وفي مورد حرمة شرب الخمر لا بد من أن تكون هناك مفسدة شديدة، تنشأ منها المبعوضة، والإرادة أعم من المبعوضة والمحبوبة، ثم تعتبر الحرمة للخمر.

٣- المقصود بالاعتبار: الاعتبار هو عملية جعل وافترض، وبالتالي فهو ليس عنصراً ضرورياً؛ لأن روح الحكم هي الملاك والإرادة. أما الاعتبار فهو عبارة عن عمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرعون العقلاء، ولما كان الشارع سيد العقلاء، لذلك كانت طريقته مشابهة لهذه الطريقة.

ان الاعتبار آلية ووسيلة يحددها المولى لاستيفاء مراده، وذلك فيما لو كانت هناك ضرورة لذلك، حيث ان بعض متعلقات ارادة المولى لاتحتاج الى اقتراح آلية ووسيلة زائدة عن الاستيفاء المباشر للمراد، فمثلاً تارة تتعلق ارادة المولى بنفس التمليك الحاصل من البيع، وأخرى تتعلق ارادته بالعقد الذي هو وسيلة للتمليك (تمليك البائع للثمن وتمليك المشتري للثمن). من هنا يكون تنصب

الارادة في الحالة الثانية على الآلية والوسيلة (العقد)، بينما انصبت في الحالة الأولى على المراد (التمليك الناشئ من البيع) مباشرة.

٤- مرحلة الاثبات: عندما يبرز المولى الحكم الشرعي في مرحلة الاثبات، فهذا الإبراز إما ان يكون بجملة إنشائية ﴿وأقيموا الصلاة﴾، ﴿كتب عليكم الصيام﴾، و﴿ولله على الناس حج البيت﴾، أو بجملة خبرية، كأن يقول أحد الاشخاص للامام عليه السلام: صلى أحد بلا وضوء، فما حكم صلاته؟ فيجيب الامام: يعيد صلاته، أو أعاد صلاته. فتارة هذا الإبراز يكون جملة خبرية، وأخرى جملة إنشائية.

٥- حق الطاعة: اذا تمّ الإبراز والبيان والخطاب من المولى، فحينئذ يكون من حقّ المولى على العبد ان يستجيب للتكليف قضاءً لحق مولويته، لكن مَنْ يحكم بذلك؟ الجواب: هو العقل؛ لأنه هو الذي يحكم بلزوم الامتثال وحقّ الطاعة للمولى. فالعقل عندما يبحث في الجهة التي صدر منها هذا التشريع ويعرف أنها المولى، والمولى معناه من له حقّ الطاعة، فيحكم العقل بلزوم امتثال ما يصدر عن المولى من التشريعات الى العبد. وينتزع العقل من هذا الخطاب الموجه الى المكلف عناوين حقّ الطاعة ولزوم الامتثال.

٦- مبادئ الحكم: الملاك والإرادة هي مبادئ الحكم، بينما الحكم هو الجعل وهو الوجوب. روح الحكم وحقيقة الحكم هي هذه المبادئ، مثلاً: روح حرمة شرب الخمر، هي المفسدة الموجودة فيه، يعني الملاك، والإرادة الناشئة من هذه المفسدة. إذا ما يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هو روح الحكم، أي نفس الملاك ونفس الإرادة.

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أنّ المولى أبرز الملاك والإرادة من دون اعتبار، ومن دون جعل، فحينئذ هل يحكم العقل بوجوب الامتثال أو لا يحكم؟ نمثل

لذلك بأب تارة يقول لولده: اجلب لي الماء، فمن الواضح أنه يوجد هناك جعل، وتارة يقول لولده: أنا عطشان، أو يقول: هنيئاً لمن يشرب ماءً بارداً الآن، فهنا أبرز رغبته ومحبوبيته لشرب الماء، ولم يقل له اجلب الماء، فحينئذ هل يحكم العقل بوجوب جلب الماء أو لا يحكم؟ الجواب: العقل لا يجد فرقاً بين الحالتين. إذاً روح الحكم هي مبادئ الحكم، أي الملاك والإرادة، وهي التي تقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال. فلو أبرز المولى الملاك والإرادة من دون جعل واعتبار، فالعقل يحكم بلزوم الامتثال، ولو أبرز مع الجعل والاعتبار حكم العقل بوجوب الامتثال أيضاً.

٧- مبادئ كل من الأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب، الحرمة، الاستحباب، الكراهة، الإباحة.

مبادئ الوجوب: ملاكها مصلحة شديدة، والإرادة هي عبارة عن محبوبة شديدة بدرجة الالتزام بالنسبة إلى الوجوب، فالمصلحة هي الملاك، والمحبوبة هي الإرادة.

ومبادئ الحرمة: مفسدة شديدة هي الملاك، ومبغوضية شديدة هي الإرادة، أي بدرجة الالتزام بالترك.

ومبادئ الاستحباب: هو كالوجوب، فيه مصلحة ولكنها ليست شديدة، وفيه إرادة ومحبوبة، ولكنها ليست بدرجة الالتزام والوجوب بل يجوز فيها الترخيص. ومبادئ الكراهة: هي كالحرمة لكنها بلا إلزام بالترك، الشيء المكروه فيه مفسدة هي الملاك، ومبغوضية هي الإرادة، لكنها يجوز معها الترك، فكل مكروه جائز.

والإباحة لها معنيان:

١- الإباحة بالمعنى الأخص: وهي الحكم الخامس من الأحكام التكليفية.

٢- الإباحة بالمعنى الأعم: هي الأحكام الترخيضية، أي كلّ ما يجوز فيه الفعل والترك، ويدخل فيها مضافاً إلى الإباحة بالمعنى الأخص، الاستحباب والكراهة. وبعبارة أخرى: أنّ الأحكام تنقسم إلى: أحكام إلزامية وهي الوجوب والحرمة، وأحكام ترخيضية هي الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص.

٨- ملاك الإباحة: الإباحة بالنسبة إلى الملاك تنقسم إلى قسمين:

١- تارة يكون الفعل المباح ناشئاً من خلوه من أي مصلحة أو مفسدة تقتضي الإلزام بالفعل أو لا تقتضي ذلك، كشرب الماء، فالإباحة هنا ناشئة من كون الفعل خالياً من أي ملاك، وهذه الإباحة يعبر عنها بالإباحة اللاقتضائية أو اللاملاكية، أي إباحة لا ملاك فيها، فملاكها اللاملاك.

٢- وتارة أخرى تنشأ الإباحة من وجود ملاك أو مصلحة في الفعل المباح، ولكنها تكمن في كون المكلف ينبغي أن يبقى حراً ومطلق العنان ومرخصاً. إذاً الإباحة هنا ملاكية، يُعطى المكلف فيها حرية الفعل والترك، ويترك له الخيار، ويعبر عنها بالإباحة الاقتضائية، حيث يوجد فيها ملاك ومقتضي لترخيص المكلف وإطلاق عنانه، وهذا المقتضي هو نفس إعطاء حرية للمكلف في الفعل والترك.

التضاد بين الأحكام التكليفية

الكلام هنا يقع في مطلبين:

١ - الأحكام التكليفية: الوجوب، الحرمة، الإباحة، الاستحباب، الكراهية، متنافية فيما بينها، أي لا يمكن أن يجتمع حكمان على موضوع واحد. فمثلاً شرب الخمر، لا يمكن أن يجتمع عليه حكما الحرمة والوجوب؛ لأن الحرمة ملاكها المفسدة الشديدة، والوجوب ملاكها المصلحة الشديدة، ومما لا إشكال فيه استحالة أن يكون شيء ذا مفسدة شديدة ومصلحة شديدة في آن واحد من جهة واحدة، ويترشح عن المفسدة الشديدة إرادة بإلزام الترك، وعن المصلحة الشديدة إرادة بإلزام الفعل، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن أن يجتمع حكمان تكليفيان، أحدهما يرخص والآخر يمنع. فهذا الامتناع ناشئ من التضاد بين الأحكام التكليفية، لأنها متنافية ومتضادة فيما بينها. والتضاد يعود إلى التضاد بين المبادئ؛ لأن المصلحة الشديدة التي هي ملاك الوجوب تقتضي الإلزام بالفعل، بينما المفسدة الشديدة التي هي ملاك الحرمة تقتضي الإلزام بالترك.

أما على مستوى الاعتبار فهل يوجد تنافٍ بين اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة أم لا؟ الجواب: لا يوجد تنافي؛ لأن الاعتبار أمر سهل المؤونة، ولكن التنافي يعود إلى مبادئ الحكم، والاعتبار كاشف عن هذه المبادئ ليس إلا، أي لولا التنافي بين مبادئ الأحكام، بين الملاك والملاك، والإرادة والإرادة، لما حصل تنافٍ بين الوجوب والحرمة؛ لأن التنافي يعود إلى مبادئهما.

٢ - هل يمكن أن يجتمع حكمان تكليفيان من نوع واحد ومن سنخ واحد على فعل واحد. مثلاً شرب الخمر هل يمكن أن تجتمع عليه حرمة وحرمة، أو الصلاة يجتمع عليها وجوب ووجوب؟

الجواب: لا يمكن أن يجتمع حكمان من سنخ واحد ومن نوع واحد على فعل واحد، فلا يمكن أن يكون شرب الخمر محرماً ومحرمًا، ولا يمكن أن تكون الصلاة واجبة وواجبة؛ لأنّ هذا يؤدي إلى التماثل، أي اجتماع المثليين في عالم المبادئ، يعني مصلحة شديدة ومصلحة شديدة في الوجوب، ومفسدة شديدة ومفسدة شديدة في الحرمة، واجتماع المثليين محال.

أما التناقض بين الأحكام على صعيد الاعتبار فلا يتحقق؛ لأنّ اعتبار الوجوب واعتبار الحرمة لآمانع منه، ولكن المانع يعود إلى اجتماع المبادئ. أما اشتداد إرادة وتطورها فلا مانع من ذلك فيمكن أن يتأكد الوجوب ويشدد، وإنما المانع في اجتماع إرادتين على مراد موضوع واحد.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة

إنَّ الله سبحانه وتعالى يعلم بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بالحياة الاجتماعية، وببيان آخر، إنَّ الله تعالى هو خالق هذا العالم، وهو الذي وضع النظام في هذا العالم، فالسنن الكونية هو الذي وضعها، والعالم بالسنن الكونية، هو الذي يعلم بأفضل الطرق والأساليب لاشباع حاجات الانسان بطريقة منظمة في إطار هذه السنن لا تؤدي الى مشكلات اجتماعية، فالقادر على وضع النظام الأصلح هو العالم بالنظام التكويني، والعالم بالمصالح والمفاسد على حقيقتها.

من هنا يتضح أنه وحده تعالى هو الذي يستطيع أن يضع التشريع الشامل لكلِّ وقائع الحياة. والدليل على ذلك:

١- الدليل العقلي: عادةً ما يذكره المتكلمون، ويقوم على أساس الاعتقاد بالتوحيد والالوهية.

فإذا اعتقدنا بالله تعالى وبوحدانيته وبعده، نقول: انه لطيف بعباده، وبسبب لطفه ورحمته بعباده، ينزل لهم تشريعاً يغطي كلِّ مجالات الحياة، وسوف يكون التشريع في ضوء تلك المصالح والمفاسد القائمة في حياة الانسان، وهذا التشريع هو المعبر عن لطفه ورحمته بخلقه.

٢- الدليل الشرعي: لو راجعنا الروايات عن المعصومين عليهم السلام سنجد أنها تشير الى مضمون مفاده (أنَّ ما من واقعة إلا والله فيها حكم) وبالتالي فإنَّ الشريعة تغطي كلَّ حقول الحياة وموضوعاتها.

الحكم الواقعي والحكم الظاهري

ينقسم الحكم الشرعي الى قسمين:

١- الحكم الواقعي: وهو كل حكم لم يفترض في موضوعه الشك في حكم

شرعي مسبق.

٢- الحكم الظاهري: وهو كل حكم افترض في موضوعه الشك في حكم

شرعي مسبق.

معنى الشك:

ما هو الشك المقصود في التعريف؟ الجواب: الشك لدى المناطقة هو تساوي الطرفين، أي عندما نشك في قضية، فهذا يعني ان جانب النفي ٥٠٪ وجانب الاثبات ٥٠٪. أما الشك في المصطلح الأصولي فليس المقصود به هو الشك بالمصطلح المنطقي، وإنما المقصود به ما هو أعم من الوهم والظن والشك.

وبعبارة أخرى: إن الشك هنا يشمل كل مرتبة من مراتب الاحتمال سواء كانت واطئة، كواحد بالالف، فكلها يعبر عنها في الأصول بالشك أو يعبر عنها بالظن أو بعدم البيان أو بعدم العلم. فالشك في المصطلح الأصولي هو أي مرتبة من مراتب الاحتمال وان بلغ درجة عالية من الظن.

الحكم الواقعي:

هو الحكم الشرعي المجعول على موضوع ما، فالحكم الخنزير حكمه الحرمة، وهي مجعولة على هذا الموضوع (لحم الخنزير) بقطع النظر عن الشك فيه، فلا يقال: إن الحرمة مجعولة للحم الخنزير المشكوك.

وهكذا بالنسبة الى وجوب صلاة الصبح، فالوجوب كحكم شرعي موضوعه صلاة الصبح، وليست صلاة الصبح المشكوك.

الحكم الظاهري:

الحكم الظاهري يجعل في مورد الشك، أي إذا كان الحكم الواقعي مجهولاً فتصل النوبة الى الحكم الظاهري. مثلاً لانعرف هل التدخين حلال أو حرام؟ إذا نشك في الحكم الواقعي، فنجري في المقام أصالة البراءة أو أصالة الحل، فتكون النتيجة: إن التدخين محلل. وحلية التدخين هذه حكم ظاهري، قد جعل في مورد الشك في حكم شرعي مسبق، أي أننا شككنا بالحكم الواقعي ولا نعلم به، وقد جعل الحكم الظاهري في المقام في حالة الشك بالحكم الواقعي.

ولذلك يقال في تعريف الحكم الظاهري بأنه الحكم الشرعي المفترض في موضوعه الشك في حكم سابق، ففي حكم التدخين الشك مفترض في وجود حكم شرعي مسبق، وهو (الحكم الواقعي).

الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري:

إن الحكم الواقعي لم يؤخذ في موضوعه الشك في حكم مسبق، فالحرمة مجعولة على شرب الخمر مباشرة، وليس على شرب الخمر المشكوك، والوجوب مجعول على صلاة الصبح مباشرة.

بينما الحكم الظاهري هو الحكم المجعول في مورد الشك في الحكم الواقعي، أو الذي أخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. فحلية التدخين حكم ظاهري، مجعول في مورد الشك في الحكم الواقعي. والحكم الظاهري من قبيل الاستصحاب «لاتنقض اليقين بالشك» أو أصالة البراءة «رفع عن امتي ما لا يعلمون» أو الأمر بتصديق الثقة والعمل في ضوء خبره. هنا الحكم مجعول في صورة الشك، يقول: إذا شككت في صدق خبر الثقة فابن على صدقه. يعني فصدقه. فالحكم بلزوم التصديق هو حكم ظاهري؛ لأنه أخذ في موضوعه

الشك. كذلك في أصالة الحل، يقول: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» فإذا شككت بالحرمة فالشيء لك حلال. كذلك الاستصحاب يقول: لا ينقض اليقين بالشك، إذا شككت بيقينك السابق لا تنقض بيقينك السابق بالشك اللاحق. فالحكم الظاهري يجعل متأخراً عن الحكم الواقعي، وعلى هذا الأساس فالأحكام الظاهرية تقع في طول الأحكام الواقعية. والمقصود بالطولية هنا الترتيب، كما أن الواحد متقدم على الاثنين، لا بد من حكم واقعي، فإذا كان الحكم الواقعي غير معلوم أو مشكوكاً، تنتقل النوبة إلى الحكم الظاهري. فإذا كان الحكم الواقعي معلوماً فلا يوجد حكم ظاهري، أي أن الحكم الظاهري مأخوذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فإذا كان الحكم الواقعي معلوماً فلا شك حينئذ.



مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

الأمارات والأصول

تنقسم الأحكام الظاهرية الى قسمين:

- ١ - الحكم الظاهري المجعول في مورد الأمانة.
- ٢ - الحكم الظاهري المجعول في مورد الأصل العملي.

معنى الأمانة:

عندما يأمر المولى بتصديق خبر الثقة، نفترض أن هناك رواية صحيحة السند تدل على حكم شرعي، تدل على وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة مثلاً، فهذه الرواية مؤداها الوجوب. والأمر بالعمل بخبر الثقة هذا هو الحكم الظاهري. فالحكم الظاهري هو حجية الخبر، الحجية هي نفسها الحكم الظاهري. أما نفس الخبر فهو الأمانة، ومعنى الأمانة هو الدليل والطريق الكاشف عن الواقع. إذاً الخبر بنفسه هو الأمانة وهو الدليل على الحكم، أما الحجية فتعني حكم المولى بلزوم تصديق خبر الثقة.

وأما مؤدى الأمانة، أي ما دلت عليه الأمانة، فهو الحكم الذي تدل عليه الأمانة، أي وجوب صلاة العيد.

إذاً الأمانة هي الدليل الكاشف عن الواقع، فخبر الثقة يكشف بدرجة عقلائية كبيرة عن الواقع، وقد لا يكشف بدرجة كبيرة عما إذا كانت هناك قرينة على الخلاف.

فخبر الثقة ان لم تكن هناك قرينة على الخلاف يكون كاشفاً عن الواقع بدرجة معتد بها، وهكذا سائر الامارات الظنية الأخرى.

والمولى عادة يجعل هذه الأمانة حجة، مثل: خبر الثقة، والظهور، وهذه الحجية تمام الملاك في جعلها هو الكشف، أي لقوة الاحتمال، التي تنشأ من خبر

الثقة والظهور مثلاً؛ لأن الأمانة هي دليل يفيد الظن الفعلي في الغالب. أو على الأقل هناك ظن تقديري، وبموجبه يجعل المولى الحجية للأمانة. والمقصود بالظن الفعلي هو الظن الحاصل بالفعل لدى المكلف من خلال الأسباب المقتضية له، ويقابله الظن التقديري وهو مالمو كانت هناك مناشئ من شأنها أن توجد الظن لدى المكلف كخبر الثقة، غير أن هذا الظن لم يتحقق بالفعل لسبب ما.

الأصل العملي:

ينقسم الأصل الى:

١- أصل عملي محرز.

٢- أصل عملي غير محرز.

أو ينقسم الى:

١- أصل تنزيلي.

٢- أصل غير تنزيلي.

والمقصود بالمحرز، الذي يكون فيه كشف عن الواقع، والتنزيلي الذي ينزل فيه الأمر بمنزلة الواقع، أما أن ينزل نفس الأصل، أو مؤدى الأصل، أو الاحتمال المقوم للأصل بمنزلة الواقع.

أما بالنسبة الى الأصل غير المحرز أو غير التنزيلي، أو الأصل العملي البحت، فإنما يجعل في مورده الحكم الظاهري على أساس نوع الحكم المشكوك ونوع المحتمل. وأما بالنسبة الى الأصل المحرز فإنما يجعل الحكم الظاهري في مورده على أساس نوع الاحتمال والمحتمل.

مثال: لو قال لنا أحد: إن هذا السائل الذي أمامنا ربما وقع فيه سم، فحصل

لدينا احتمال بدرجة ١٪ أن هذا السائل فيه سم، فنتجنب هذا السائل، وسبب الاجتناب أن لدينا خبراً أدى الى الكشف عن الواقع بدرجة ١٪، إذا سبب الاجتناب يعود الى نوع المحتمل وهو السم؛ لأنه مهم، أي يعود الاجتناب الى أهمية الحكم المشكوك.

ومرة أخرى يقول لك احد: إن زيدا مريض، فتهب لزيارته، فسبب الزيارة هو الاحتمال الكبير المترتب على الخبر في نفسك، والحكم هنا مترتب على قوة الاحتمال والكشف.

وعندما تجعل أصالة الحل يكون تمام الملاك والسبب في جعلها نوع الحكم المشكوك، أي الحلية المشكوك، فلأهميتها جعل هذا الأصل العملي.



الفرق بين الأمانة والأصل:

الفرق بين الأمانة والأصل البحث أو الأصل غير المحرز، هو أن الحكم الظاهري المجعول في مورد الأمانة مجعول بملاك أهمية الاحتمال، بينما الحكم المجعول في مورد الأصل البحث يتم على اساس أهمية المحتمل أو نوع الحكم المشكوك.

أما في مورد الأصل المحرز، أي الأصل غير البحث، فالحكم المجعول فيه يكون بلحاظ الاحتمال والمحمّل معاً. وكأن الحكم هنا مأخوذ فيه ما أخذ في الأمانة وهو الاحتمال، وما أخذ في الأصل العملي البحث وهو المحتمل.

فالاستصحاب مثلاً أصل عملي محرز، فإذا قسناه بأصالة البراءة نلاحظ أن في الاستصحاب كشفاً عن الواقع؛ لوجود يقين بأن الثوب مثلاً كان طاهراً بالأمس ونشك فيه هذا اليوم، فيقيني السابق يعني أن هناك احتمالاً مقوماً لهذا الأصل، وهو ناشئ من يقيني السابق، إذاً الملاحظ في جعل الاستصحاب كأصل هو الاحتمال، وأيضاً نوع الحكم المشكوك، أي نوع المحتمل.

قاعدة الفراغ:

وهي أصل محرز، والملاحظ فيها الاحتمال والمحتمل معاً، كأن نشك بالوضوء مثلاً، فقاعدة الفراغ تقول: إن هذه العبادة التي فرغت منها صحيحة، أي لاقيمة للشك بعد الفراغ من العبادة. فهذا الحكم حكم ظاهري، سبب جعله هو قوة الاحتمال؛ لأن الإنسان حين أداء العمل يكون أذكر وأكثر انتباهاً منه بعد الفراغ من العمل، أي أنه عادة ما يكون منتبهاً أثناء العمل، ولا بد من أن يؤديه وفق شرائطه وأحكامه، فهذا الارتكاز العقلاني يعبر عن الكاشفية، يعني أن احتمال تأديته للعمل على الوجه المطلوب احتمال عقلائي معتد به، وكذلك الملاحظ هنا نوع المحتمل أي كون هذا الأمر الذي تمّ الفراغ منه عبادة، صلاة، وضوءاً؛ ولذلك لم يتعبدنا الشارع بقاعدة الفراغ في سائر الموارد التي يحصل فيها الشك.

وبعبارة أخرى: إن الملاك في جعل قاعدة الفراغ لو كان هو الكشف المبني على الارتكاز العقلاني بالانتباه حال القيام بالفعل، لجرت القاعدة في كل حالة نشك فيها حتى قبل الفراغ من الفعل، بينما الشارع تعبدنا بالبناء على الصحة إن كان الشك بعد الفراغ، فيكون نوع العمل المشكوك، وكونه عملاً مفروغاً منه دخليلاً في الجعل، إلى جانب الكشف.

فقاعدة الفراغ إنما كانت حجة بلحاظ الاحتمال وبلحاظ المحتمل معاً.

اجتماع الحكم الواقعي والظاهري

يمكن أن يجتمع في واقعة واحدة حكمان أحدهما واقعي والآخر ظاهري، مثلاً: حكم الدعاء عند رؤية الهلال، إذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب، ولكن الحكم الظاهري هو الاستحباب، فهذا ممكن، مادام الوجوب الواقعي غير واصل الينا.

فدائماً يجعل الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي، فإذا كان الحكم الواقعي مشكوكاً يجعل الحكم الظاهري؛ لأن الحكم الظاهري يفترض في موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فإذا كان الحكم الواقعي غير معلوم عندئذ يجعل الحكم الظاهري.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يجعل حكم ظاهري غير الحكم الواقعي، فيجتمع في مسألة الدعاء عند رؤية الهلال وجوب واقعي واستحباب ظاهري؛ لأن هذين الحكمين من سنخين ومن حقيقتين، أما لو كانا من سنخ وحقيقة واحدة، كأن يكونا معاً حكمين واقعيين، فهذا مستحيل.

القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام

القضية الخارجية: في المنطق تعني القضية التي ينصب فيها الحكم على موضوع خارجي. والمقصود بذلك أن الموضوع مأخوذ في أحد الأزمنة الثلاثة، فينصب الحكم على موضوع يكون محققاً وناجزاً وموجوداً في زمن من الأزمنة الثلاثة، أما في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. ففي الماضي نقول مثلاً: الجيش الاسلامي جيش باسل وشجاع، إذا كان نظرنا منصّباً على ذلك الجيش الذي عاصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وفي الحاضر نقول: أكرم الطلاب، وتقصد مجموعة من الطلاب المقيمين في

هذه المدرسة الآن.

أما في المستقبل فنقول: الجيش الاسلامي سيفتح العالم ويحرره من الظلم والطغيان، ونعني به الجيش الذي يقوده الامام المهدي عليه السلام. فالحكم في القضية الأولى منصب على موضوع محقق الوجود في الزمن الماضي، وفي القضية الثانية الحكم منصب على موضوع محقق الوجود في الزمن الحاضر، وفي القضية الثالثة الحكم منصب فيها على موضوع سيتحقق في المستقبل.

القضية الحقيقية: هي القضية التي ينصب فيها الحكم على موضوع مفترض الوجود، أو مقدر الوجود، من حيث هو حقيقية. فمثلاً لو قيل: أكرم الفقير، ويقصد مطلق هذه الحقيقة، أي الحقيقة المقدرة فهذه قضية حقيقية. وبمعنى آخر: أن القضية الحقيقية يمكن أن نحولها الى قضية شرطية، فنقول: كلما كان هناك فقير فيجب إكرامه.

الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية:

إن الأحكام الشرعية تنصب على موضوعات، والموضوع في الحكم الشرعي تارة يكون مأخوذاً بنحو القضية الخارجية، وأخرى يكون مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية. فإذا كان موضوع الحكم مأخوذاً بنحو القضية الخارجية، فلا يمكن أن نعمم الحكم لحالات أخرى.

نفترض في رواية من الروايات ورد منع عن شيء معين أو ورد أمر بشيء معين، فكان هذا الأمر بذلك الشيء منصباً على أفراد ذلك الشيء الموجودة في عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو في عصر الامام عليه السلام، فحينئذ لانستطيع أن نعمم هذه القضية للأزمان الأخرى.

أما لو كان الحكم منصباً على الموضوع من حيث هو حقيقة مقدرة ومفترضة

الوجود، فكلما تحققت هذه الحقيقة أو وجدت في الخارج ثبت لها الحكم، ونستطيع أن نعمم الحكم على هذا الموضوع بمختلف الأزمان والأحوال، فمتى ما تحقق الموضوع يتحقق الحكم.

وهذه المسألة من المسائل المهمة جداً في التشريع؛ لأن أولئك الذين يتهمون التشريع الإسلامي بعدم الخلود، فإنهم يقولون: إن الأحكام منصبة على موضوعات كانت مرتبطة بعصر النص.

أما نحن فنقول: إن الأحكام الواردة في الروايات على نوعين: فمنها الموضوع فيها مأخوذ بنحو القضية الحقيقية، وهو كثير، ومنها الموضوع فيها مأخوذ بنحو القضية الخارجية.

وعلى هذا الأساس إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو القضية الحقيقية، نستطيع أن نعمم الأحكام لمختلف الأزمان والأحوال.

وهناك نقطة أخرى في الفرق بين القضيتين، إذ الموضوع في القضية الخارجية عادة ما يحرزه الحاكم. أي أنه يلاحظ عدد المائة طالب الذين يجب إكرامهم، ويقول: أكرم الطلاب. بينما الموضوع في القضية الحقيقية، مصداق الموضوع وأفراد الموضوع يحرزها المكلف المأمور.

تنويع البحث

دوائر الاستنباط:

عادةً الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً لمسألة من المسائل، يفتش عن الدليل القطعي، أو قل يفتش عن دليل يكشف عن الحكم الشرعي من آية أو رواية، فإذا عثر على مثل هذا الدليل الذي يكشف عن الحكم الشرعي يعمل به. فلو أراد أن يعرف مثلاً حكم أكل لحم الخنزير، فيرجع إلى الآية الكريمة، وهي قطعية الصدور، كما أنها قطعية الدلالة باعتبارها نصاً في حرمة أكل لحم الخنزير ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ المائدة/ ٣.

وأما إذا لم يجد دليلاً قطعياً، كما في حكم الصلاة يوم الجمعة، فينتقل إلى الظن، إلى خبر الثقة الذي يكشف عن الحكم الشرعي، فإذا توفر لديه خبر الثقة تمسك به؛ لأنه يكشف عن نوع الحكم الشرعي الواجب في عصر الغيبة وهو صلاة الجمعة مثلاً أو صلاة الظهر، أو قل تمسك به لأنه يحرز الحكم الشرعي، بالدليل الظني الحجة إذا لم يتوفر الدليل القطعي.

وإذا لم يتوفر لدى الفقيه دليل يحرز الحكم الشرعي، فماذا يفعل؟ في مثل هذه الحالة يكون الواقع مجهولاً والحكم الشرعي غير معروف، فينتقل الفقيه إلى نوع ثانٍ من الأدلة لا تكشف عن الحكم الشرعي، ولا تكشف عن الواقع، وإنما تحدّد الموقف العملي في صورة فقدان الدليل الدال على الحكم الشرعي. فقد وضعت الشريعة قواعد تحدّد وظيفة المكلف الذي لم يتوفر لديه دليل على الحكم الشرعي، وهذه القواعد هي ما يعبر عنها بالأدلة العملية أو الأصول العملية. فالأصول العملية هي أدلة وقواعد تحدّد الموقف العملي في حالة فقدان الدليل

الدال على الحكم الشرعي.

وعلى هذا الأساس تصنف بحوث علم الأصول، أي سيكون البحث في عدة مطالب:

الأول: البحث في الأدلة من القسم الأول، أي البحث في العناصر المشتركة التي تدخل في عملية الاستنباط وتكشف عن نوع الحكم الشرعي، وهو البحث في الأدلة المحرزة.

الثاني: البحث في الأصول العملية، وهي الأدلة التي تحدد الموقف العملي أو القواعد التي تحدد الوظيفة العملية في حالة فقدان الدليل الكاشف عن نوع الحكم الشرعي.

الثالث: أن كل عملية استنباط يمارسها الفقيه لا تخرج عن هذين النوعين من الأدلة، فإما أن يتوفر لديه دليل محرز وإما أن يتوفر لديه أصل عملي. وبعبارة أخرى: إذا أردنا أن نمارس عملية الاستنباط، فلا بد لنا من أن نفتش عن الدليل المحرز أولاً، وهو إما دليل قطعي وإما دليل ظني حجة، وإذا لم يتوفر الدليل المحرز تنتقل إلى الأصل العملي.

ومن المعلوم أنه في كل مورد من موارد الاستنباط يوجد أصل عملي، ولكن هل يوجد في كل مورد من موارد الاستنباط دليل محرز؟ الجواب: لا، الدليل المحرز لا يوجد في كل مورد في الاستنباط. ففي مسألة حكم التدخين مثلاً، التدخين من الأمور التي عرفت حديثاً بعد اكتشاف أمريكا سنة ١٤٩٢ م، ولذلك فلا توجد رواية أو آية تدل على حكم التدخين، وفي مثل هذه الحالة يوجد أصل عملي، فيمكن التمسك بأصالة الحل في المقام.

كذلك في الموارد الأخرى التي توجد فيها آيات وروايات أيضاً يوجد فيها

أصل عملي، كحكم أكل لحم الأرنب، فيمكن أن نتمسك بأصالة الحل، ولكن عندما نعثر على خبر الثقة، فإن خبر الثقة مقدم على الأصل العملي. إذاً عملية الاستنباط لا تخرج عن هذين النوعين من الأدلة، إما دليل محرز وإما أصل عملي.

وفي عملية الاستنباط فإن كل مورد من الموارد إذا أردنا أن نكتشف موقف الشريعة فيه، يوجد أصل عملي، ولكن لانعمل به إلا بعد فقدان الدليل المحرز طبقاً لقاعدة تقديم الأدلة المحرزة على الأصول العملية.

الرابع: يوجد عنصر مشترك بين هذين القسمين من الأدلة، أي يدخل في تمام عمليات الاستنباط، وهذا العنصر المشترك هو القطع، والمقصود به انكشاف قضية من القضايا بدرجة ١٠٠٪، أي بدرجة تامة لا يشوبها شك.

وسواء عمل الفقيه بالدليل المحرز بآية أو رواية، في تحديد موقف الشريعة، أو اعتمد على أصل عملي، كأصالة الحل، أو الاستصحاب، أو أصالة الاحتياط، ففي كل ذلك الفقيه ينتهي إلى القطع في أن موقف الشريعة هو هذا الذي دلّ عليه الدليل، سواء استند إلى دليل محرز أو أصل عملي، ففي جميع عمليات الاستنباط ينتهي إلى القطع، وهذا القطع بنفسه حجة.

وعلى هذا الأساس تكون حجية القطع عنصراً مشتركاً في جميع عمليات الاستنباط التي تعتمد على الأدلة المحرزة أو على الأصول العملية.

حجية القطع:

وهي تساوي المنجزية والمعدرية، وفيما يلي بيان لكل منهما:
المنجزية: إذا قطع المكلف بالحرمة فإن الحرمة تكون منجزة بذمته، أي أنه إذا قطع بأن هذا خمر ومحرم شربه، وشربه فإنه يكون مستحقاً للعقاب ولا يعد

ممثلاً؛ لأنه خالف مولاه في تكليف مقطوع لديه، فيكون مستحقاً للعقاب. أي يتنجز التكليف عليه ويثبت في ذمته.

المعذرية: إذا قطع المكلف بأن هذا ماء مباح، وإن كان واقعاً خمرًا، أي أنه قطع بعدم الحرمة وشربه، فلا تكون الحرمة ثابتة عليه، ولا يكون مستحقاً للعقاب؛ لأنه قطع بعدم الحرمة، بمعنى أنه قطع بنفي التكليف، فهنا لم يخالف مولاه.

الخامس: أن حجية القطع لا تستغني عنها أي عملية استنباط فقهي، فإذا أردنا أن نحدد موقف الشريعة في قضية من القضايا فإننا لانستغني عن حجية القطع. كما لا يمكن أن يستغني عنها البحث الأصولي نفسه أيضاً.

إن الفقيه عندما يبحث حكم مسألة من المسائل، كحكم أكل لحم الأرنب أو حكم التدخين، فغاية ما ينتهي إليه هو القطع في الحكم الشرعي، أو القطع بالموقف العملي، فإذا لم يكن القطع حجة فلا فائدة لهذا الاستنباط، ولا أثر له. أي إذا لم يكن القطع بالحرمة منجزاً للحرمة، وإذا لم يكن القطع بعدم الحرمة معذراً عن الحرمة، فلا يكون هناك أثر للاستنباط.

إذاً لكي يكون للاستنباط أثر شرعي فلا بد من أن نعرف مسبقاً بحجية القطع، أي بمنجزيته وبمعذريته.

كما أن البحث الأصولي لا يستغني عن حجية القطع؛ لأنه لو أخذنا مفردة من مفردات البحث الأصولي كأن تكون (ظهور صيغة افعل) فغاية ما ينتهي إليه الباحث الأصولي في المقام هو القطع بأن صيغة افعل تدل على الوجوب، والقطع بأن أداة العموم (كل) تدل على الاستيعاب والشمول، فإذا لم يكن القطع حجة فلا قيمة لتلك البحوث.

إذا قيمة البحث الأصولي، وتحديد هل هذا عنصر مشترك أو ليس بمشترك؟ تعتمد على مرحلة سابقة وهي القول بحجية القطع. وبهذا تكون حجية القطع عنصراً مشتركاً وأعمّ من العناصر المشتركة الأخرى؛ لأن حجية القطع لا تستغني عنها أية عملية استنباط فقهي، كما لا تستغني عنها أية عملية بحث أصولي.

السادس: بعد تحديد العناصر المشتركة في عمليات الاستنباط ربما يواجه الفقيه تعارضاً بينها. وقد يكون بين دليل محرز وأصل عملي، من قبيل التعارض بين خبر الثقة والأصل العملي، مثلاً خبر الثقة يدل على عدم وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة، بينما الاستصحاب (الأصل العملي) يدل على وجوبها؛ لأنها كانت واجبة في عصر وجود المعصوم، والآن نشك في الوجوب فنستصحب الوجوب، لكن الدليل المحرز (الأمانة) مقدّم على الأصل العملي.

وقد يكون التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة، كالتعارض بين خبر ثقة وخبر ثقة آخر كأن يدل خبر ثقة على وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة، ويدل الآخر، على عدم وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة، كما قد يكون التعارض بين خبر الثقة، وظهور الآية الظاهرة في حلية مطلق البيع، وخبر الثقة الدال على المنع من بعض البيوع مثلاً.

وقد يكون التعارض بين أصليين عمليين، كالتعارض بين أصالة الحل والاستصحاب في مورد من الموارد.

لذلك ينبغي البحث في التعارض بين الأدلة.

حجية القطع

للقطع ثلاث خصوصيات:

الأولى - الكاشفية: فالقطع بنفسه يكشف لنا عن المقطوع به. مثلاً أنت تقطع بأن هذا الكتاب الموجود أمامك هو كتاب الأصول، فهذا القطع حالة عقلية ذهنية يكشف لك عن المقطوع به، ويريك ويوصلك الى هذا الكتاب، ويكشف لك عن الواقع، فالكاشفية هي الخاصية الأولى للقطع.

الثانية - المحركة: فلو قطعت بشيء، وكان لك غرض شخصي فيه، فحينئذ سوف تتحرك نحو هذا الشيء. فلو كنت عطشاً مثلاً وقطعت أن الماء موجود في المكان الفلاني، فسوف تتحرك نحوه حتى تروي ظمأك من الماء. إن الغرض الشخصي للقاطع إذاً يتعلق بشيء وانكشف له ذلك الشيء، فإن القاطع سوف يتحرك نحوه، أي أن المحرك هو (قطعك بوجود الماء + حاجتك اليه). فإذا قطعت بوجود الماء ولم يكن لك غرض فيه، فإنك لا تتحرك نحوه؛ لأن المحركة تنشأ من أن تقطع به وكان غرضك متعلقاً به.

الثالثة - الحجية: والمقصود بها إذا قطع المكلف بتكليف المولى فإن هذا القطع ينجز هذا التكليف.

ومعنى التنجيز، أن العقل يحكم بوجوب الامتثال في مثل هذا المورد، وحكم العقل هنا يستند الى موضوع يتألف من (التكليف + قطع المكلف به) لأن الحكم سواء كان حكماً شرعياً أو عقلياً لا بد من أن ينصب على موضوع ثم يأتي الحكم. وهنا العقل يحكم بوجوب الامتثال ولزوم الطاعة. وهذا الوجوب ينصب على موضوع، وهو تكليف مقطوع به، فالموضوع يساوي (التكليف + قطع

المكلف به) وإذا لم يمثل العبد فانه يكون مستحقاً للعقاب. وهذا هو معنى المنجزية.

أما إذا قطع المكلف بعدم التكليف فحينئذ لا يتنجز التكليف عليه ويكون معذوراً ولا يستحق العقاب. وهذا ما يسمى بمعذرية القطع.

وما يفى بغرض الاصولي هو الخصوصية الثالثة، وأما الخصوصيتان الأولى والثانية بقطع النظر عن الخصوصية الثالثة فلا تفيان بغرض الاصولي؛ الخصوصية الأولى ثبوتها للقطع بديهي، كما أن الثانية ثبوتها بديهي أيضاً. إذا ما يرتبط بغرض الاصولي هي الخصوصية الثالثة.

العلاقة بين القطع والخصوصيات الثلاث:

هل الكاشفية صفة ثابتة للقطع، كشبوت الزوجية للأربعة أو ليس صفة ثابتة؟ وماهي العلاقة بين الكاشفية والقطع؟ وماهي العلاقة بين المحركة والقطع؟
الجواب: بالنسبة للخصوصية الأولى فهي عين القطع، وليس القطع شيئاً يتصف بالكاشفية، وليس القطع شيئاً ثبتت له الكاشفية، وإنما القطع هو الكاشفية والكاشفية هي القطع؛ لأن حقيقة القطع هي الإراءة التامة، وهي عين الكاشفية التامة.

أما المحركة: فهي من الآثار التكوينية للقطع، عندما يكون المقطوع به متعلقاً للغرض الشخصي للقاطع.

إذاً المحركة تقوم على:

١- الغرض.

٢- القطع.

هل المحركة أثر مجعول للقطع أو لا؟ الجواب: أنها أثر حقيقي تكويني ثابت

للقطع كثبوت الزوجية للاربعة، فالمحركية هي من الآثار التكوينية للقطع، بما يكون متعلقاً للغرض الشخصي.

فيما تعني الخصوصية الثالثة أي الحجية؛ منجزية القطع ومعذريته، والمنجزية بمعنى حكم العقل بلزوم امتثال تكليف المولى المقطوع به، وأن العبد إذا لم يمتثل فإنه يستحق العقاب. والمعذرية بمعنى حكم العقل بعدم مسؤولية المكلف تجاه التكليف المقطوع بعدمه.

لكن قد يقال: هل الحجية هي نفس الكاشفية والمحركية؟ أو قل هل الكاشفية تستبطن الحجية؟ وهل المحركية تستبطن الحجية، أم أن الحجية أمر آخر مستقل عنهما؟ وإذا اعترفنا بالكاشفية والمحركية ولم نعترف بالحجية، فهل يعني ذلك أننا نقع في تناقض؟ فإبتنا لو اعترفنا بالقطع ولم نعترف بكاشفيته نقع بتناقض؛ لأننا نفينا الشيء في نفس الوقت الذي أثبتنا وجوده. فلو سلمنا بالقطع وأنكرنا الكاشفية، فمعنى ذلك أننا قد آمنا بوجود القطع وآمنا بعدمه. وذلك هو التناقض، والتناقض محال. أما لو آمنا بالكاشفية والمحركية ولم نؤمن بالحجية، فهل يستلزم ذلك التناقض المنطقي أو لا؟

الجواب: لا يوجد تناقض؛ أي ليس التسليم بالكاشفية والمحركية مع نفي الحجية عن القطع يستلزم الوقوع بالتناقض المنطقي، لعدم التلازم بينهما. وعلى هذا الأساس فإذا كانت الحجية أمراً ثالثاً غير الأمرين الأولين، والإيمان بالكاشفية والمحركية لا يستبطن الإيمان بالحجية، كما أن نفي الحجية لا يستلزم التناقض كنفي الكاشفية، فإذا لا بد أن تنتقل إلى نقطة أخرى في البحث، هي كيفية ثبوت الحجية للقطع أو قل: العلاقة بين القطع والحجية.

العلاقة بين القطع والحجية:

قد يُقال: إنّ الحجية من اللوازم الذاتية للقطع، كلزوم الزوجية للأربعة أو كلزوم الحرارة للنار، فكما أنّ الزوجية لازمة للأربعة، وهذا اللازم ذاتي لا يمكن أن ينفك عن الملزوم.

وعلى هذا الأساس فكما أنّ الزوجية لا يمكن التفكيك بينها وبين الأربعة، كذلك الحجية لا يمكن أن تفكك بينها وبين القطع، أي لا يمكن سلب الحجية عن القطع؛ لأنّ اللازم لا ينفك عن الملزوم. أي لا يمكن التفكيك بين الحجية والقطع من قبل أي جهة.

يقال: إنّ المولى تعالى لا يمكن أن يفكك بين القطع والحجية، والمقصود بذلك، أنّ حقيقة القطع ثابتة والحجية لازمة لها كلزوم الحرارة للنار. المولى لا يمكن أن يفكك بين النار والحرارة، وهذا ناشئ من ضعف في القابل لا في الفاعل، أي أنّ حقيقة النار تقتضي الحرارة، فلو أراد المولى أن يفكك بينهما لابد من أن ينفي النار، فإذا جردت النار من الحرارة فلا تبقى النار ناراً، كما أنه إذا جردت الزوجية من الأربعة فلا تبقى الأربعة أربعة. وهكذا إذا جردت الحجية من القطع لا يبقى القطع على حقيقته.

إلا أنه مع ذلك يمكن سلب الحجية عن القطع بكيفية أخرى، وذلك بأن يزِيل المولى القطع، أي أنّ القاطع بالحرمة يزول قطعه بالحرمة، ويتحول القطع الى ظن بالحرمة، حينئذ ستزول الحجية بزوال القطع.

إذاً لا يمكن أن تزول الحجية والمنجزية عن القطع وإنما يمكن إلغاء القطع ونفيه.

وعلى هذا سيكون البحث في مطلبين أساسيين.

الأول: في أن الحجية لازمة للقطع وثابتة له.

الثاني: في أنه يستحيل أن نفكك بين القطع والحجية، أي لا يمكن صدور الترخيص في مورد القطع وسلب المنجزية عنه.

١- الحجية لازمة للقطع:

ما هو القطع الذي تكون المنجزية والحجية من لوازمه؟ هل مطلق القطع حجة؟ مثلاً أقطع بأن هذا الكتاب أمامي الآن، هل هذا القطع حجة؟ أو أقطع بأن أحد الأصدقاء قد جلب لي الكتاب الفلاني، فهل مطلق القطع تكون الحجية لازمة له، أو أن هناك نوعاً خاصاً من القطع تكون الحجية لازمة له؟

من الواضح أن هناك نوعاً خاصاً من القطع تكون الحجية ثابتة له، وهو القطع بتكاليف المولى، فهذا هو الذي تكون الحجية ثابتة له، أما إذا قطعت بأن أحد الأصدقاء قد طلب الكتاب الذي أمامي الآن فهذا القطع ليس بحجة؛ لأنني لو لم أمتثل ولم أعط الصديق هذا الكتاب فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب.

إذا متى يحكم العقل بلزوم الامتثال؟ الجواب: إذا كان التكليف صادراً من المولى، فإذا لم يمتثل المكلف يكون مستحقاً للعقاب. فليس كل قطع تكون الحجية ثابتة له وإنما القطع بتكاليف المولى يكون منجزاً. فلا بد من أن نفترض ابتداءً أن الأمر مولى ثم بعد ذلك يكون القطع بصدور التكليف منه حجة.

معنى المولوية:

ما معنى كون الأمر مولى؟ المولوية هي وجوب الطاعة ولزوم الامتثال، أي أن معنى كون الجهة الآمرة مولى، هو أن المولى من له حق الطاعة على عباده. فافتراض المولوية يعني افتراض حق الطاعة وافتراض وجوب الامتثال،

واستحقاق العقاب على المخالفة.

وهذا يعني أن الحجية التي هي حكم العقل بحق الطاعة وبوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة تكون مفترضة في رتبة سابقة، فبمجرد أن نفترض أن الأمر مولى نفترض الحجية.

فعندما نقول القطع بالتكليف حجة، يعني أنه منجز، وهو يساوي وجوب الامتثال واستحقاق العقاب على عدم الامتثال.

إذاً مجرد افتراضنا المولوية، افترضنا الحجية، فتكون الحجية والمنجزية متضمنة في المولوية. وتكون الحجية ثابتة في رتبة سابقة على القطع؛ لأن الحجية ثابتة للمولوية.

وعلى هذا تكون النتيجة: أن القطع بتكاليف المولى حجة، والمولى هو من يجب امتثاله، والحجية تعني وجوب الامتثال. وبالتالي: أن القطع بتكاليف من يجب امتثاله يجب امتثالها.

فهنا افترضنا الحجية وافترضنا وجوب الامتثال في رتبة سابقة، أي عندما افترضنا الأمر صادراً من المولى.

حدود المولوية:

البحث هنا في مساحة حق الطاعة، وحدود وجوب الامتثال واستحقاق العقاب بالنسبة الى المولى، أو حدود مولوية المولى، أو حدود حق الطاعة بالنسبة الى المولى، أي هل هذه الحدود واسعة أو محدودة؟ بمعنى هل للمولى حق الطاعة في كل ما يقطع المكلف بتكاليفه، أو للمولى حق الطاعة في كل ما يقطع به المكلف من تكاليف وكل ما يحتمله بأي درجة من الاحتمال، أو أن للمولى حق الطاعة في بعض ما يقطع به المكلف من تكاليف؟

فاذا قلنا: إنَّ حدود حقِّ الطاعة هو كلُّ ما يحتمله المكلف وما يظن به وما يقطع به من تكاليف، تكون مساحة حق الطاعة واسعة جداً؛ لأنَّ مساحة حقِّ الطاعة سوف تشمل أية مرتبة من مراتب التكليف، فمثلاً حتى لو احتملت التكليف بدرجة ١٪ يجب عليَّ أن أمتثله؛ لأنه في ضوء هذا الكلام تكون أية درجة من درجات التكليف ولو ضئيلة جداً منجزة للتكليف على المكلف، وبذلك تصبح حدود المولوية واسعة جداً.

وأما إذا قلنا: إنَّ حدود حقِّ الطاعة وحدود المولوية هي ما يقطع به المكلف من تكاليف، فمعنى ذلك أنني لو قطعت بالحرمة فلا بد من أن اجتنب، وإذا قطعت بالوجوب لا بد من أن أمتثل، أما لو ظننت بالوجوب أو ظننت بالحرمة فلا يتنجز التكليف عليَّ، أي لا يجب عليَّ الامتثال في صورة الظن والاحتمال.

ولو قلنا: إنَّ دائرة حقِّ الطاعة حدودها بعض ما نقطع به من تكاليف، فمعنى ذلك أنَّ التكليف لا يكون منجزاً على المكلف لو قطع في بعض الموارد، فيما يكون التكليف منجزاً على المكلف في بعض الموارد الأخر.

فما هو الصحيح من هذه الفروض الثلاثة؟

الذي يجيب عن هذا السؤال هو العقل العملي؛ لأنَّ هذه الأحكام يحكم بها العقل العملي. ومن المعروف أنه تبعاً لنوع المدركات ينقسم العقل الى قسمين:

١- عقل نظري.

٢- عقل عملي.

العقل النظري هو الذي يفسر ما هو واقع وكائن، كاستحالة اجتماع النقيضين، وكإدراكنا للقضايا الرياضية والفيزيائية، وغيرها.

أما إدراكنا لما ينبغي وما لا ينبغي فهو من مدركات العقل العملي، فالحسن

مما ينبغي والقبح مما لا ينبغي، فإدراكنا لقبح الكذب وحسن الصدق من مدركات العقل العملي. إذاً يصنف العقل تبعاً لنوع المدرك.

والذي يجيب عن هذا السؤال هو العقل العملي، فإنّ هذا العقل يحكم أنّ المولى له حقّ الطاعة في كلّ درجة من درجات انكشاف تكاليفه، من القطع والظن والاحتمال؛ لأنّ الانسان مخلوق لله وكلّ مافي حياته مفاض منه تعالى، وحينئذ لا يحقّ له أن يتصرف بأي شيء إلا أن يحرز رضا الخالق تعالى.

فلو لاحظنا حكم التدخين مثلاً، فإن التبغ مخلوق لله تعالى، واليد التي تتناول بها السيجارة مخلوقة لله، وهكذا الفم الذي يمتصّ الدخان مخلوق لله، والإرادة نفسها مخلوقة لله. وكلّ الأدوات التي نتصرف بها مخلوقة لله، فإذا لم نحرز رضاه وكان لدينا احتمال أن الله سبحانه وتعالى لا يرضى، فحينئذ لا يحكم العقل بأنّ هذا التصرف صحيح، فلو فرضنا أنّ هناك كتاباً لصديقك تحتل ١٪ أنه لا يرضى أن تتصرف به، فلا يجوز لك أن تتصرف به، أي لا بد لك من أن تتيقن رضاه قبل أن تتصرف بكتابه. مع أنّ ملكية الانسان للكتاب ملكية اعتبارية وليست حقيقية، بينما الله سبحانه وتعالى يملك الانسان وكلّ شيء في عالم الامكان ملكية حقيقية. ولذلك إذا أراد الانسان أن يتصرف بشيء واحتمل أنّ المولى لا يرضى فمثل هذا التصرف ليس بصحيح.

وعلى هذا الأساس يحكم العقل بأنّ أي مستوى من مستويات انكشاف التكليف ولو بدرجة ضئيلة جداً يكون منجزاً للتكليف في ذمة المكلف. فالعقل يحكم بأن المنجزية والحجية ثابتة لكل انكشاف.

إذاً ماهو الفرق بين المنجزية الثابتة للانكشاف التام (القطع)، والمنجزية الثابتة للانكشاف الناقص (الظن أو الاحتمال)؟

الجواب: كلما كانت درجة الانكشاف أشد كلما كانت المنجزية أشد، أي أن حق الطاعة الثابت للتكليف المقطوع به أقوى من حق الطاعة الثابت للتكليف المحتمل والمظنون. هكذا يحكم العقل، فإذا قطعت بالحرمة يكون تنجز الحرمة عليك أشد من تنجز الحرمة إذا احتملتها. ولكن في كلتا الحالتين تكون الحرمة منجزة، فالقطع بالتكليف يستتبع عادةً مرتبة أشد من التنجز والإدانة؛ لأنه يمثل المرتبة التامة من الانكشاف.

٢- من المحال التفكيك بين القطع والحجية:

إذا أراد المولى أن يجرد القطع عن منجزيته لابد من أن ينفي القطع؛ لأنه لا يمكن تجريد القطع من منجزيته. والدليل على ذلك، أننا لو قطعنا بحرمة الخمر الذي أماننا، فهل يمكن أن يصدر ترخيص من المولى ينافي هذه الحرمة؟ الجواب: لا يمكن ذلك، فقد ذكرنا فيما سبق أن الأحكام التكليفية متضادة، ومن المحال أن يجتمع حكمان تكليفيان في مورد واحد، فالقاطع بحرمة الخمر لا يمكن أن يقطع بكون الخمر مباحاً في الواقع، للتنافي والتضاد بين المبادئ أن كانا ثابتين في الواقع، أو التنافي في نظر القاطع إن لم يكن أحدهما ثابتاً في الواقع.

وبتعبير آخر: أن ملاك الحرمة هو المفسدة الشديدة التي تستدعي مبغوضية شديدة، أي الإرادة المترشحة من هذا الملاك هي مبغوضية شديدة، وأما ملاك الإباحة فهو ليس المبغوضية الشديدة، وإذا فرضنا الإباحة هنا اقتضائية أي فيها مقتضي وملاك ومصلحة، والمصلحة لابد من أن تترشح منها إرادة ومحبوبة. فمما لا اشكال فيه أنه لا يمكن أن يكون شرب الخمر مبغوضاً جداً ومحبواً، ولا يمكن أن تكون فيه مفسدة شديدة وفي نفس الوقت فيه مصلحة؛ لأن التنافي بين

المبادئ يقتضي ان لا تجتمع على هذا الأمر حرمة وبنفس الوقت إباحة. إذا الترخيص الواقعي، أي الإباحة الواقعية لا يمكن أن تصدر في مورد القطع بالتكليف أو القطع بالحرمة، ولذلك يقال: يستحيل تجريد القطع عن منجزيته. قد يقال: لماذا لا يصدر ترخيص ظاهري في هذا المقام؟ الجواب: لا يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري؛ لأن الحكم الظاهري كما قلنا سابقاً، هو الذي يؤخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق. فإذا قطعنا بالحرمة ينتفي الشك أساساً. ففي مورد القطع بالتكليف لا يمكن أن يجعل حكم ظاهري؛ لأن الحكم الظاهري، إنما يجعل في مورد الشك بالتكليف، وعلى هذا الأساس لا يمكن تجريد القطع عن المنجزية؛ لأنه إذا قطعت بالحرمة لا يمكن صدور الترخيص في مورد الحرمة، باعتبار هذا الترخيص يعني الحكم بإباحة الخمر مثلاً، وهذه الإباحة إما أن تكون واقعية، وهي غير ممكنة؛ لأن ذلك يعني اجتماع مبادئ الحرمة والإباحة في الواقع وهما متنافيان ومتضادان في مبادئهما، فاجتماعهما محال، ولو فرضنا عدم ثبوت أحدهما واقعاً فلا أقل من لزوم التضاد في نظر القاطع. كما لا يمكن أن تصدر إباحة ظاهرية؛ لأن الحكم الظاهري ما أخذ في موضوعه الشك، ولا شك مع القطع.

الفرق بين المنجزية الثابتة للقطع والمنجزية الثابتة للظن:

ذكرنا في المطلب الأول أن المنجزية ثابتة لمطلق الانكشاف سواء كان احتمالاً أو ظناً فضلاً عن القطع. والفرق بينهما هو أن المنجزية الثابتة للقطع لازمة له ولا يمكن أن نجرد القطع عن المنجزية كما قلنا، أي لا يمكن أن يصدر ترخيص واقعي؛ للزوم التضاد بين الحكمين الواقعيين، ولا ترخيص ظاهري؛ لأن الترخيص الظاهري ما أخذ في موضوعه الشك ولا شك مع القطع.

ولكن في مورد الظن والاحتمال يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري؛ لأنه لو كانت الحرمة مظنونة أي مشكوكة فيمكن أن تصدر إباحة ظاهرية . مثلاً السائل الذي في الإناء نحتمل أنه خمر بدرجة ٦٠٪، فحينئذ يمكن أن تجعل إباحة ظاهرية، مادامت الحرمة هنا مشكوكة؛ ولذلك يمكن أن تجري البراءة في المقام، والبراءة تثبت لنا الإباحة الظاهرية.

إذاً الفرق بين المنجزية الثابتة للظن والاحتمال والمنجزية الثابتة للقطع، أن الترخيص في مورد الظن والاحتمال ممكن، بينما الترخيص في مورد القطع غير ممكن.

وعلى هذا الأساس تُقرّر قاعدة مفادها: أن منجزية الظن والاحتمال مشروطة، أي معلقة، أو قل مقيدة بعدم ورود الترخيص من المولى. بينما منجزية القطع غير معلقة وغير مشروطة، أو قل: إن القطع لا يمكن التفكيك بينه وبين المنجزية، المنجزية ثابتة له على الإطلاق، وعلى كلّ حال، ولا يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري أو واقعي في مورد القطع، خلافاً لغيره من مراتب الانكشاف فإنه يمكن ورود الترخيص والإباحة الظاهرية في موردها؛ لأن الإباحة الظاهرية تصحّ في مورد الحكم المشكوك، وما لم يتحقق القطع بالتكليف فإنه يبقى مشكوكاً.

معذرية القطع

لو قطع المكلف بعدم التكليف، وكان هذا التكليف ثابتاً في الواقع، فهل يكون المكلف مستحقاً للعقاب؟ أي لو قطعنا أن السائل الذي في الإناء ماء وليس بخمر، وشربنا منه، فتبين لنا فيما بعد أنه ليس بماء وإنما هو خمر، فهل يستحق المكلف في هذه الحالة العقاب؟

الجواب: لا يستحق العقاب؛ لأنه قطع بعدم الحرمة، وبعدم التكليف، فحينئذ يكون معذوراً ولا يحكم العقل باستحقاقه للعقاب.

قد يقال: هل القطع بعدم التكليف معذر للمكلف وإن كان التكليف ثابتاً في الواقع، أو أن القطع بعدم التكليف لا يكون معذراً للمكلف إلا إذا كان التكليف غير ثابت في الواقع؟ فعلى أي أساس يحكم العقل بمعذرية القطع؟

الجواب: يحكم العقل بالمعذرية في ضوء حدود المولوية أو حدود حق الطاعة، فقد ذكرنا سابقاً أن حق الطاعة حكم عقلي، وهو كأي حكم لا بد من أن يكون له موضوع ثابت في رتبة سابقة، ثم بعد ثبوت الموضوع يثبت له الحكم؛ لأنه لا حكم بلا موضوع. فالحكم إنما ينصب على الموضوع.

وهنا حق الطاعة حكم عقلي فما هو موضوعه؟ فهل حدود هذا الموضوع هو تكاليف المولى بوجودها في الشريعة، أي بقطع النظر عن قطع المكلف بها وعدم قطعه بها، ولو قطع بعدمها، أو كان شاكاً فيها، أو أن موضوع حق الطاعة هو تكاليف المولى المنكشفة للمكلف، ولو بدرجة ضئيلة من الانكشاف؟

وبعبارة أخرى هل حدود موضوع حكم العقل بحق الطاعة تشمل كل التكاليف في الواقع، يعني سواء كان المكلف قاطعاً بها أو قاطعاً بعدمها، وكان شاكاً بها، أو أن حدود موضوع حق الطاعة هو انكشاف التكليف للمكلف وإن كان

هذا الانكشاف بدرجة ضئيلة؟ وما هو الفرق بين هذين الأمرين؟

الجواب: بناءً على الفرض الأول لا يكون القطع معذوراً؛ لأنه بناءً على هذا الفرض يكون موضوع حقّ الطاعة هو ثبوت التكليف في الواقع، سواء انكشف للمكلف أم لم ينكشف، وسواء قطع به المكلف أم لم يقطع به، بل إذا قطع بعدمه سيكون المكلف مسؤولاً عنه. وعلى هذا الأساس لو قطع المكلف بعدم التكليف، مثلاً لو قطع بأن السائل الذي في الإناء ليس بمحرم وشرب منه. وكان محرماً في الواقع، فحينئذ لا يكون القطع معذوراً؛ لأن موضوع حقّ الطاعة هو التكليف بغض النظر عن قطع المكلف به، أو شكه به، أو قطعه بعدمه.

وإن قلنا بالفرض الثاني، أي أن موضوع حقّ الطاعة هو انكشاف التكليف للمكلف ولو كان بدرجة ضئيلة جداً، كان القطع بعدم الحرمة معذوراً؛ لأن الإنسان القاطع في مثل هذا المورد لا يمكن أن يتحرك، طالما هو قاطع بعدم التكليف. فالتكليف يحرك المكلف إذا وصل إليه ولو بدرجة احتمالية، ولكن إذا لم يصل التكليف إلى المكلف، ولم يحتمله بأي درجة من درجات الاحتمال، فلا يكون التكليف محركاً للمكلف. فلو شرع المولى تشريعاً ما، ولم يصل إلينا، فإننا لا نتحرك؛ لأن التكليف يحركنا إذا كان واصلًا.

إذاً القطع بعدم التكليف يكون معذوراً؛ لأن الصحيح هو الفرض الأول، لوضوح أن التكليف المقطوع بعدمه لا يمكنه أن يكون محركاً فكيف يحكم العقل به.

التجري

توجد عدة مصطلحات يمكن أن نذكرها بمناسبة الحديث عن التجري، منها مصطلح الطاعة، ومصطلح المعصية ومصطلح الانقياد، ومصطلح التجري. والطاعة في قبالها الانقياد، والمعصية في قبالها التجري.

والمقصود بالطاعة، كما لو قطع المكلف بوجوب صلاة الصبح، وهي واجبة في الواقع وصلى، فانه مطيع وممتثل، ويستحق الثواب.

والمقصود بالانقياد، كما لو قطع المكلف بوجوب صلاة العيد في عصر الغيبة وصلى صلاة العيد، ولكن صلاة العيد لم تكن واجبة في الواقع، ولكن المكلف امتثل، وكما لو قطع بأن الدعاء عند رؤية الهلال واجب، ودعا عند رؤية الهلال، ولكن الدعاء ليس بواجب واقعاً، فيقال عنه: إنه منقاد الى مولاه.

والمقصود بالمعصية، كما لو قطع بحرمة هذا السائل، وهو حرام في الواقع، لكنه لم يجتنبه.

والمقصود بالتجري، هو ما لو قطع بحرمة السائل، ولكنه ليس حراماً في الواقع بل هو مباح واقعاً، ثم شرب منه.

فالتجري والانقياد يشتركان في شيء واحد وهو أن التكليف المقطوع به غير ثابت واقعاً. والمعصية والطاعة يشتركان في أن المقطوع به ثابت في الواقع.

فالمطيع يستحق الثواب، والعاصي يستحق العقاب. ولكن هل يستحق المنقاد الثواب كالمطيع؟ وهل يستحق المتجري العقاب كالعاصي؟

الذي يحكم بذلك هو العقل، فهذا البحث أيضاً يرتبط بحكم العقل بحق الطاعة. وهنا نعود الى تنقيح وبيان حدود موضوع حق الطاعة، فما هي دائرة موضوع حق الطاعة؟ هل موضوع حق الطاعة هو التكليف المنكشف للمكلف،

أو أنّ موضوعه هو مجرد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً للواقع؟
فعلى الفرض الأول لو قلنا: إنّ موضوع حقّ الطاعة هو التكليف المنكشف،
نفترض أنه توجد حرمة ثابتة في الواقع، ثم بعد ذلك نفترض انكشاف هذه
الحرمة للمكلف، فالموضوع يتركب من تكليف ثابت في الواقع زائداً انكشافه
للمكلف.

بينما على الفرض الثاني، بقطع النظر عما إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع أم
لم يكن ثابتاً، أي الحرمة سواء كانت ثابتة أو لم تكن ثابتة، فحقّ الطاعة يدور
مدار الانكشاف. فإذا كان التكليف منكشفاً للمكلف، وإن لم يكن ثابتاً في الواقع،
فحينئذ يحكم العقل بحقّ الطاعة للمولى في مثل هذا المورد.

ما هو التصور الصحيح لموضوع حكم العقل بحقّ الطاعة؟ بمعنى ماهي دائرة
حقّ الطاعة، هل الفرض الأول أو الثاني؟

إذا قلنا بالفرض الأول، فلا يُدان المتجري؛ لأنّه على هذا الفرض لا بد من أن
يكون هذا الشيء محرماً في الواقع ويقطع المكلف بحرمة، يعني تنكشف الحرمة
للمكلف، والمتجري لا يكون التكليف بالنسبة الى قطعه ثابتاً في الواقع،
فالمتجري وإن كان يقطع ولكن المقطوع به غير ثابت في الواقع.

أما بالنسبة للفرض الثاني فيستحق المتجري العقاب: لأنّ موضوع حقّ
الطاعة يدور مدار الانكشاف حسب الفرض، بقطع النظر عما إذا كان القطع مصيباً
للوّاقع أو لم يكن مصيباً، والمتجري ينكشف له التكليف بدرجة قطعية، ولكن
التكليف غير ثابت، فهو يقطع بأنّ هذا السائل محرم ولكنه في الواقع غير محرم.

فما هو الصحيح من هذين الاحتمالين؟

الصحيح هو الافتراض الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة الذي يحكم به العقل ينشأ من

لزوم احترام المولى ورعاية حرمة وعدم انتهاك حدود هذه الحرمة. ولا شك بأن المتجري من ناحية الانتهاك يعدّ منتهكاً لحرمة مولاه، فمن ناحية عدم الاحترام وانتهاك الحرمة لافرق بين الانتهاك الذي يتحقق من العاصي أو من المتجري، العاصي يقطع بأنّ هذا محرم وهو محرم في الواقع، فإذا شرب منه يكون منتهكاً لحرمة المولى، والمتجري كذلك يقطع بأنّ هذا محرم، وإن لم يكن محرماً واقعاً، فإذا شرب منه فإنه يكون منتهكاً لحرمة المولى؛ لأنّ التحدي الذي يقع من المتجري هو نفس التحدي الذي يقع من العاصي، كلاهما برتبة واحدة.

وهكذا الامتثال والانقياد الذي يقع من المنقاد هو نفس الامتثال الذي يقع من المطيع، فكلاهما يستحق الثواب.



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

العلم الاجمالي

ينقسم العلم الى قسمين:

١ - علم تفصيلي.

٢ - علم اجمالي.

والعلم هو القطع، وهذا القطع تارة يكون تفصيلياً، أي ليس معه إجمال أو ابهام أو شك، كالعلم بنجاسة هذا الاناء المعين، واخرى يكون اجمالياً كالعلم بنجاسة أحد الاناءين للعلم بسقوط قطرة النجاسة في أحدهما. أي هناك علم بنجاسة أحدهما، «علم بالجامع»، كما أن هناك بجواره شكاً بالأطراف. وكالعلم بوجوب الصلاة في ظهر يوم الجمعة، ولكن لا أدري هل الواجب هو صلاة الجمعة أو صلاة الظهر؟ فهنا يوجد لدي علم بالجامع، أعلم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، ولكن أشك في أن كونها صلاة الظهر أم صلاة الجمعة؟ فالفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي ان التفصيلي لا شك معه، بل هو انكشاف تام، بينما العلم الاجمالي علم بالجامع وشك بالأطراف.

منجزية العلم الاجمالي:

إن العلم التفصيلي هو المنجز وهو الحجة، ولكن في مورد العلم الاجمالي هل يتنجز التكليف؟ وهل تنجز نجاسة الاناء الأول والثاني معاً أو تنجز نجاسة أحد الاناءين فقط؟

من المعلوم أن التنجز يدور مدار الانكشاف كما مرّ، والعلم يمثل انكشافاً تاماً، فكلما توفر علم بالتكليف ينجز العلم هذا التكليف، أما بالنسبة للأطراف مثلاً احتمل أن صلاة الظهر أو صلاة الجمعة هي الواجبة، فالاحتمال منجز للتكليف ايضاً؛ المنجزية ثابتة للانكشاف بأي درجة، سواء كانت تامة أو ضئيلة،

ولكن الفرق بينهما أن منجزية الاحتمال معلقة ومشروطة، ومنجزية القطع غير معلقة وغير مشروطة. فالنتيجة أن الجامع منجز لأنه انكشف تام والاطراف منجزة أيضاً لأنها محتملة

الترخيص في اطراف العلم الاجمالي:

وجوب صلاة الجمعة وهكذا وجوب الظهر في يوم الجمعة مثلاً منجز في ذمة المكلف، لكن هذا التنجز فيه شرط وقيد، فهو معلق على عدم مجيء حكم آخر من الشارع بالترخيص، ينفي هذا الوجوب ويقول: إن هذا الوجوب المحتمل لا تكثر به، أنا أرخصك فيه.

وعلى هذا الأساس ففي مورد أطراف العلم الاجمالي يمكن أن تنتفي المنجزية، ويمكن أن يصدر ترخيص ظاهري بترك التحفظ، فينتفي التكليف بالنسبة للطرف الأول كما ينتفي التكليف بالنسبة للطرف الثاني، فلا تكون صلاة الجمعة واجبة وهكذا لا تكون صلاة الظهر واجبة. وبعبارة أخرى: يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري في مورد الاحتمال، فصلاة الجمعة المحتملة يمكن أن يصدر بشأنها ترخيص ظاهري من المولى، فيقول للمكلف لا تهتم لمثل هذا الوجوب، أو هذا الوجوب المحتمل ساقط، وهذا الترخيص ظاهري؛ لأنه مأخوذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق، وهنا يوجد شك في أن صلاة الجمعة واجبة أو ليست واجبة، فحينئذ يبقى الجامع منجز، والطرف الآخر وهو صلاة الظهر منجز.

كما ويمكن أن يصدر ترخيص ظاهري بالطرف الآخر وهو صلاة الظهر؛ لأنها مشكوكة أيضاً، فحينئذ تسقط منجزيته؛ لأنه متى ما كان الحكم مشكوكاً،

أمكن أن يصدر ترخيص ظاهري بنفي هذه المنجزية. إذاً ينجم عن ذلك صدور الترخيص في الطرفين.

ولكن قد يقال: هل يمكن أن يصدر الترخيص في كلا الطرفين معاً؟ وإذا صدر الترخيص هل ينتفي الجامع؟

الجواب: نعم يمكن ذلك؛ لأن صلاة الجمعة مثلاً مشكوكة الوجوب أيضاً، فيمكن أن يصدر ترخيص ظاهري بترك التحفظ في كلا الموردين، فلا تكون صلاة الجمعة ولا صلاة الظهر واجبة، أي يسقط وجوب الطرفين، فإذا سقط الطرفان يسقط تبعاً لهما الجامع.

وهنا قد يقال: إن العلم بالجامع فرد من أفراد القطع ومنجزيته غير معلقة، إذاً كيف أمكن التفكيك بين المنجزية والعلم الاجمالي؟

الجواب: إنه يمكن أن يصدر الترخيص في مورد العلم الاجمالي. وبعبارة أخرى: إن العلم الذي تكون حجته مطلقة غير مقيدة وغير معلقة هو العلم التفصيلي؛ لأنه لا يمكن أن يصدر ترخيص واقعي في مورد؛ للزوم التنافي والتضاد بين الترخيص الواقعي والتكليف الواقعي، كما لا يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري في مورد؛ لأن الترخيص الظاهري يكون في طول الحكم الواقعي، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي مشكوكاً حتى يصدر الترخيص الظاهري، ومع القطع بالتكليف لا يوجد شك، فإذا لم يكن هناك شك لاتصل النوبة إلى الحكم الظاهري.

أما بالنسبة للعلم الاجمالي فيمكن الترخيص في مورد؛ لأنه يمكن أن يصدر ترخيص ظاهري في مورد العلم الاجمالي؛ لأن الترخيص الظاهري يصدر في صورة الشك في الحكم الواقعي، وفي مورد العلم الاجمالي يوجد شك في

الأطراف، فمادام الشك في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي موجوداً، إذاً يمكن أن يصدر الترخيص في مورد العلم الاجمالي وتنتفي منجزيته.

وعلى هذا الأساس فإن منجزية العلم الاجمالي معلقة أي مشروطة بعدم ورود الترخيص في تمام الأطراف، بينما منجزية العلم التفصيلي غير مشروطة وغير معلقة، وإنما هي ثابتة على الإطلاق.

قد يقال: هل صدر في الشريعة فعلاً الترخيص في مورد العلم الاجمالي، بحيث أسقط المولى صلاة الظهر وصلاة الجمعة مثلاً، ولم يكن المكلف مسؤولاً عن صلاته في ظهر يوم الجمعة؟

الجواب: إن بحثنا هنا ليس في مقام الإثبات، أي ليس في مقام الأدلة الموجودة في الشريعة، وإنما هو في مقام الثبوت، بمعنى أن هذه القضية هل هي ممكنة أو مستحيلة؟ فهل يحكم العقل بأن صدور الترخيص في مورد العلم الاجمالي بتمام الأطراف ممكن أو محال؟

قد تبين أن العقل يحكم بأن صدور الترخيص في مورد العلم الاجمالي بصلاة الظهر وصلاة الجمعة ممكن، أما هل هذا قد وقع في الشريعة أو لم يقع؟ وهل الأدلة تدل على ذلك أو لاتدل في مقام البيان وفي مقام الإثبات؟ فهذا مانقرأه في الأصول العملية.

القطع الطريقي والموضوعي

فيما سبق قسمنا القطع الى تفصيلي وإجمالي. وهنا نقسمه بتقسيم آخر الى: قطع طريقي وموضوعي بمعنى أن القطع تارة يكون طريقاً للحكم وأخرى يكون موضوعاً للحكم.

القطع الطريقي:

وهو الذي يكون طريقاً أو كاشفاً عن الحكم الشرعي. أو هو الذي يرينا الحكم الشرعي، فهو مجرد كاشف عن الحكم الشرعي وليس له تأثير في إيجاد الحكم.



القطع الموضوعي:

وهو الذي يكون موضوعاً للحكم الشرعي، أي أن الحكم الشرعي يوجد بعد وجود القطع؛ لأن الحكم سواء كان عقلياً أو شرعياً، هو في طول موضوعه ومرتب على موضوعه، أي لا بد من أن يكون الموضوع أولاً والحكم ثانياً، وهذا كقولنا: إذا كان الموضوع ثابتاً فبعد ذلك يثبت المحمول له، فثبتت المحمول للموضوع فرع ثبوت الموضوع، فمثلاً حين نقول: الورقة بيضاء، فثبتت البياض للورقة، يعني أولاً الورقة لا بد من أن تكون موجودة، ثم في مرتبة لاحقة يثبت البياض لها.

وهكذا الحال هنا، فعندما نقول: يوجد حكم في المقام، فيعني ذلك أنه لا بد من أن يكون في الرتبة السابقة موضوع والحكم ينصب على هذا الموضوع. والقطع الموضوعي يكون سابقاً للحكم، يتحقق القطع أولاً ثم يوجد الحكم؛ لأنه يكون موضوعاً للحكم، والموضوع متقدم على حكمه.

أما القطع الطريقي، فالحكم موجود أساساً والقطع يكون وسيلة وكاشفاً نصل به الى الحكم الثابت والموجود.

وعلى هذا الأساس فإن القطع الموضوعي يوجد الحكم ويولده. والقطع الطريقي لا يوجد الحكم، بل الحكم موجود والقطع يكون طريقاً اليه، والقطع الطريقي يكون منجزاً ومعدراً بينما القطع الموضوعي غير منجز ولا معذر.

وهنا نقطة أخرى وهي أنه قد يكون قطع واحد من زاوية قطعاً طريقياً، فيما يكون هذا القطع من زاوية أخرى قطعاً موضوعياً، فمثلاً لو قيل: إذا قطعت بحرمة شرب الخمر يحرم عليك بيعه، فالقطع بحرمة الشرب هو قطع طريقي بالنسبة للحرمة، وهذا القطع نفسه يكون قطعاً موضوعياً بالنسبة الى حرمة البيع، فهو إذاً من زاوية حرمة الشرب يكون قطعاً طريقياً، ومن زاوية حرمة البيع يكون قطعاً موضوعياً، أي هو في نفس الوقت طريق الى حكم وموضوع الى حكم آخر، من جهتين.

جواز الاسناد الى المولى

لو قطعنا بتكليف معين، مثلاً قطعنا بحرمة الخمر، فهل يجوز أن نسند ذلك الى المولى، فنقول: الله سبحانه وتعالى حرّم الخمر، أو أوجب صلاة الصبح؟ الجواب: نعم يجوز ذلك إذا قطعنا بالحكم الشرعي؛ لأنّ هذا القول هو قول بعلم، والقول بعلم جائز، ولكن لا يجوز ذلك إذا كنا لانعلم؛ لأنّه يكون القول قولاً بلا علم، وإذا كان القول بلا علم يكون محرماً.

وبعبارة أخرى: أنّ القطع كما أنّ فيه جانباً عملياً يمثل المنجزية والمعدرية، كذلك فيه أثر شرعي آخر. فالقطع بالتكليف ينجز التكليف على المكلف، كما أنّ القطع بعدم التكليف يكون معذراً، أي عندما تقطع بأنّ هذا ماء وكان خمراً في الواقع وتشرب منه فانه يعذر عن التكليف، فلو شرب المكلف من هذا السائل ثم انكشف له بعد الشرب أنه خمر، فحينئذ يكون معذوراً ولا يستحق العقاب. فكما أنّ في القطع جانباً عملياً تمثله المنجزية والمعدرية كذلك في القطع شيء آخر وهو جواز إسناد نفس الحكم المقطوع به الى المولى، أي يجوز أن نسند حرمة الخمر المقطوع الى المولى، وهكذا يجوز أن نسند وجوب الصلاة المقطوع به الى المولى.

وهذا الجواز نفسه حكم شرعي، له موضوع، وموضوعه القطع بحرمة الخمر مثلاً، أو القطع بوجوب صلاة الصبح، فهذا القطع يكون من زاوية قطعاً موضوعياً ومن زاوية أخرى يكون قطعاً طريقياً. فاذا قطعت بحرمة الخمر يكون هذا القطع طريقاً بالنسبة الى الحرمة؛ لأنه كاشف عن الحرمة ومنجز لها، وبنفس الوقت يكون هذا القطع قطعاً موضوعياً بالنسبة الى جواز الاسناد؛ لأنّ جواز إسناد الحرمة الى المولى حكم شرعي، وهذا الحكم الشرعي له موضوع، وموضوعه

هو الحكم المقطوع به، أي الحرمة المقطوع بها، فإذا قطعت بالحرمة يجوز أن تسندها إلى المولى. إذا القطع بالحرمة يكون موضوعياً بالنسبة إلى جواز اسنادها إلى المولى، ويكون قطعاً طريقياً بالنسبة إلى الحرمة نفسها، فهو قطع موضوعي من جهة، وطريقي من جهة أخرى.

تلخيص ومقارنة

تبين مما سبق أن التكليف الذي يقطع به المكلف يكون منجزاً على المكلف؛ لأن حق الطاعة كحكم من أحكام العقل، يثبت موضوعه في كل ما يحتمل من تكاليف وفي كل درجة من درجات انكشاف التكليف، حتى ولو كانت ضئيلة جداً. إذاً موضوع حق الطاعة هو انكشاف التكليف.

وعلى هذا الأساس فإن المنجزية ليست مختصة بالقطع، وإنما هي ثابتة لمطلق الانكشاف. أي لكل درجة من درجات احتمال التكليف وانكشافه. ولكن القطع بما أنه كاشف تام عن التكليف؛ لذلك تكون منجزيته أشد وأقوى؛ لأنه عندما نقطع بالحرمة بدرجة ١٠٠٪، يكون هذا القطع منجزاً للحرمة بدرجة أقوى وأشد مما لو كان احتمال الحرمة بدرجة ١٪، فكلما كانت درجة الانكشاف أكثر، كان التنجز أقوى وتكون المخالفة أقبح، وهذا مما يحكم به العقل.

كما أن منجزية الظن والاحتمال تختلف عن منجزية القطع، وإن كان كلاهما منجزاً، فمنجزية القطع مطلقة غير مقيدة وغير معلقة، بينما منجزية الظن والاحتمال معلقة ومقيدة على عدم ورود الترخيص من المولى في ترك التحفظ، هذا على مسلك المصنف وهو مسلك حق الطاعة.

وأما على مسلك المشهور وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان، فقد افترض المشهور أن الحجية ثابتة للقطع بما هو قطع، أي أنها لازم ذاتي للقطع، كلزوم الزوجية إلى الأربعة، وتدور مدار القطع، فمتى ما انتفى القطع تستفي المنجزية

ومتى ما وجد القطع توجد المنجزية. وعلى هذا الأساس اذا لم يكن هناك علم أو قطع بالتكليف فلا يكون التكليف منجزاً. فحينئذ اذا كنا نظن بالتكليف ونحتمله لا يكون لمثل هذا الظن والاحتمال قيمة ولا يكون منجزاً للتكليف، هذه هي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

لكن المصنف قال: إن هذا في الحقيقة تحديد لمولوية المولى وتضييق لدائرة المولوية؛ لأن دائرة المولوية تستبطن وجوب الطاعة ولزوم الامتثال، والعقل يرى أن المولى الحقيقي هو مالك لكل هذا الوجود، وأن العبد هو عبد تكويناً لهذا المعبود الحقيقي، وليست العبودية اعتبارية وإنما هي عبودية تكوينية حقيقية، والمولوية حقيقية، فيحكم العقل أن هذا المولى يجب امتثال أوامره حتى لو كانت هذه الاوامر محتملة بأدنى درجات الاحتمال. وعلى هذا لا يكون المولى الحقيقي كالمولى العرفي.

بينما القائل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان قاس المولى الحقيقي على المولى العرفي، فحكم بأن المولى الحقيقي ليس له حق الطاعة الا بما هو معلوم من تكاليفه، بينما في الواقع هذا قياس مع الفارق؛ لأن المولى الحقيقي غير المولى العرفي، فالمولى العرفي هو الذي له حق الطاعة في المعلوم من تكاليفه فقط. بينما المولى الحقيقي يحكم العقل بأن له حق الطاعة بما هو معلوم من تكاليفه وفيما هو مظنون أو محتمل، أي أن له حق الطاعة بأي درجة من درجات انكشاف تكاليفه. والفرق أن حق الطاعة في مورد الاحتمال والظن مقيد ومعلق على عدم ورود الترخيص من المولى، فلو ورد ترخيص منه لا يلزم الامتثال في مثل هذا المورد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأدلة



مركز تحقيقات تكنولوجيا علوم إرسودي

١- الأدلة المحرزة

٢- الاصول العملية أو الأدلة العملية



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأدلة

تنقسم الأدلة الى:

- ١- الأدلة المحرزة: هي التي تكشف عن الواقع وفيها إثبات للحكم الشرعي.
- ٢- الأصول العملية: هي التي تعطي الوظيفة العملية في حالة الشك، حتى لا يبقى المكلف متحيراً.



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

إنّ الدليل ينقسم الى قسمين:

١- دليل اجتهادي

٢- دليل فقاھتي.

أو دليل محرز، وأصل عملي.

والدليل المحرز أو الدليل الاجتهادي ينقسم الى: دليل قطعي ودليل ظني.
الدليل القطعي كالخبر المتواتر، والدليل الظني كخبر الثقة، فهو دليل محرز ظني يكشف عن الحكم الشرعي كشفاً ظنياً.
كما ينقسم الدليل الاجتهادي أو المحرز بتقسيم آخر الى: دليل شرعي، ودليل عقلي.

والدليل الشرعي تارةً يكون قطعياً كالخبر المتواتر، وأخرى ظنياً كخبر الثقة.
والدليل العقلي تارةً يكون قطعياً، كما إذا قطع العقل بأنّ وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته مثلاً، وأخرى يكون ظنياً كالقياس مثلاً.

تحديد المنهج في الأدلة والاصول

في تحديد المنهج نشير الى عدة نقاط:

١ - قسم الدليل الى دليل محرز ودليل عملي، وهذا التقسيم يسهلني على أساس أن الفقيه عندما يمارس عملية الاستنباط والاستدلال الفقهي فإن عملية الاستنباط تتحرك كما اشرنا سابقاً في ثلاث دوائر:

الدائرة الأولى: هي دائرة القطع؛ لأن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكم مسألة من المسائل، يفتش عن الدليل القطعي على هذه المسألة، فإذا توفر لديه دليل قطعي عمل به، وإذا لم يتوفر لديه دليل قطعي ينتقل الى:

الدائرة الثانية: وهي تحصيل دليل ظني حجة، كأن يحصل على خبر ثقة، فإذا لم يتوفر لديه دليل ظني حجة، فلا يكون لديه دليل محرز يكشف له عن نوع الحكم الشرعي، فيبقى في حالة شك متحيراً، وفي مثل هذه الحالة ينتقل الى:

الدائرة الثالثة: وهي نوع آخر من الأدلة تحدد الموقف العملي في صورة الشك، ويطلق عليها الأصول العملية، فالاصل العملي لا يكشف عن الحكم الشرعي، وإنما يحدد الموقف العملي في صورة الشك.

وعلى هذا الأساس فإن الدليل تارة يكشف عن نوع الحكم الشرعي فهو الدليل المحرز، وأخرى لا يكشف عن الحكم الشرعي وإنما يحدد الوظيفة العملية في صورة الشك فهو الدليل العملي أو الأصل العملي.

٢ - في كل واقعة يوجد اصل عملي. فالفقيه الذي يريد أن يستنبط الحكم الشرعي في مسألة طهارة الخمر أو نجاسته، والفقيه الذي يريد أن يستنبط حكم التدخين هل هو حرام أو حلال؟ يوجد لديه أصل عملي، وهو أصالة الطهارة في

القضية الأولى، «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قدر». والأصل العملي في القضية الثانية هو أصالة الحل «كل شيء حلال حتى تعلم الحرام بعينه». ولكن لا يستطيع الفقيه أن يتمسك بالأصل العملي إلا إذا تيقن أنه لا يوجد دليل محرز في المقام.

ففي الدائرة الأولى يتحرك الاستنباط في دائرة البحث عن الدليل المحرز القطعي، فإذا لم يتوفر فإنه يتحرك نحو الدليل الظني الحجة، فإذا لم يجد الفقيه دليلاً محرزاً قطعياً أو ظنياً حجة ينتقل الى الأصل العملي.

ومع أنه في كل واقعة من الوقائع يوجد أصل عملي، لكن لا يسوغ للفقيه أن يتمسك بالأصل العملي إلا إذا لم يتوفر لديه دليل محرز حجة، بناءً على قاعدة تقدم الأدلة المحرزة على الأصول العملية. وهذا يعني أنه بالرغم من أن كل واقعة يوجد فيها أصل عملي، ولكن لا يمكن العمل به إلا إذا لم يكن هناك دليل محرز. ٣- الفرق بين الأدلة المحرزة والأصول العملية: أن الأدلة المحرزة تكون

كاشفة عن نوع الحكم الشرعي، بينما الأصول العملية لا تكون كاشفة ومحرزة للحكم الشرعي. فإذا لم يكن هناك دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي، فحينئذ يبقى الفقيه شاكاً ومتحيراً لا يدري ماهو الموقف العملي، لذلك فإنه يرجع الى الأصل العملي الذي يحدّد الموقف العملي في صورة الجهل والشك في الحكم الشرعي.

المنهج على مسلك حق الطاعة

تعتبر أصالة الاحتياط أو أصالة الاشتغال أعمّ الأصول العملية، بناءً على مسلك حق الطاعة؛ لأنّ العقل يحكم بأنّ كلّ تكليف محتمل بأيّ درجة من درجات الاحتمال، ولم يرخص الشارع في مورد هذا التكليف، فمثل هذا التكليف يكون منجزاً على المكلف، وتكون ذمة المكلف مشغولة به.

وبناءً على ما تقدم من أن حق الطاعة حكم من أحكام العقل، وهذا الحكم العقلي كأبي حكم من الأحكام له موضوع، وموضوعه كلّ ما ينكشف من تكاليف المولى، بأيّ درجة من درجات الانكشاف، ولو كان هذا الانكشاف بدرجة ضئيلة جداً. فالعقل يحكم بحق الطاعة للمولى، وحقّ الطاعة موضوعه موضوع واسع، وحدوده واسعة، تشمل كلّ ما ينكشف بالعلم والظن والاحتمال.

وعلى هذا الأساس فإنّ الأصل العملي الذي يحكم به العقل هو أصالة اشتغال الذمة، أي أنّ ذمة المكلف مشغولة بكلّ تكليف محتمل بأيّ درجة من درجات الاحتمال والانكشاف. وهذا الأصل هو الذي يعتمد عليه الفقيه ولا يرفع يده عنه إلّا في الحالات التالية:

أولاً: إذا حصل الفقيه على دليل محرز قطعي يدل على نفي التكليف، فحينئذ يكون القطع معذوراً.

إذا حصل على دليل قطعي يدل على أنّ صلاة الضحى ليست واجبة مثلاً، فيكون هذا القطع معذوراً، أو حصل لديه قطع بأنّ هذا السائل الموجود أمامه ليس محرماً فالقطع يكون معذوراً؛ لأنّ القطع بعدم التكليف يعذر عن التكليف.

فترفع هنا أصالة الاشتغال؛ لأنّ موضوع أصالة الاشتغال هو احتمال التكليف، والتكليف المقطوع بعدمه ليس بمحتمل. إذاً يرفع الفقيه يده عن أصالة

الاشتغال في مورد القطع بعدم التكليف.

ثانياً: إذا حصل الفقيه على دليل محرز قطعي يدل على ثبوت التكليف، فمثلاً حرمة الخمر كانت محتملة ولكن حصل على دليل قطعي على حرمة الخمر، فإن احتمال الحرمة ينجز الحرمة، والقطع بالحرمة ينجز الحرمة أيضاً، فيتأكد التنجيز السابق.

وفي مثل هذه الحالة فإن الفقيه لا يرفع يده عن أصالة الاشتغال، ولا يرفع يده عن تنجيز التكليف السابق، وإنما التنجيز يشتد، فاحتمال الحرمة السابق منجز للحرمة، والقطع بالحرمة اللاحق أيضاً منجز، ويكون التنجيز في صورة القطع بالحرمة أشدّ وأوثق وأقوى.

إذاً الفقيه لا يرفع يده عن أصالة الاشتغال ولا عن تنجيز التكليف؛ لأنّ التكليف المحتمل إذا قطع به المكلف يكون منجزاً على المكلف، فالقطع ينجز التكليف بدرجة شديدة.

ثالثاً: إذا لم يتوفر للفقيه دليل قطعي يدل على نفي التكليف، كما لم يتوفر لديه دليل قطعي يدل على ثبوت التكليف، ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهري بترك التحفظ، أي قطع بأن الشارع يأذن في هذا المقام بأن لا يتحفظ، ففي مثل هذه الحالة تكون القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال فمع احتمال حرمة التدخين مثلاً يكون الاحتمال منجزاً للحرمة، وأصالة الاشتغال تجري في مورد الاحتمال بناءً على مسلك حقّ الطاعة، ولكن إذا قطع بأن المولى يأذن له في مورد الاحتمال بعدم التحفظ، فيكون حقّ الطاعة غير ثابت في هذا المورد.

وأما أن يكون هذا القطع من خلال جعل أصل عملي، نقطع بأصالة البراءة في مورد عدم العلم بالتكليف «رفع ما لا يعلمون» أو يكون من خلال جعل الحجية

للأمانة، ففي هذه الحالة يرفع الفقيه يده عن أصالة الاشتغال أيضاً؛ لأنّ منجزية الاحتمال مقيدة ومعلقة، فهي ليست كمنجزية القطع مطلقة، بل منجزية الاحتمال مقيدة بعدم ورود ترخيص، فإذا قطعنا بورود الترخيص، إما بجعل الأصل العملي وإما بجعل الحجية للأمانة، فحينئذ يرتفع موضوع أصالة الاشتغال، فإذا ارتفع موضوعها لا يكون الاحتمال منجزاً، فلا تجري أصالة الاشتغال، لعدم موضوعها. رابعاً: إذا لم يتوفر للفقيه القطع بالتكليف لانفيّاً ولا إثباتاً، أي لا قطع بعدم التكليف ولا قطع بالتكليف، ولكن قطع بشيء آخر، قطع بأنّ الشارع لا يرخّص في مثل هذه الحالة. يعني يحتمل الحرمة بدرجة ضئيلة مثلاً، ولم يحصل على دليل قطعي يدل على الحرمة، أو على عدمها، ولكن حصل على دليل قطعي يدل على أنّ الشارع يهتم بمثل هذا الاحتمال، فتأكد أصالة الاشتغال، وتؤكد منجزية الاحتمال، أي تظل هذه المنجزية ثابتة، لكنها تشتد وتؤكد في صورة عدم ورود الترخيص، والقطع بأنّ الشارع لا يأذن في هذا المورد.

وعدم الاذن يتحقق في صورتين:

فتارةً يتحقق بجعل الشارع الحجية للأمانة، كخبر الثقة الذي يدل على الحرمة مثلاً.

وأخرى يتحقق بجعل الشارع لأصل عملي، كأصالة الاحتياط المفعولة في موارد الشك المقرون بالعلم الاجمالي.

فائدة المنجزية والمعدرية الشرعية

في ضوء ما بيّناه في الحالات الأربع السابقة، يتبين أنه في الحالة الأولى والثانية، أن الشارع لا يتدخل في إيجاد المنجزية والمعدرية، ففي الحالة الأولى التي يدل فيها دليل قطعي على نفي التكليف، وفي الثانية التي يدل فيها دليل قطعي على ثبوت التكليف، لا يتدخل الشارع في جعل المنجزية أو جعل المعدرية؛ لأنه إذا دلّ دليل قطعي على التكليف يكون القطع بمنجزاً، بمعنى أن منجزيته غير مجعولة، وإذا دلّ دليل قطعي على نفي التكليف ففي مثل هذه الصورة يكون القطع بنفسه معذراً عن التكليف، فالتكليف المقطوع بعدمه لا يكون منجزاً بذمة المكلف، وإنما يكون المكلف في مثل هذا المورد معذوراً، وهذه المعدرية أيضاً ليست مجعولة للقطع، وإنما هي معذرية ثابتة للقطع بحكم العقل، ولم تجعل من قبل المولى، بل هي من آثار القطع ومن الأمور الثابتة للقطع بنفسه.

أما في الحالة الثالثة والرابعة فالشارع يتدخل، ففي الحالة الثالثة يأذن بالترخيص للمكلف، وفي الحالة الرابعة لا يأذن بالترخيص للمكلف، أي لا يأذن بترك التحفظ. ففي الحالة الثالثة يحصل لدينا العلم بأن الشارع يأذن بترك التحفظ، أو يجعل ترخيصاً ظاهرياً، فيقول: إن وجوب الدعاء المحتمل أذنت لك في تركه. صحيح ابتداءً هو منجز؛ لأن الاحتمال منجز للتكليف، فالوجوب المحتمل للتكليف منجز، ولكن المولى يقول: أرخصكم في هذا المورد، لا تتحفظوا، فهذه المنجزية اسقطها الشارع بجعل ترخيص ظاهري.

وفي الحالة الرابعة، يقول لنا الشارع: إن هذا الوجوب المحتمل كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال تحفظوا فيه، لا أرخصكم فيه، أي لا آذن لكم بترك التحفظ.

وفي الحالة الثالثة، وهكذا في الحالة الرابعة، يمكن للشارع أن يتدخل، كما إذا ثبت أن الشارع جعل خبر الثقة الدال على عدم وجوب الدعاء عند رؤية

الهلال حجة، أو جعل اصلاً عملياً كأصالة البراءة التي تدل على نفي التكليف «رفع ما لا يعلمون»، فهنا تدخل الشارع ونفي منجزية الاحتمال؛ لأن احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال كان منجزاً، ولكن عندما جاء خبر الثقة الذي يدل على عدم وجوب الدعاء، وهذا الخبر جعله الشارع حجة، فمعنى ذلك أن الشارع نفى المنجزية. وإن الشارع عندما جعل أصالة البراءة، عندما يكون الوجوب محتملاً «رفع ما لا يعلمون» أي في كل مورد يكون التكليف فيه غير معلوم فهو مرفوع عن المكلف. فهنا تدخل الشارع ونفي المنجزية أو رفع منجزية الاحتمال ومنجزية الظن.

فحينئذ يكون جعل أصالة البراءة أو جعل الحجية لخبر الثقة هو اذن منه في الترخيص الظاهري واذن منه في ترك التحفظ. وكما قلنا فيما سبق فإن منجزية الظن والاحتمال مشروطة بعدم ورود الاذن منه في ترك التحفظ، فاذا ورد اذن منه بالتخصيص أي بترك التحفظ فلا يكون الاحتمال منجزاً، وهنا ورد اذن منه في ترك التحفظ، ورد اذن في الترخيص الظاهري، فتنتفي منجزية الاحتمال.

وعلى هذا الأساس تكون منجزية الاحتمال متوقفة على صدور تخصيص الشارع، فيمكن ان يرفع منجزية الاحتمال بجعل الحجية لخبر الثقة، أو بجعل أصل عملي كأصالة البراءة يكون مفاده الترخيص الظاهري.

واذا ثبت أن الشارع كما هو الحال في الحالة الرابعة جعل الحجية لخبر الثقة المثبت للتكليف، كما لو دلّ خبر الثقة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو جعل الشارع اصلاً عملياً، كأصالة الاحتياط المجعولة في مورد العلم الاجمالي مثلاً، فإن المنجزية السابقة (منجزية احتمال الوجوب) تتأكد وتشتد؛ لأن ثبوت ذلك الجعل من الشارع يعني ان الشارع لا يأذن لنا بعدم التحفظ ولا يرخصنا، بمعنى انه يقول في مثل احتمال الوجوب: لا بد من أن نتحفظوا ولا أرفع الوجوب المحتمل. وبهذا تتضح فائدة المنجزية والمعدرية.

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

ما تقدم من الكلام كان بناءً على المسلك الذي اختاره المصنف وهو مسلك حقّ الطاعة، أما بناءً على ما تبناه المشهور وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإن الموقف مغاير ومختلف عن الموقف السابق؛ لأنّ البداية هناك هي (أصالة الاشتغال) بينما البداية هنا هي (أصالة البراءة).

وكلتا البدايتين يحكم بهما العقل، فاصالة الاشتغال يحكم بها العقل بناءً على مسلك حقّ الطاعة، وأصالة البراءة يحكم بها العقل بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

وبناءً على هذا المسلك تكون البداية مختلفة؛ لأنّ الأصل العملي الذي هو الأصل الأولي وأعم الأصول العملية هو (أصالة البراءة العقلية) التي يحكم بها العقل أو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى، إذا لم يكن هناك بيان، والمقصود بالبيان القطع بالتكليف، فهذا التكليف لا يكون منجزاً على المكلف، فإذا لم يكن التكليف منجزاً على المكلف يقبح العقاب عليه.

فالمكلف إذاً غير ملزم فعلاً بالتحفظ إزاء أي تكليف من التكاليف ما لم يبلغ هذا التكليف درجة العلم، فإذا لم يقطع المكلف بالتكليف ولم ينكشف له بدرجة القطع واليقين، فحينئذ لا يكون مسؤولاً عن مثل هذا التكليف، والعقل يحكم بأن العقاب قبيح على مثل هذا التكليف الذي لم يقطع به المكلف.

مسلك قبح العقاب بلا بيان في ضوء الحالات الأربع:

نستعرض فيما يلي الحالات الأربع المتقدمة:

الحالة الأولى: إذا دلّ دليل قطعي على نفي التكليف، فإذا حصلنا على دليل قطعي كالخبر المتواتر يدل على أن الدعاء عند رؤية الهلال ليس بواجب، فحينئذ

يظل قبح العقاب بلا بيان ثابتاً، ولكنه يتأكد ويشدد بحصول القطع بعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فتجري البراءة العقلية ويكون قبح العقاب أشد.

الحالة الثانية: مالمو قطع المكلف بالتكليف، أي حصل على دليل قطعي يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ففي مثل هذه الحالة يرفع الفقيه يده عن البراءة العقلية، لارتفاع موضوعها؛ لأن موضوع البراءة العقلية معلق على عدم القطع والبيان، وهنا توفر القطع والبيان، فينتفي عدمه.

الحالة الثالثة: عندما لا يحصل قطع بالتكليف، كما لا يحصل قطع بسنفي التكليف، أي لا يتوفر دليل قطعي عند الفقيه على نفي التكليف أو اثباته، ولكن يحصل الفقيه على دليل بثبوت الاذن والترخيص، كما في مورد احتمال وجوب الدعاء، وورود خبر الثقة يدل على عدم وجوبه، فالمكلف لا يجب عليه ان يتحفظ وهو مرخص، فان قبح العقاب بلا بيان يتأكد؛ لأن العقل يحكم بالبراءة العقلية أو قبح العقاب بلا بيان، وإضافة الى حكم العقل ورد حكم الشارع أيضاً بالترخيص الظاهري بترك التحفظ، فحينئذ يتأكد قبح العقاب بلا بيان.

الحالة الرابعة: اذا لم يحصل الفقيه على دليل قطعي يدل على التكليف، كما لم يحصل على دليل قطعي يدل على نفي التكليف، ولكن حصل له دليل قطعي على ان الشارع لا يأذن بترك التحفظ، أي ان الشارع لا يرخص، يقول في مورد الوجوب المحتمل: لا بد من أن تتحفظوا. ويكون ذلك إما بجعل الحجية للامارة، كما لو دلّ خبر الثقة على وجوب الدعاء، وقد نص الشارع على حجية هذا الخبر، وإما بجعل أصل كأصالة الاحتياط المجعولة في موارد العلم الاجمالي، ففي مثل هذه الحالة اصحاب قبح العقاب بلا بيان يلتزمون عملياً بان التكليف يتنجز، أي ان هذا الوجوب الذي دلّ عليه خبر الثقة يكون منجزاً، وأيضاً أصالة الاحتياط

تكون منجزة، ولكنهم يتحIRON نظرياً في كيفية تفسير ذلك، وكيفية انسجامه مع مبناهم ونظريتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، إذ انه في صورة دلالة خبر الثقة على الوجوب لا يكون الوجوب معلوماً، بل التكليف مازال محتملاً، لأن خبر الثقة يكشف لنا عن الواقع بدرجة ظنية، وهذه ليست بياناً وليست علماً أو قطعاً. وقاعدة قبح العقاب بلا بيان موضوعة لكلّ مورد لا يقطع فيه المكلف بالتكليف، فيكون العقاب في مثل هذه الحالة قبيحاً، ويكون هذا التكليف غير منجز، وهنا لم يقطع المكلف بالتكليف فلا يكون هذا الوجوب منجزاً، بناءً على نظرية قبح العقاب بلا بيان، بينما هم عملياً يلتزمون بمثل هذا الوجوب ويكون منجزاً عندهم، ولكنهم من الناحية النظرية، وباعتبار أن هذا لا ينسجم مع قبح العقاب بلا بيان، فقد حاولوا أن يقدموا أكثر من جواب في المقام، منها ما قدمه الميرزا النائيني من أن معنى جعل الحجية لخبر الثقة هو جعل الطريقة وجعل الكاشفية، أي أن عدم البيان يكون بياناً تعبدياً، وهذا البيان أو العلم التعبدية الجعلي تترتب عليه آثار العلم الحقيقي الوجداني.

وسأتي مزيد بيان لهذه المسألة في الجواب على شبهة (تنجز الواقع المشكوك) في الحلقة الثالثة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأدلة المحرزة



تمهيد في تكنولوجيا التعليم

١- الدليل الشرعي

٢- الدليل العقلي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

عندما يمارس الفقيه عملية الاستنباط يعتمد على نوعين من العناصر المشتركة وهي:

- ١- ما يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، وهي الأدلة المحرزة.
 - ٢- ما لا يكون كاشفاً عن الحكم الشرعي، وإنما يحدد الموقف العملي في صورة فقدان الدليل الكاشف عن نوع الحكم الشرعي، أي أنها تحدد الوظيفة العملية في صورة الشك وعدم العلم وهي الأصول العملية.
- تنقسم الأدلة المحرزة الى قسمين:

١- الدليل القطعي:

الدليل القطعي كالخبر المتواتر الذي يفيد القطع، وكدلالة النص على معناه، كما في «حرمت عليكم الميتة» فلفظ الحرمة دلالة على الحرمة ليست ظاهرة في الحرمة، بل هو نص ذو دلالة قطعية فيها. وكلما أوردت الدليل المحرز القطع يكون حجة. أي يكون منجزاً إذا دلّ على ثبوت التكليف، ويكون معزراً إذا دلّ على نفي التكليف على أساس حجية القطع.

إذاً النوع الأول من الأدلة المحرزة هي الأدلة التي تورث القطع، وكلما تحقق القطع من الدليل المحرز يكون حجة، لحجية القطع الثابتة بحكم العقل.

٢ - الدليل الظني:

تنقسم الأدلة الظنية الى قسمين:

الأول: الأدلة التي لم يحصل دليل قطعي على حجيتها كالشهرة، فهي دليل ظني، ولكن لم يحصل دليل قطعي على حجيتها.

الثاني: الأدلة التي دلّ دليل قطعي على حجيتها، كدلالة ظاهر اللفظ على معناه، فهي دلالة ظنية، ولكن الظن هنا حجة؛ لأنّ الشارع نص على حجيته. وخبر الثقة عندما يخبرنا عن المعصوم، فهو يفيد الظن والظن المستفاد منه حجة. فاذا دلّ دليل قطعي على حجية الظن يكون حجة، فان حجيته مجعولة من قبل الشارع، وليست الحجة ثابتة له بحكم العقل كما في القطع.

الدليل الشرعي والدليل العقلي

الدليل المحرز ينقسم الى:

١ - الدليل الشرعي: هو كلّ ما يصدر من الشارع ويكون دالاً على الحكم الشرعي، ويشمل الكتاب الكريم، أي آيات الأحكام في الكتاب الكريم والسنة الشريفة التي هي أقوال وأفعال وتقريرات المعصوم عليه السلام.

٢ - الدليل العقلي: ويشمل كلّ القضايا التي يدركها العقل ويستنبط منها حكماً شرعياً، فمثلاً العقل يدرك ان وجوب الشيء يستلزم وجوب مقدمته، والعقل يدرك ان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، والعقل يدرك استحالة التكليف بغير المقدور، فادراك العقل لهذه القواعد يمكن ان يستنبط منها أحكاماً شرعية.

أقسام الدليل الشرعي:

ينقسم الدليل الشرعي الى قسمين:

١ - الدليل الشرعي اللفظي: وهو الألفاظ الواردة من الشارع، وتشمل الكتاب الكريم والسنة القولية، الأقوال والألفاظ الواردة عن المعصومين عليهم السلام.

٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي: والمقصود به فعل المعصوم، عندما يسلك المعصوم سلوكاً معيناً، أو يتصرف تصرفاً معيناً، ففعل المعصوم يمكن أن نستنبط منه حكماً شرعياً.

كذلك تقرير المعصوم، أي أن سكوته يعدّ دليلاً على الحكم الشرعي. فمثلاً في عصر المعصوم عمل العقلاء بخبر الثقة والمعصوم سكت ولم يردع عن ذلك، فنقول: إن سكوته يدل على الإمضاء، وهو الذي يعبر عنه بالتقرير.

والبحث في الدليل الشرعي يقع في ثلاثة مقامات:

الأول: في تحديد دلالات الدليل الشرعي، مثلاً صيغة الأمر عندما يقول الشارع: (أقم الصلاة) (آتوا الزكاة) هل تدل على الوجوب، أو الاستحباب، أو مطلق الطلب؟

الثاني: في ثبوت صفري الدليل الشرعي، أي في إثبات صدوره من الشارع. فما هي الطرق والوسائل التي تثبت أن الدليل الشرعي ورد من الشارع؟

الثالث: في بحث حجية تلك الدلالات التي بحثناها في المقام الأول، مثلاً هل ظهور صيغة الأمر في الوجوب حجة أو ليس بحجة؟

الأصل عند الشك في الحجية

ذكرنا فيما سبق أنّ الحجية تارة تكون ثابتة من دون أن يجعلها الشارع المقدس، كما هي في صورة القطع، فالقطع حجة بنفسه وحجية القطع ليست مجعولة، وتارة أخرى تكون مجعولة من قبل الشارع المقدس، كما في حجية الأمارات الظنية التي نصّ الشارع على حجيتها كخبر الثقة.

ولكن في الصورة التي توجد فيها أمانة ولا ندري هل الشارع نصّ على حجيتها أم لم ينص على حجيتها، من قبيل خبر غير الثقة، أو الروايات المرسلة وغير المسندة، أو الشهرة الروائية، أو الشهرة الفتوائية عندما تشتهر الفتوى بين الفقهاء في مسألة معينة بحكم معين، ففي مثل هذه الحالات تكون الأمارات مفيدة للظن، فهل هذا الظن حجة؟ وبعبارة أخرى ماهو الموقف في صورة الشك في الحجية، هل الأصل عدم الحجية أو الأصل هو الحجية؟

الجواب: في مثل هذه الحالة الموقف هو الحكم بعدم الحجية، أي إنّ الأصل في مثل هذا المقام هو عدم الحجية؛ لأنّ هذا الخبر المشكوك الحجية كالخبر المرسل مثلاً أما ان يكون نافياً للتكليف وإما أن يكون مثبتاً للتكليف، فإذا كان الخبر نافياً للتكليف كأن دلّ على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهل ترفع اليد عن مسلك حقّ الطاعة وعن أصالة الاشتغال، أي ان هذا الخبر هل ينفعنا في مثل هذا المورد، أو لا يمكن ان نرفع اليد عن أصالة الاشتغال؟

الجواب: أنّ الأصل العملي الاولي على اساس مسلك حقّ الطاعة هو أصالة الاشتغال، ومفادها ان كلّ تكليف محتمل بأي مرتبة من مراتب الاحتمال يكون منجزاً للتكليف، فإذا كان وجوب الدعاء عند رؤية الهلال محتملاً، فإنّ احتمالاً يكفي لتنجيزه، فإذا دلّ دليل كخبر مرسل على عدم وجوب الدعاء عند رؤية

الهلال، فهل نرفع اليد عن منجزية الاحتمال؟ وهل نرفع اليد عن أصالة اشتغال الذمة الذي هو الأصل العملي الأولي بناءً على مسلك حق الطاعة؟ وهل يكون الموقف هو المعذرية، وعدم اشتغال الذمة بناءً على هذا الخبر المرسل، أو لا يمكن أن نرفع اليد عن أصالة الاشتغال؟

الصحيح أن منجزية الظن والاحتمال معلقة على عدم ورود الترخيص، فإذا أحرزنا الترخيص عندئذ تنتفي المنجزية. ولكن في صورة الخبر المرسل الدال على الترخيص عندما يدل على عدم الوجوب لم نعلم بعدم الوجوب؛ لأن هذا الخبر المرسل لا يفيد العلم بعدم الوجوب، وقد ذكرنا أن منجزية الاحتمال والظن معلقة على عدم العلم بالترخيص، فإذا علمنا بالترخيص نرفع اليد عن هذه المنجزية، وإذا لم نعلم به فلا نرفع اليد عن هذه المنجزية.

إذاً هذا الخبر وجوده كعدمه، أي أنه لا ينفع في رفع اليد عن المنجزية الثابتة بحكم العقل بالرتبة السابقة؛ لأن هذه المنجزية ثابتة إلا إذا علمت بالترخيص، والخبر المرسل لا يفيد العلم بالترخيص، بل غاية ما يفيد هو الاحتمال، وإن كان هذا الاحتمال أحياناً بدرجة كبيرة، ولكن لا ينفع في المقام.

وهذا الكلام في صورة كون الأمانة المحتملة الحجية نافية للتكليف. وأما في صورة كون الأمانة المحتملة الحجية مثبتة للتكليف، كما لو كان هناك خبر مرسل يدل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ونحن نعلم أن الشارع جعل الحجية لخبر الثقة، أما الخبر المرسل الذي لم يروه الثقة فلا نعلم بجعل الحجية له، أي أنه مشكوك الحجية، ومعنى ذلك لا يترتب عليه أثر كما في الحالة السابقة؛ لأنه إذا أردنا أن نخرج بهذا الخبر عن أصل مقرر شرعاً كأصالة الحل مثلاً، فواضح أن مثل هذا الأصل يجري إلا إذا قطعنا بحجية الخبر فيمكن أن نخرج عن

الأصل العملي؛ الأصل العملي لا يمكن رفع اليد عنه إلا إذا تيقنا وقطعنا بسجّل الحجية، أي أن المرجع الأصل الجاري في الواقعة مالم نقطع بحجية الأمانة المثبتة للتكليف، وهو الأصل المؤمن عن التكليف، سواء كان أصالة البراءة، أو أصالة الحل، أو أي أصل آخر.

فالنتيجة هي أن الأصل يثبت لنا التعذير، والخبر المرسل الدال على الوجوب لا يفيد في اثبات التنجيز، يعني يبقى التعذير على حاله.

وحينئذ يكون الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية، وهذا يعني أننا نعمل بالموقف السابق، وبناءً على القول بحق الطاعة فإن التكليف المحتمل منجز، ولا نرفع اليد عن هذا التنجيز إلا إذا أحرزنا الترخيص وعلمنا به، فالأمانة المحتملة الحجية لا تفيد العلم بالترخيص كما أنها لا تفيد العلم بالتكليف، وعلى هذا الأساس لا يترتب عليها أي أثر، وإنما يكون الموقف السابق هو الموقف النافذ، وهذه الأمانة ليست لها قيمة، وليس لها أثر من الناحية الشرعية.

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

ما معنى المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي؟
في المنطق نذكر ثلاثة أنواع من الدلالات وهي:

١- الدلالة المطابقة.

٢- الدلالة التضمنية.

٣- الدلالة الالتزامية.

مثلاً عندما نقول: كتاب، فإنّ مدلول هذا اللفظ المطابقي هو معنى كتاب، ومدلول اللفظ التضمني هو ما يشتمل عليه الكتاب أي دلالة لفظ الكتاب على أوراق الكتاب وعلى غلافه، وكونه مؤلفاً من الورق وليس من شيء آخر. وهكذا للأحكام أدلة، ولكل دليل مدلول مطابقي، ومدلول التزامي، ومدلول تضمني، فمثلاً الدليل الدال على وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، هذا الدليل كما يدل مطابقة على الوجوب، يدل التزاماً على نفي وجوب صلاة الظهر، فمادام يدل على أنّ صلاة الجمعة واجبة وجوباً تعينياً في عصر الغيبة، إذاً صلاة الظهر يوم الجمعة ليست بواجبة، هذا إذا قيل بالوجوب التعيني لصلاة الجمعة في عصر الغيبة.

فعدم وجوب صلاة الظهر هو مدلول التزامي لهذا الدليل، ووجوب صلاة الجمعة هو مدلول مطابقي لهذا الدليل.

ومما لا إشكال فيه إذا كان الدليل المحرز حجةً يثبت بذلك مدلوله المطابقي، فخير الثقة الحجة يثبت مدلوله المطابقي، أي يثبت الحكم الدال عليه الخبر، مثلاً إذا دلّ على الوجوب فانه يكون حجةً في دلالة على الوجوب. أما مدلوله الالتزامي وهو نفي الحكم الآخر، كما في مثالنا، فالدليل الدال على وجوب صلاة

الجمعة يكون حجة في دلالة على مدلوله المطابقي وهو وجوب صلاة الجمعة، أما دلالة على نفي وجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة، فهل يكون حجة في مدلوله الالتزامي؟

الجواب: إن الدليل المحرز ينقسم الى قسمين:

١- دليل قطعي.

٢- دليل ظني.

والدليل القطعي كالخبر المتواتر، فكلما كان الدليل المحرز قطعياً ثبت بذلك مدلوله الالتزامي فضلاً عن مدلوله المطابقي.

مثال: لو أخبرنا شخص أن فلاناً احترق حتى تفحم، ثم جاء شخص ثانٍ وثالث ... الخ، وأخبرونا بذلك حتى بلغ الإخبار درجة التواتر، فحينئذ يكون المدلول المطابقي لهذا الخبر المتواتر هو احتراق فلان، والمدلول الالتزامي للخبر هو أن فلاناً الذي احترق وتحول الى فحم قد توفي، فهذا الدليل الدال مطابقة على الاحتراق دال التزاماً على الموت. وإن هذا الدليل المتواتر كما يفيدنا القطع بالمدلول المطابقي (بالاحتراق) يفيدنا القطع بالمدلول الالتزامي (بالوفاة). فإنه كما يكون المدلول المطابقي ثابتاً وحجة، كذلك يكون المدلول الالتزامي ثابتاً وحجة أيضاً.

أما إذا كان الدليل ظنياً كخبر الثقة، كما لو أخبرنا شخص أن فلاناً احترق، فهذا الدليل له مدلول مطابقي وهو احتراق فلان، كما أن له مدلولاً التزامياً وهو وفاة فلان، ومما لا اشكال فيه انه كلما كان الدليل حجةً ثبت بذلك مدلوله المطابقي، أما مدلوله الالتزامي وهو وفاة فلان فهل يثبت أم لا؟

الجواب: في هذه المسألة صورتان:

الأولى: أن يكون موضوع الحجية موضوعاً عاماً يصدق على المدلول الالتزامي مضافاً الى المدلول المطابقي. والحجية كما هو معلوم حكم شرعي ظاهري وموضوعه هو الأمانة (خبر الثقة). وهذا الحكم تارة يكون موضوعه واسعاً ينطبق على المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، وتارة يكون موضوعه ضيقاً لا ينطبق إلا على المدلول المطابقي. فإذا كان الموضوع يشكل المدلول الالتزامي مضافاً الى المدلول المطابقي، فحينئذ يكون المدلول الالتزامي حجة.

فمثلاً لو قيل: بأن الأخبار عن شيء أخبار عن لوازمه، فإن الدليل الدال على حجية خبر الثقة، يعني ان الحجية حكم موضوعه خبر الثقة، وخبر الثقة عنوان عام، وموضوع هذا الحكم (الحجية) ينطبق على المدلول الالتزامي كما ينطبق على المدلول المطابقي. يأتيك ثقة ويخبرك بأن فلاناً احترق حتى تفحم، فحينئذ تستطيع ان تخبر الآخرين وتقول: ان فلاناً توفي، ولو سألك أحد: من الذي أخبرك بذلك؟ تقول: أخبرني ثقة، الثقة أخبرك باحتراقه، والوفاء مدلول التزامي للاحتراق، ويمكن نسبة الإخبار الى الثقة ايضاً، لأنه ينطبق عليه انه خبر ثقة.

فإذا كان عنوان الحجية عنواناً عاماً، أي كان موضوعها موضوعاً عاماً، وهذا الموضوع يصدق على المدلول الالتزامي مثلما يصدق على المدلول المطابقي، فسيكون المدلول الالتزامي حجة كما ان المدلول المطابقي حجة.

الثانية: إذا كان موضوع الحجية لا يصدق على المدلول الالتزامي كصدقه على المدلول المطابقي، بمعنى ان موضوع الحجية يصدق على المدلول المطابقي فقط.

ومثال ذلك: الدليل الذي يدل على حجية الظهور، فظهور اللفظ في مدلوله المطابقي يعبر عنه بالظهور، أما ظهوره في مدلوله الالتزامي فهل يعبر عنه

بالظهور؟

الجواب: إن المدلول الالتزامي للظهور نوعان:

١ - العرفي، أي المفهوم عند العرف.

٢ - غير العرفي، أي ليس مفهوماً عند العرف.

فالمدلول الالتزامي العرفي ينطبق عليه معنى الظهور، أما المدلول الالتزامي غير العرفي فلا ينطبق عليه عنوان الظهور. فصيغة افعَل ظاهرة في الوجوب عندما يقول: صل، فصيغة افعَل ظاهرة في دلالتها على وجوب الصلاة، هذا هو مدلولها المطابقي، أما مدلولها الالتزامي فهو نفي الحرمة ونفي الاستحباب، أي نفي الحكم الآخر، فإذا كانت الصلاة واجبة، فهي ليست مستحبة، وإذا كانت الصلاة واجبة، فهي ليست محرمة. بمعنى أن صيغة افعَل ظاهرة في مدلولها المطابقي في الوجوب، وأما مدلولها الالتزامي فهل هي ظاهرة فيه أو ليست ظاهرة فيه؟ إن عنوان الظهور قد لا ينطبق على المدلول الالتزامي، كما إذا كان المدلول الالتزامي ليس عرفياً، وإنما هو مدلول تحليلي دقيق لا يفهمه العرف.

وعلى هذا الأساس يُقال: إن الدليل الدال على حجية الظهور قد يستشكل في دلالة على المدلول الالتزامي للظهور؛ لأن هذا الدليل يدل على عنوان الظهور، وعنوان الظهور ينطبق على المدلول المطابقي، أما المدلول الالتزامي للظهور فلا ينطبق عليه عنوان الظهور. أي أن الدلالة الالتزامية للظهور غير العرفي لانسميها ظهوراً فإذا لم تكن ظهوراً، وكان دليل حجية الظهور يقول: إن الظهور حجة، فلا ينطبق عليها دليل الحجية ولا تكون حجة.

وبتعبير آخر: أن المداليل الالتزامية للظهور تكون حجة إذا قلنا: إن عنوان الظهور ينطبق عليها، أما إذا لم ينطبق عليها عنوان الظهور فقد لا تكون حجة؛ لأن

الدليل قد دلّ على حجية كلّ ظهور، والمدلول الالتزامي للظهور لانسميه ظهوراً، فلا يكون حجة.

قد يقال: إننا نعلم بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً في مدلوله المطابقي فإنه يكون صادقاً في مدلوله الالتزامي، فهل هذا العلم هو من نفس الظهور أو من الخارج؟

الجواب: إنّ هذا العلم من الخارج، وهو لا ينفع في المقام. يعني مجرد العلم من الخارج بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً في مدلوله المطابقي فهو صادق في مدلوله الالتزامي، لا يمكن أن يبرر سريان دليل الحجية للدلالة الالتزامية؛ لأنّ دليل الحجية عنوانه الظهور، والظهور ينطبق على المدلول المطابقي فقط، ولا ينطبق على المدلول الالتزامي، باعتبار أن الحجية حكم من الأحكام الشرعية، وهذا الحكم بيد الشارع، فيمكن أن يجعله للمدلول المطابقي للظهور دون المدلول الالتزامي، ويمكن أن يعمّمه للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي.

ولما كان عنوان الظهور لا ينطبق إلا على المدلول المطابقي فقط؛ ولذلك نسميه ظهوراً، دون المدلول الالتزامي فلا نسميه ظهوراً، فيمكن أن تكون الحجية خاصة بالمدلول المطابقي للظهور دون المدلول الالتزامي، وإن كنا نعلم من الخارج بأنه كلما صدق المدلول المطابقي يكون المدلول الالتزامي صادقاً تبعاً له، لكن هذا العلم لا يؤثر في المقام؛ لأنّ الحجية حكم الشارع، وهذا الحكم يمكن أن يخصصه الشارع بخصوص المدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي.

إذاً ماهو الموقف؟

يوجد هنا اتجاهان:

الأول: ما تبناه المشهور حيث ذهبوا إلى أنّه كلما استفدنا من دليل جعل

الحجية للامارة، فيكون ذلك كافياً لاثبات المداليل الالتزامية للامارة. أي كلما دلّ الدليل على حجية الأمانة، فحينئذ كما يكون المدلول المطابقي للامارة حجة، يكون المدلول الالتزامي للامارة حجة أيضاً، سواء كان دليل الحجية ينطبق على عنوان يشمل المدلول الالتزامي والمدلول المطابقي، أو يختصّ بالمدلول المطابقي ولا يشمل المدلول الالتزامي.

وهذا ما عبروا عنه بقولهم: إنّ مثبتات الأمارات حجة، أي إنّ المداليل الالتزامية للامارات حجة، فكلما دلّ الدليل على حجية الأمانة، سواء كان العنوان المأخوذ بدليل الحجية عنواناً عاماً يشمل المدلول المطابقي والالتزامي كخبر الثقة، أو كان عنواناً خاصاً لا يشمل المدلول الالتزامي وإنما يختصّ بالمدلول المطابقي، كعنوان الظهور، فدائماً تكون المداليل الالتزامية حجة، بمعنى انه كلما دلّ الدليل على حجية الأمانة تكون المداليل الالتزامية للامارة حجة تبعاً لحجية المداليل المطابقة.

وربما يُبرر ذلك في ضوء المبنى الذي يفسر جعل الحجية للامارة بجعل العلمية والطريقة، بأن الأمانة مثلما تورث العلم (التعدي) في مدلولها المطابقي تورث مثل هذا العلم في مدلولها الالتزامي.

الثاني: هو ما تبناه السيد الخوئي، حيث ذهب الى ان قيام دليل على حجية الأمانة لا يكفي لوحده في حجية مداليلها الالتزامية؛ لأنّ الدليل الدال على حجية الأمانة بما لها من كشف عن الحكم الشرعي، هذا الدليل بنفسه لا يكفي لحجية المداليل الالتزامية، وإنما نلاحظ الموضوع المأخوذ في هذا الدليل، فإذا كان عنوانه عنواناً عاماً كما في الصورة الأولى، حين يكون العنوان شاملاً للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فيكون المدلول الالتزامي حجة كالمدلول

المطابقي.

وأما إذا كان العنوان خاصاً، ودليل الحجية ليس فيه اطلاق يقتضي امتداد الحجية للمدلول الالتزامي، كعنوان الظهور مثلاً، الذي هو عنوان خاص لا ينطبق الا على المدلول المطابقي، أما المدلول الالتزامي غير العرفي فلا ينطبق عليه انه ظهور، ولذا لا يمكن ان نسري الحجية الى المدلول الالتزامي؛ لان الحجية حكم شرعي، والحكم الشرعي نتعبده بالحدود والمساحة التي يحددها الشارع، فاذا حدد الشارع الحجية بعنوان يختص بالمدلول المطابقي، فيجب ان نتعبد بالمدلول المطابقي خاصة، وأما إذا جعل الشارع الحجية شاملة للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي فنسري الحجية للمدلول الالتزامي كما اثبتناها للمدلول المطابقي.

إذاً الاتجاه الثاني يقول بعدم امكان تسرية دليل الحجية الى المداليل الالتزامية إلا إذا كان في هذا الدليل اطلاق في دليل الحجية أو قرينة تجعله يشمل المدلول الالتزامي مضافاً الى المدلول المطابقي.

البرهان على ماقاله المشهور:

ذهب المصنف الى ان ماقاله المشهور هو الصحيح، وبرهن على ذلك ببرهان يعتمد على ما افاده فيما سبق. حيث قال: ان الفرق بين الأمانة والأصل العملي يعود الى ان الأمانة إنما تجعل على اساس مالها من الكشف عن الحكم الشرعي، فالشارع يجعل خبر الثقة حجة؛ لان فيه كشفاً قوياً عن الحكم الشرعي، بمعنى ان الملاحظ هنا هو قوة الاحتمال أو قل أهمية الاحتمال. فبلحاظ الاحتمال يجعل الشارع خبر الثقة حجة، أي ان تمام الملاك في جعل الأمانة حجة هو أهمية

الاحتمال أو لحاظ الاحتمال.

بينما يُجعل الأصل العملي البحث بلحاظ المحتمل، أو قل ليس بلحاظ الكشف وإنما بلحاظ المنكشف، وبكلمة أخرى ليس بلحاظ الاحتمال وإنما بلحاظ المحتمل.

مثال: تارة أنت تجتنب السائل لأنك تحتمل ولو بدرجة ١٪ أن فيه سمّاً قاتلاً، فالاجتناب هنا ليس لقوة الاحتمال؛ لأن الاحتمال هنا ضعيف، ولكن بسبب نوع المحتمل، أو قل نوع المؤدى ونوع الحكم؛ لأن هذا المحتمل (السم) مهم، فكانت أهمية المحتمل هي سبب أهمية تجنب هذا السائل.

وتارة أخرى لا يكون المحتمل مهماً وإنما يكون الاحتمال مهماً، مثلاً يقول لك شخص ثقة: اجتنب هذا السائل لاحتوائه على مادة تثير الحساسية عندك، واثارة الحساسية ليس أمراً بالغ الخطورة، فالمحتمل ليس مهماً بتلك الدرجة الفائقة الأهمية، ولكن الثقة الذي أخبرك يكون خبره كاشفاً عن الواقع بدرجة كبيرة، ولذا هنا تجتنب السائل بسبب أهمية الاحتمال.

إن الملاحظ في الأمارات هو قوة الاحتمال. بينما الملاحظ في الأصل العملي هو نوع المحتمل، أو نوع المؤدى، أو نوع المنكشف، كما في مثال السم. بينما الملاحظ في الأصل العملي المحرز، أو الأصل العملي التنزيلي هو نوع الاحتمال والمحتمل. كقاعدة الفراغ والاستصحاب، فإن ملاك جعل قاعدة الفراغ يلاحظ فيه درجة الكشف مضافاً إلى نوع العمل الذي فرغ منه المكلف.

وبذلك يتضح أن الأمارات إنما تجعل حجة في مدلولها المطابقي لقوة الاحتمال والكشف عن المدلول المطابقي، أي أن تمام الملاك في جعل الحجية للامارة هو قوة الكشف الموجودة فيها، وهنا تكون درجة كشف الأمارة عن

المدلول المطابقي مساوية لدرجة كشفها عن المدلول الالتزامي.

وبعبارة أخرى: أن الثقة الذي أخبرنا بأن زيدا احترق، يكون خبره عن المدلول الالتزامي (وفاة زيد)، بنفس درجة كشفه عن المدلول المطابقي (احتراق زيد)، ولما كان كشفه عن وفاة زيد هو سبب حجية المدلول المطابقي، فإن كشفه عن المدلول الالتزامي (وفاة زيد) هو سبب حجته؛ لأن هذا الكشف بنفس الدرجة موجود بالمدلول الالتزامي، فكما يكون المدلول المطابقي حجة لقوة الكشف، كذلك يكون المدلول الالتزامي حجة لقوة الكشف الموجود فيه.

وبعبارة أخرى: إن الحجية جعلت للمدلول المطابقي بسبب قوة الاحتمال، وقوة الاحتمال الموجودة في المدلول المطابقي هي بعينها موجودة في المدلول الالتزامي، فخير زيد إذا كشف عن الاحتراق (مدلوله المطابقي) بدرجة ٩٠٪، فكذلك هو كاشف عن وفاة هذا الرجل (مدلوله الالتزامي) بدرجة ٩٠٪ أيضاً؛ لأن الدلالة الالتزامية متفرعة عن الدلالة المطابقة في وجودها، وهي أيضاً متفرعة عن الدلالة المطابقة في كشفها، أي إن درجة الكشف الموجودة في المدلول الالتزامي هي نفس درجة الكشف الموجودة في المدلول المطابقي، ولأن المدلول المطابقي جعل حجة بسبب قوة الكشف والاحتمال الموجود فيه، فكذلك يكون المدلول الالتزامي حجة بسبب قوة هذا الاحتمال والكشف.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة

يقع الكلام في هذا البحث في عدة مطالب، وهي:

١ - تبين فيما سبق أنّ القاعدة في الأمارات أنها حجة في مدلولها المطابقي كما أنها حجة في مدلولها الالتزامي، فمتى ما ثبت المدلول المطابقي لدليل بوصفه أمانة يثبت بذلك مدلوله الالتزامي، وكلما كان المدلول المطابقي للامارة حجة يكون المدلول الالتزامي للامارة حجة أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإنّ المدلول الالتزامي ينقسم الى قسمين:

أ - يكون مساوياً.

ب - يكون أعم.

فمثلاً عندما نقول: يوجد انسان هنا، فإنّ مدلوله المطابقي وجود الانسان، ومدلوله الالتزامي وجود الناطق المساوي للانسان، وعندما نقول: انّ فلاناً حيّ، فإنّ المدلول الالتزامي للحياة أنه يتنفس، والتنفس مساوي للحياة؛ لأنّ كلّ كائن حي يتنفس بحسبه.

وأخرى يكون المدلول الالتزامي أعم فلو قلنا: يوجد انسان هنا، فإنّ مدلوله الالتزامي وجود الحيوان، وهو لازم أعم؛ لأنّ الحيوان مرةً يكون انساناً، وأخرى لا يكون انساناً، كأن يكون طيراً مثلاً.

وفي الأدلة تارةً يكون اللازم مساوياً للمدلول المطابقي، وأخرى لا يكون مساوياً وإنما يكون أعم، والمثال الذي ذكرناه بأنّ زيداً أخبرنا انّ فلاناً قد احترق، مدلوله المطابقي انه احترق، ومدلوله الالتزامي انه توفي، فالوفاة التي هي المدلول الالتزامي غير مساوية للاحتراق؛ لأنّ الوفاة تارةً تكون بسبب الاحتراق وأخرى تكون بسبب السم، وثالثة تكون بسبب المرض .. الخ، فالوفاة

مدلول التزامي.

٢ - في حالة سقوط الأمانة في مدلولها المطابقي، أي في صورة بطلان المدلول المطابقي، فهل يسقط المدلول الالتزامي أو لا يسقط؟

الجواب: إذا سقط المدلول المطابقي يسقط المدلول الالتزامي تبعاً له. مثلاً لو تبين أن هذا البيت ليس فيه انسان، فمعناه ليس فيه ناطق، فاذا انتفى المدلول المطابقي ينتفي تبعاً له المدلول الالتزامي المساوي له. اذا تبين أن هذا الخبر كان اشتباهاً، فكما ينتفي المدلول المطابقي كذلك ينتفي المدلول الالتزامي تبعاً له، لو كان المدلول الالتزامي مساوياً للمدلول المطابقي.

ولكن إذا كان المدلول الالتزامي أعم من المدلول المطابقي، فاذا انتفى المدلول المطابقي هل ينتفي المدلول الالتزامي تبعاً له أم انه يبقى محتملاً؟
الذي أخبرنا بأن فلاناً احترق، وتبين أن خبره كان اشتباهاً، فحينئذ يبقى المدلول الالتزامي محتملاً، إذ من المحتمل أن يكون فلان قد توفي لا بسبب الاحتراق، وإنما بسبب آخر، كتناول السم مثلاً.

أي انه كلما كان اللازم مساوياً للمدلول المطابقي، وانتفى المدلول المطابقي ينتفي تبعاً له المدلول الالتزامي. أما إذا كان اللازم أعم منه، فاذا بطل المدلول المطابقي فان المدلول الالتزامي يبقى محتملاً.

٣ - أن حجية الأمانة في اثبات مدلولها الالتزامي هل ترتبط بحجيتها في اثبات مدلولها المطابقي، أو أن حجية الأمانة في اثبات مدلولها الالتزامي مستقلة عن حجيتها في اثبات مدلولها المطابقي؟ فعلى اساس جواب هذا السؤال يتحدد الموقف من المسألة السابقة، يعني إذا قلنا بالارتباط وأن حجية الأمانة في المدلول الالتزامي مرتبطة في حجيتها بالمدلول المطابقي، فيعني ذلك انه إذا

بطلت الأمانة في المدلول المطابقي تبطل في المدلول الالتزامي.
مثلاً إذا انكشف أن زيداً الذي أخبرنا كان مخطئاً في إخباره عن المدلول المطابقي وسقط المدلول المطابقي فيسقط المدلول الالتزامي، إذا قلنا بالارتباط والتبعية، وأما إذا قلنا بعدم الارتباط والتبعية، فمعنى ذلك أن الدلالة المطابقة والدلالة الالتزامية كلاً منهما موضوع مستقل للحجية، فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية لا تسقط الدلالة الالتزامية؛ لأنها غير مرتبطة بها، ولذا لا تتبعها في الحجية.

وعلى هذا الأساس فإن العلم بسقوط المدلول المطابقي لا يؤدي إلى انتفاء المدلول الالتزامي، وإنما المدلول الالتزامي يبقى محتملاً. ومادام يبقى محتملاً، فإذا يمكن أن يكون موضوعاً مستقلاً للحجية.

وبالتالي فإن قلنا: أن المدلول الالتزامي يرتبط بالمدلول المطابقي فهذا يعني أنه إذا انتفت حجية المدلول المطابقي انتفت حجية المدلول الالتزامي، وإذا قلنا بعدم الارتباط، فإذا انتفت حجية المدلول المطابقي وسقط المدلول المطابقي عن الحجية يبقى المدلول الالتزامي محتملاً.

ما هو الموقف الصحيح؟

الصحيح أن هناك تبعية وارتباطاً بين المدلولين الالتزامي والمطابقي، أي أنه إذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية يسقط تبعاً له المدلول الالتزامي.
والكلام في المدلول الالتزامي الأعم الذي يظل محتملاً وليس في اللازم المساوي.

ويمكن البرهنة على ذلك ببرهانين:

البرهان الأول:

إن الدلالة الالتزامية وكلّ الدلالات هي فرع الدلالة المطابقة، فلو لم تكن هناك دلالة مطابقة لا توجد دلالة التزامية. فهي متفرعة في وجودها عن الدلالة المطابقة.

وبعبارة أخرى: لو لم يخبرنا المخبر باحتراق زيد لا يوجد لدينا خبر بوفاته، إذا الظنّ بوفاته متفرع عن الظن باحتراقه، فالدلالة الالتزامية متفرعة عن الدلالة المطابقة في وجودها. وإذا كانت متفرعة عنها في وجودها فلا بد من أن تكون متفرعة عنها في حجيتها، أي أنه لما كانت الدلالة الالتزامية فرع المطابقة وجوداً لا بد من أن تكون الالتزامية فرع المطابقة حجيةً.

وقد نوقش هذا البرهان، فقيل: نسلم بأن الدلالة الالتزامية هي فرع للدلالة المطابقة، ولكن التفرع في الوجود لا يستلزم التفرع في الحجية؛ لأن الحجية حكم شرعي وهذا الحكم موضوعه الكشف الموجود في الدلالة المطابقة، وأيضاً حجية الدلالة الالتزامية حكم شرعي موضوعه الكشف الموجود في الدلالة الالتزامية.

أو بعبارة أخرى: حين نتأمل نجد في المقام حكّمين، ولكلّ حكم منهما موضوع مستقل عن الآخر، فالحكم الأول وهو الحجية الأولى موضوعه الكشف الموجود في المدلول المطابقي، والحكم الثاني الذي هو الحجية الثابتة موضوعه هو الكشف الموجود في المدلول الالتزامي.

صحيح أن الكشف الموجود في المدلول الالتزامي متفرع عن الكشف الموجود في المدلول المطابقي، ولكن هذه الحجية ليست متفرعة عن تلك الحجية، وإنما هذه الحجية ثابتة بهذا الكشف وتلك الحجية ثابتة بذلك الكشف.

البرهان الثاني:

إن السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية هو نفسه يوجب سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية. فإذا علمنا أن المخبر أخطأ وكان مشتبهاً في أخباره عن الاحتراق، فهذا المخبر يكون مشتبهاً أيضاً بأخباره عن الموت بسبب الاحتراق، فإذا ثبت الاشتباه في المدلول المطابقي يثبت الاشتباه في المدلول الالتزامي أيضاً.

ولكن ألم نقل بأن المدلول الالتزامي وهو الأخبار بالموت يبقى محتملاً؟
الجواب: إنما تحكي الدلالة الالتزامية دائماً عن حصة من حصص اللازم، لا عن تمام اللازم، أي إنما تحكي عن الحصة الملازمة للمدلول المطابقي. فالدلالة الالتزامية تكشف لنا عن الموت الملازم للاحتراق لا مطلق الموت. لا طبيعي الموت، وإنما خصوص الموت الملازم للاحتراق، وهذا الموت الملازم للاحتراق يكون مساوياً للاحتراق.

ويمكن أن نبين هذا البرهان بوجه آخر فنقول بالنسبة للمدلول الالتزامي سبق وأن قسمناه إلى قسمين:

١- مدلول التزامي مساوٍ.

٢- مدلول التزامي أعم.

وهنا ندعي أنه لا يوجد مدلول التزامي أعم في الكلام، وإنما دائماً المدلول الالتزامي يكون مساوياً، حتى الأعم يكون مساوياً؛ لأن هذا المدلول الالتزامي في مثالنا وهو الموت له حصة مقارنة للاحتراق، وله حصص أخرى غير مقارنة للاحتراق، كالحصة المقارنة للسهم، والحصة المقارنة للمرض، والحصة المقارنة للقتل، إذاً عندما نلاحظ الموت فإنه محصص، أي له حصص عديدة، والذي

يخبرنا عن الاحتراق يخبرنا عن الموت الحاصل بالاحتراق خاصة، أي ان الذي يقول: ان فلاناً احترق، فالمدلول الالتزامي انه توفي، وهذه الوفاة سببها الاحتراق خاصة؛ لان الذي أخبرنا، أخبرنا بحصة من الموت، هي حصة الموت بالاحتراق. وهكذا يتضح أنه حتى لو كان اللازم أعم، فالمخبر إنما يخبرنا دائماً عن الحصة من اللازم المقارنة للمدلول المطابقي، أي حصة الموت المقارنة للاحتراق، وليس طبيعي الموت الذي يصدق على كل حصة، وإذا انتفى المدلول المطابقي، وتبين انه لم يوجد احتراق، ينتفي تبعاً له المدلول الالتزامي، بمعنى إذا انتفى الاحتراق ينتفي الموت بالاحتراق.

صحيح ان الحصاص الأخرى للموت تبقى محتملة، ولكن نحن لم نُخبر بها، وإنما أخبرنا بالموت بالاحتراق خاصة. وعلى هذا الأساس فانه وان كان اللازم أعم ولكنه في حقيقته مساوٍ للمدلول المطابقي.

وبذلك يمكن القول: انه كلما سقط المدلول المطابقي عن الحجية، يسقط تبعاً له المدلول الالتزامي المساوي له عن الحجية.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

الدليل المحرز ينقسم الى قسمين:

١- ظني.

٢- قطعي.

فاذا كان الدليل قطعياً كان وافياً بما يقتضيه القطع من منجزية ومعدرية، فالقطع بالتكليف ينجز التكليف، والقطع بعدم التكليف يعذر عن التكليف؛ لتحقيق القطع لدى المكلف بالحكم الشرعي، وكلما تحقق القطع بالحكم الشرعي ينجز التكليف، أو يتحقق القطع بعدم الحكم الشرعي فيكون المكلف معذوراً.

كما انه كلما كان القطع مأخوذاً في موضوع حكم شرعي وحصل القطع، فانه يفي بما يترتب عليه، فمثلاً لو قال الشارع: الخمر المقطوع الخمرية يحرم بيعه، أو إذا قطعت بأن هذا خمر يحرم بيعه، فهنا إذا قطعت بالخمر يكون ذلك وافياً بما يترتب على القطع الموضوعي من حكم شرعي، بمعنى عندما نقطع بأن هذا خمر تثبت له حرمة البيع؛ لأن الموضوع هنا يثبت وجداناً، وكلما تحقق الموضوع يتحقق الحكم.

وإذا لم يكن الدليل قطعياً وإنما كان ظنياً، ولكن نصّ الشارع على حجيته، فهل يقوم هذا الدليل مقام القطع الطريقي؟

الجواب: نعم، فخير الثقة يقوم مقام القطع الطريقي، فمثلاً إذا دلّ خبر الثقة على حرمة أكل لحم الأرنب، فإن هذه الحرمة تنجز بذمة المكلف، وهكذا فإن خبر الثقة الذي يدل على نفي التكليف، كدلالة خبر الثقة على عدم وجوب صلاة العيد في عصر الغيبة، فهذا الدليل المحرز الظني يكون نافياً للتكليف، وبالتالي يكون معذوراً.

إذا الدليل المحرز غير القطعي (الأمانة) يقوم مقام القطع الطريقي، وكما أن القطع الطريقي ينجز ويعذر كذلك هذا الدليل ينجز ويعذر.

ولكن هل تقوم الأمانة (الدليل المحرز الظني) مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم مقامه؟ فإذا قطعنا بالتكليف يكون القطع وافياً بما يترتب على القطع الطريقي والموضوعي. وقد ذكرنا أن الأمانة الحجة تقوم مقام القطع الطريقي، فخير الثقة ينجز ويعذر، فهل تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي أو لا تقوم؟

فمثلاً حين يقال: إذا قطعت بأن هذا خمر فيحرم عليك بيعه، هنا حرمة البيع مترتبة على القطع بالخمرية، والقطع هنا قطع موضوعي، أو يقال: إذا قطعت أن الحق لفلان، فيجوز لك أن تشهد، فجواز الشهادة مترتب على العلم أن الحق لفلان مثلاً. فإذا قطع بأنه خمر يحرم عليه بيعه، وإذا قطع بالحق لفلان تجوز الشهادة، ولكن إذا أخبرنا الثقة بأن هذا خمر، فهل يحرم بيعه أولاً؟ وإذا قال الثقة: أن الحق لفلان، فهل تجوز الشهادة أم لا؟ أي هل يقوم خبر الثقة (الأمانة) مقام القطع الموضوعي؟

في الجواب عن هذا السؤال يمكن ملاحظة أكثر من صورة:

الصورة الأولى: أن نفهم من الدليل الدال على جواز الشهادة، أو الدليل الدال على حرمة بيع الخمر، أخذ القطع في لسان الدليل كمثال على الدليل الحجة في موضوع حرمة البيع، أو في موضوع جواز الشهادة، بمعنى أنه ذكره من باب المثال على الدليل الحجة، وكأنه قال: إذا قام لديك دليل حجة أن الحق لفلان يجوز لك أن تشهد في المحكمة، أو إذا قام لديك دليل حجة على الخمرية فيحرم عليك بيع الخمر، أي أنه ذكر القطع كمثال.

فاذا كان كذلك يمكن أن تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي، فكما أن القطع

حجة كذلك الأمانة حجة؛ لانه أخذ القطع في لسان الدليل كمثال على الحجة، وهو كما لو قال: كلما كان لديك دليل حجة على الخمرية فيحرم بيع الخمر، وخبر الثقة دليل حجة فيمكن ان تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي.

الصورة الثانية: إذا لم يؤخذ القطع كمثال على الدليل الحجة، وإنما أخذ القطع بوصفه كاشفاً تاماً عن الواقع، فلا يقوم خبر الثقة مقام القطع الموضوعي، بمعنى إذا حصل لديك يقين وكشف بدرجة ١٠٠٪ ان هذا خمر فيحرم بيعه، أما إذا أخبرك الثقة بأنه خمر فلا يحرم بيعه؛ لأن الأمانة لا يمكن أن تقوم مقام القطع الموضوعي إلا إذا استفدنا من دليل الحجية تنزيل الأمانة منزلة القطع، كما نُزِّل الطواف منزلة الصلاة.



مركز تحقيقات كليات علوم إيسدي

إثبات الدليل لجواز الاسناد

هذا البحث بحث تطبيقي لمسألة القطع الموضوعي، إذ أن إسناد حكم من الأحكام إلى الشارع من دون علم محرم. فمثلاً: لو قيل: إن صلاة الضحى واجبة، ونحن لا نعلم بهذا الحكم، ولكن نقول: إن الله سبحانه وتعالى أوجب علينا صلاة الضحى، فلا يجوز ذلك؛ لأن هذا افتراء على الشارع.

وعلى هذا الأساس إذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعياً، كما في علمنا بحرمة لحم الخنزير ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ المائدة/٣ فيجوز اسناد مؤدئ هذا الدليل إلى الشارع، أي يجوز اسناد حرمة لحم الخنزير إلى الشارع؛ لأنه قول بعلم.

وبعبارة فنية يمكن القول: إن العلم بالحرمة هو قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة لحم الخنزير، وقطع موضوعي بالنسبة إلى جواز الاسناد، فيمكن أن يكون قطع واحد طريقياً من جهة، فيما يكون موضوعياً من جهة أخرى.

ففي مثال: إذا قطعت بحرمة شرب الخمر فيحرم بيعه، فالقطع بحرمة الشرب يكون قطعاً طريقياً بالنسبة إلى حرمة الشرب، فيما يكون قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى حرمة البيع. وفي مثال إذا قطعت بحرمة لحم الخنزير، فيكون القطع طريقياً بالنسبة إلى حرمة لحم الخنزير، بينما يكون موضوعياً بالنسبة إلى جواز اسناد هذه الحرمة إلى الشارع؛ لأنه قول بعلم. فجواز الاسناد حكم، وموضوعه القطع بالحرمة.

إذاً القطع بالحرمة يكون طريقياً لحرمة لحم الخنزير، وموضوعياً إلى جواز الاسناد، وعلى هذا الأساس إذا قطعنا بأي حكم من الأحكام يجوز اسناد هذا الحكم إلى الشارع.

أما إذا كان الدليل ظنياً، أي أمانة كخبر الثقة، وهذه الأمانة جعل الشارع لها الحجية، ففي مثل هذه الحالة، هل يجوز اسناد الحكم الى المولى أو لا يجوز؟ وبعبارة أخرى: يوجد لدينا هنا أمران هما نفس الحجية، ومؤدى خبر الثقة، أما نفس الحجية، أي حجية خبر الثقة، فيجوز اسنادها الى الشارع، ولذا يقال: إنَّ الشارع جعل خبر الثقة حجةً، والحجية حكم شرعي، وهي تعني جواز التعبد بخبر الثقة، وإنَّ خبر الثقة منجز ومعذر، فنفس الحجية يجوز اسنادها الى الشارع. فاذا دلَّ خبر الثقة على التكليف كان منجزاً، وإذا دلَّ على عدم التكليف كان معذراً.

قد يقال: لماذا يجوز اسناد نفس الحجية؟

الجواب: لأنَّ الحجية معلومة ومقطوع بها وهي حكم، فيجوز اسناد الحكم المقطوع الى الشارع.

أما مؤدى خبر الثقة، أي الحكم الذي دلَّ عليه خبر الثقة، كالحرمة مثلاً عندما يدل خبر الثقة على حرمة أكل لحم الارنب، فهل يجوز ان نقول: إنَّ الشارع جعل اكل لحم الارنب حراماً أم لا؟ الحكم الذي دلَّ عليه خبر الثقة هل يجوز اسناده للمولى أو لا؟

الجواب: في هذه المسألة تفصيل يعتمد على ماسبق، فاذا قلنا: إنَّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعي، بمعنى إذا كان القطع مأخوذاً كمثال على الدليل الحجة، فحينئذ يمكن ان يقوم خبر الثقة أو أي أمانة حجةً مقام القطع الموضوعي؛ لأنه كما ان القطع حجةً فان خبر الثقة حجةً، فيتحقق فرد ومصدق للموضوع وجداناً، ويثبت الحكم، أي يجوز الاسناد.

وإذا قلنا: بأنَّ القطع هنا مأخوذ بما هو كاشف تام، واننا نستفيد من دليل

الحجية لخبر الثقة بأنّ هناك عناية اضافية في أنّ المولى عندما جعل خبر الثقة حجة جعله علماً ونزله منزلة العلم، ورتب عليه تمام الآثار المترتبة على العلم، كما قال الميرزا النائيني فإنّ خبر الثقة في هذه الصورة يقوم مقام القطع، ولذلك يجوز الاسناد الى المولى.

وأما إذا قلنا: بأنّ القطع هنا مأخوذ في موضوع الدليل بما هو كاشف تام، فلا يقوم خبر الثقة مقام القطع الموضوعي؛ لانه لا يكفي مجرد كون الأمانة حجة قيامها مقام القطع الموضوعي، لأنّ الأمانة لا تكون كاشفة كشفاً تاماً مثلما القطع.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل الشرعي

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

- ١- تحديد دلالات الدليل الشرعي
- ٢- اثبات صغرى الدليل الشرعي
- ٣- اثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل الشرعي

(١)



مركز تحقيقات كميونرستو دى
تحدید

دلالات الدليل الشرعي

١ - الدليل الشرعي اللفظي

٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل الشرعي اللفظي

تمهيد

هو ألفاظ محكمة بنظام اللغة، فلكل لغة نظام محدد، وقبل ان ندخل في تحديد الدلالات، ينبغي أن نبحث عن العلاقة بين اللفظ والمعنى، عن العلاقة اللغوية القائمة بين اللفظ كدال والمعنى كمدلول، كما ينبغي أن نبحث في تصنيف اللغة بشكل يقودنا لبحث الدلالات بحثاً تحليلياً دقيقاً.

وعلى هذا الأساس لا بد من أن نبحث درجات الظهور، حتى نحدد الدلالات تحديداً صحيحاً. أي ينبغي ابتداءً أن نبحث في تحديد درجات الظهور ومراتبه.

الدلالة التصورية:

إذا سمعت كلمة معينة كأن تكون لفظة مفردة، كلفظة كتاب أو قلم، فعندما تسمعها بقطع النظر عن الجهة التي تصدر منها، يحصل في ذهنك المعنى الذي تدل عليه هذه اللفظة، أي تحصل في ذهنك صورة للمعنى الذي تدل عليه هذه اللفظة، بحيث تتصور المعنى، سواء صدر من آلة أو من نائم أو من مستيقظ، وهذا ما يسمى بالدلالة التصورية.

الدلالة التصديقية الأولى:

ولكن إذا تنبّهت إلى أنّ هذه اللفظة صدرت من متكلم منتبه، والمتكلم عادةً ما يكون عنده قصد، وقصده هو أنّ هذه المعاني التي تدل عليها الألفاظ يريد أن يحضرها في ذهن المستمع، وإلاّ إذا لم يقصد هذا لكان استعماله للألفاظ استعمالاً عبثياً، فقصده هو إخطار المعنى في ذهن المستمع. وهذه دلالة أخرى وهي الدلالة التصديقية الأولى، أي الدلالة على قصد

اخطار المعنى، وهي لا تتحقق إلا عندما يصدر الكلام من شخص متكلم ملتفت، وإلا فلو فرضنا أن الكلام قد صدر من آلة أو من شخص نائم مثلاً، فلا تتحقق الدلالة التصديقية؛ لأنه ليس لدى النائم مثل هذا القصد.

إذاً الدلالة (التصورية) ثابتة لأي لفظ موضوع لمعنى عندما يسمعه المستمع، بقطع النظر عن الجهة التي صدر منها هذا اللفظ. بينما الدلالة التصديقية الأولى ثابتة لخصوص اللفظ الذي يصدر من متكلم نعلم بانه يقصد اخطار المعنى في الذهن، ولذلك فهي ليست ثابتة للفظ الذي يصدر من آلة مثلاً.

الدلالة التصديقية الثانية:

أما الدلالة الثالثة، فهي الدلالة التصديقية الأخرى وهي أعلى مرتبة من الدلالة التصديقية الأولى. وبعبارة أخرى أن المتكلم تارةً يُخطر في ذهننا لفظة مفردة وأخرى يُخطر في ذهننا جملة، فمرة يقول (ماء) وأخرى يقول (الماء بارد)، فإذا استعمل المتكلم جملة يحصل في ذهننا مدلول تصوري للجملة، أي تحصل صورة لمعنى ماء، وصورة لمعنى بارد، وصورة لمعنى الجملة (الماء بارد) ككل. هذا هو المدلول التصوري.

كما انه يحصل لدينا مدلول آخر، وهو أن المتكلم عندما استعمل الجملة كان يقصد اخطار المعنى في ذهن المستمع، وهذا ما عبرنا عنه بالمدلول التصديقي الأول.

كما يحصل لدينا مدلول من نوع آخر، وهو أن المتكلم عندما استعمل هذه الجملة فهو جاد وغير هازل، أي انه اراد أن يخبرنا وأراد أن يحكي لنا، أو قل: تحصل لدينا دلالة على المراد الجدي للمتكلم، ودلالة على قصد الحكاية والاخبار للمتكلم، فالتكلم، عندما أشار الى هذا الماء وقال: الماء بارد، يريد أن

يخبر عن برودة الماء، لا انه يريد ان يخطر هذا المعنى في الذهن فقط، وإنما هو قاصد وهادف للحكاية والاخبار عن هذا المعنى.

إذا توجد دلالة أخرى تعبر عن المراد الجدي للمتكلم، أي الدلالة على قصد الحكاية والاخبار، وهذه الدلالة هي ما يعبر عنها بالدلالة التصديقية الثانية.

وبعبارة أخرى: أن المدلول التصوري يعني تصور المعنى من الكلام، بقطع النظر عن الجهة الصادر منها، أما المدلول التصديقي فهو الدلالة على القصد، والقصد نفسه يكشف عنه المدلول التصديقي، وهو تارة يكشف عن قصد اخطار المعنى، فيكون مدلولاً تصديقياً أولاً، وأخرى يكشف عن قصد الاخبار وقصد الحكاية، أي يكشف عن المراد الجدي، فيكون مدلولاً تصديقياً ثانياً.

ولهذا فالكلام الصادر من النائم له مدلول تصوري فقط، بينما الكلام الصادر من المتكلم الهازل له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول، والكلام الصادر من المتكلم الجاد له مدلول تصوري ومدلول تصديقي أول ومدلول تصديقي ثاني.

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة

الدلالة التصورية تدل على علاقة سببية بين اللفظ والمعنى، فإذا ذكرت الألفاظ يقفز الى ذهن المستمع مجموعة من المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ. فاللفظ الدال يكون سبباً لتصور وحضور المعنى في الذهن، وهذه العلاقة السببية هي علاقة حقيقية وواقعية، أي انه كلما استعملت اللفظ الموضوع لمعنى وليس اللفظ المهمل حضر في الذهن المعنى الموضوع له هذا اللفظ.

قد يقال: من اين نشأت هذه العلاقة السببية فالعلاقة القائمة بين العلة والمعلول قابلة للتفسير؟ وهنا توجد علاقة سببية بين استعمال اللفظ وحضور المعنى لدى المستمع، والسبب هو استعمال اللفظ والمسبب هو حضور صورة المعنى في الذهن، فما هو مبرر هذه العلاقة وكيف نفسرها؟ وهل اللفظ بذاته يقتضي مثل هذه السببية أو ان هناك منشأ آخر؟

ذكرت عدة نظريات ومسالك في تفسير العلاقة السببية بين اللفظ والمعنى، وفيما يلي بيان لأبرز هذه المسالك والنظريات:

١- السببية الذاتية:

ان هناك علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى، أي ان السببية هي سببية ذاتية، كالعلاقة الذاتية القائمة بين العلة والمعلول، وكالعلاقة الذاتية القائمة بين الأثر والمؤثر، فلفظ ماء مثلاً بذاته عندما يستعمل يقتضي الدلالة على معنى ماء.

لكن من الواضح ان هذا التفسير باطل؛ لأنه يقتضي ان الانسان غير العارف باللغة بمجرد ان يُذكر امامه لفظ ماء لا بد من أن يحصل في ذهنه معنى ماء، فلو جئنا بانسان لا يعرف اللغة العربية وذكرنا امامه لفظ ماء فلا بد من ان يحضر في ذهنه معنى ماء؛ لأنه في ضوء هذا التفسير تكون العلاقة بين لفظ ماء ومعنى ماء

علاقة ذاتية، والعلاقة الذاتية تقتضي كلما ذكر اللفظ يحضر المعنى، بقطع النظر عن ان المستمع يعلم بهذا المعنى أو لا يعلم، ومن الواضح ان العلاقة بين اللفظ والمعنى ليست علاقة ذاتية، وإنما هي علاقة مجعولة وموضوعة، ولذلك تعددت اللغات، وصار الانسان غير العارف باللغة لا ينتقل ذهنه الى مدلولات الألفاظ حين سماعها.

٢- نظرية الاعتبار:

ان العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت من الوضع، أي انه اساساً ليست هناك علاقة بين لفظ ماء ومعنى ماء، وإنما العلاقة بينهما نشأت من ان لفظ ماء وضع لمعنى ماء.

لو فرضنا ان غير هذا اللفظ وضع لهذا المعنى كما هو في الانجليزية والفرنسية والفارسية وغيرها من اللغات، فمعنى ذلك ان يدل ذلك اللفظ الآخر على هذا المعنى.

إذاً هذه العلاقة ليست علاقة ذاتية، والسببية ليست سببية ذاتية، وإنما هي بوضع واضع وبجعل جاعل.

ماهو الوضع؟

ان عملية الوضع عبارة عن اعتبار وافتراض وجعل، أي عندما وضع الواضع لفظ ماء لمعنى ماء اعتبر هذا اللفظ لهذا المعنى وجعله لهذا المعنى، وعندما اضع اسم زيد لولدي اجعل هذا اللفظ لهذا المعنى. وهذا يصور بعدة تصورات:

قال بعض: انّ المُعتبر هو سببية اللفظ لتصور المعنى، أي انّ نفس السببية يجعلها الواضع ويعتبرها.

وقال آخرون: انّ الاعتبار هو جعل اللفظ أداة لتفهيم المعنى، اي يجعل لفظ

ماء أداة لتفهم معنى ماء، واجعل لفظ زيد لتفهم معنى ولدي زيد، يعني وسيلة
وواسطة لتفهم هذا المعنى.

وقال ثالث: إنَّ هذا الاعتبار هو عبارة عن وضع اللفظ على المعنى، أي فوق
المعنى، يأتي الجاعل باللفظ ويضعه فوق المعنى، كما توضع علامات وأدلة على
المسافات المعينة، وكما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ.
والمصنف قَبْلَ هذا التفسير من جهة ورفضه من جهة أخرى، فقال: إنَّ هذا
التفسير الثاني هو تفسير صحيح، ولكنه لم يقدم من الحل إلا خطوة واحدة.
فصحيح أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى وضعت من قبل واضع. ولكن المعبر ليس
ما ذكر.

فهذا التفسير تفسير ناقص وغير تام؛ لأن السببية بين استعمال اللفظ وتصور
المعنى هي سببية واقعية، فعندما استخدم هذه الالفاظ تحصل في ذهن المستمع
المعاني، والامور الواقعية عادة لا تتحقق بالاعتبار وبالجعل وبالاقتراض،
والاقتراض لا يُصير غير الحقيقة حقيقة.

فسببية اللفظ تصور المعنى سببية واقعية؛ لأنني عندما اذكر اللفظ يأتي
بذهنك المعنى. وهذه السببية الواقعية لا تحصل بمجرد ان افترض هذا اللفظ لهذا
المعنى. فلا بد من تفسير أعمق وأدق لحصول السببية؛ لأنَّ هذا التفسير ناقص،
ولم يقدم لنا تفسيراً للعلاقة بين اللفظ والمعنى.

٣- نظرية التعهد:

افترضت هذه النظرية أنَّ السببية القائمة بينهما تنشأ من الوضع، فهذه النظرية
تتفق مع النظرية الثانية في ان هذه السببية ناشئة من الوضع، ولكنها تفترض ان
هذا الوضع ليس اعتباراً كما فسرهُ المسلك الثاني وإنما هو تعهد. أي ان الواضع

عندما يضع اللفظ للمعنى، عندما يضع لفظ ماء لمعنى ما مثلاً، فإنه يتعهد أنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا عندما يقصد تفهيم هذا المعنى، لا يستعمل لفظ ماء إلا عندما يريد تفهيم معنى ماء واحضار معنى ماء في ذهن المستمع، وبذلك يكون الواضع متعهداً بأن لا يستعمل هذا اللفظ إلا عندما يريد أن يحضر هذا المعنى في الذهن.

انت عندما تسمي ولدك (علي)، تكون هذه التسمية قراراً وتعهداً منك بأن لا تستعمل لفظ علي إلا عندما تريد أن تفهم المستمع لمعنى ولدك علي.

إذاً العلاقة بين اللفظ والمعنى نشأت من الوضع، وليست علاقة ذاتية كما قال المسلك الأول، والوضع يعني التعهد، وعلى هذا الأساس تنشأ ملازمة بين استعمال اللفظ وبين قصد تفهيم المعنى، فكلما استعمل اللفظ لابد من أن يكون القصد احضار المعنى وتفهيمة.

ويلزم من ذلك أن يكون الوضع هو سبب الدلالة التصديقية، أي أن الدلالة التصديقية التي تحصل في ذهن المستمع، وتدل على أن المتكلم قصد اخطار المعنى في الذهن، لا تكون ناشئة من حال المتكلم وإنما من الوضع؛ لأن الوضع هو التعهد، والتعهد يعني أن من يستعمل اللفظ يقصد اخطار المعنى وتفهيمة.

وبعبارة أخرى: أن الدلالة التصديقية تكون معلولة وناشئة من الوضع؛ لأن معنى الوضع هو قصد تفهيم المعنى، والدلالة التصديقية تدل على قصد تفهيم المعنى. وأما الدلالة التصورية فإنها ناشئة من الوضع أيضاً؛ لأن الدلالة التصديقية في طول الدلالة التصورية، فلا بد من دلالة تصورية أولاً، أي لابد من حضور صورة المعنى في الذهن، ثم بعد ذلك تحصل لدى المستمع الدلالة التصديقية؛ لأن المتكلم عندما يتكلم يقصد تفهيم المعنى وخطاره في الذهن، فالدلالة التصديقية تستبطن الدلالة التصورية، ولولا الدلالة التصورية لاتوجد دلالة

تصديقية، فلا بد من أن تحضر صورة المعنى في الذهن، ثم بعد ذلك يحصل حكم وتصديق بأن المتكلم قصد تفهيم المعنى.

ولما كانت الدلالة التصديقية دلالة وضعية، على ضوء نظرية التعهد، فلا بد من أن تكون الدلالة التصورية وضعية أيضاً.

الفرق بين المسلك الثاني والثالث:

فيما يلي بيان لجملة الفروق بين المسلكين الثاني والثالث:

١- أن الدلالة التصديقية بناء على نظرية التعهد تكون ناشئة من الوضع فضلاً عن الدلالة التصورية، بينما الدلالة التصديقية بناء على نظرية الاعتبار تكون ناشئة من حال المتكلم، ولذلك فالمتكلم إذا كان نائماً لا تنشأ من كلامه دلالة تصديقية، بل ينشأ من كلامه دلالة تصورية فقط؛ لأن الدلالة التصديقية معلولة لحال المتكلم، بينما التصورية معلولة للوضع، أي بمجرد أن يوضع اللفظ للمعنى ويستعمل يحضر المعنى؛ لأن الدلالة التصورية دلالة وضعية.

٢- في ضوء نظرية التعهد لا بد من أن يكون كل متكلم واضحاً؛ لأن المتكلم لا بد من أن يكون قاصداً لتفهم المعنى، فمثلاً أنت وضعت اسم علي لولدك، فانت واضح ومتعهد، وأنا عندما استعمل اللفظ لأحضر المعنى أكون متعهداً، أي لا أستعمل هذا اللفظ إلا بقصد إخطار معنى علي في ذهن المستمع؛ لأن القصد الذي عندك كواضع هو عندي أيضاً، انت كواضع قصدك ان لا تستعمل لفظ علي إلا عندما تقصد تفهيم معنى ولدك علي، وأنا كمستعمل لللفظ علي لا أستعمله إلا عندما أريد إخطار معناه في ذهن المستمع، أي أقصد تفهيم معناه.

وعلى هذا الأساس يكون كل مستعمل واضحاً، أو يكون كل متكلم متعهداً أو قاصداً لتفهم المعنى، وبالتالي يكون واضحاً، لكي تتم الملازمة في كلامه بين

اللفظ وبين قصد تفهيم المعنى.

وأما بناءً على نظرية الاعتبار فإن اللفظ إذا وضعه الواضع لمعنى، فحينئذ تنشأ علاقة سببية بين اللفظ والمعنى، فكلما استعملنا هذا اللفظ يخطر المعنى في ذهن المستمع، أي تتحقق الدلالة التصورية. فكل شخص علم بوضع لفظ علي لولدك علي إذا استعمل هذا اللفظ يحضر معنى هذا اللفظ، من دون حاجة إلى تكرار عملية الوضع بعدد المتكلمين أو بعدد المستمعين للفظ.

الرد على مسلك التعهد:

لا يمكن تفسير عملية الوضع بالتعهد، وذلك لما يلي:

١ - ان المتكلم لا يوجد لديه مثل هذا التعهد، فهو لا يتعهد عادةً بان لا يأتي بلفظ الماء مثلاً إلا إذا قصد تفهيم معنى الماء. ان مثل هذا التعهد غير موجود؛ لأنه لو كان مثل هذا التعهد موجوداً فذلك يعني ان المتكلم متعهد وملتزم التزاماً ضمناً بأنه لا يستعمل اللفظ في المجاز.

وبمعنى آخر: ان المتكلم إذا كان متعهداً بأنه لا يأتي بلفظ الاسد إلا إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس، فهذا يعني ان المتكلم متعهد وملتزم التزاماً ضمناً بأنه لا يستعمل لفظ الاسد في الرجل الشجاع، أي في المعنى المجازي؛ لأنه متعهد بان لا يستعمل لفظ الأسد إلا إذا قصد تفهيم معنى الحيوان المفترس وهو الاسد، فإذا كان عنده مثل هذا التعهد، والمدلول الالتزامي لهذا التعهد انه لا يستعمل اللفظ في تفهيم معنى آخر، فهذا يعني انه لا يستعمله للرجل الشجاع، فيلزم بطلان الاستعمال المجازي. بينما نجد ان المتكلم يمكن ان يستعمل اللفظ في معنى غير المعنى الموضوع له اللفظ، عندما يستعمله في المعنى المجازي، وذلك يعني ان مثل هذا التعهد لا يوجد لديه.

٢- ان الدلالة الوضعية، أو العلة الوضعية الناشئة بين اللفظ والمعنى، بموجب نظرية التعهد لابد من أن تتضمن نحواً من أنحاء الاستدلال المنطقي، أي لابد من أن ندرك الملازمة بين اللفظ والمعنى، حتى يتحقق الانتقال من اللفظ الى المعنى. فعندما نقول: ان المتكلم حينما يستعمل لفظ ماء يكون قاصداً لتفهم معنى ماء، فهذا نفسه قصد وتعهد وقرار، وهو نحو من أنحاء الاستدلال، فهو يستدل على هذا المعنى بهذا اللفظ، وان كان الاستدلال بصورته البسيطة وليس استدلالاً معمقاً ومعقداً. بينما اللغة ظاهرة موجودة في حياة الانسان واستخدامها قريب من الاستخدام العفوي، فهي لا تتضمن عادةً مثل هذا الاستدلال اللغوي بقصد اخطار المعنى.

ان مثل هذا المستوى من الاستدلال وان كان بسيطاً لكنه لا يتوفر لدى الطفل مثلاً، فالطفل عندما يستعمل اللفظ لا يقصد إخطار معناه، ولا ينطوي ذهنه على مثل هذا القصد، ولا يوجد في ذهنه مثل هذا التعهد، ولا يوجد لدى ذهنه استدلال ولو كان بسيطاً. الطفل لا يفكر بأنه استعمل هذا اللفظ بقصد تفهم هذا المعنى لذهن المستمع، وان كانت هذه العملية بسيطة، فذهن الانسان في بداية حياته اوطأ من ان يدرك هذا النحو من الاستدلال. بينما نحن نعلم ان العلة اللغوية والدلالة اللفظية يستعملها كل انسان، حتى ولو كان هذا الانسان لا يدرك هذا النحو من الاستدلال كالطفل. إذاً هذا التفسير غير تام.

٤- نظرية القرن الأكيد:

النظرية الرابعة تفسر العلاقة بين اللفظ والمعنى بالوضع أيضاً، كالنظرية الثانية والثالثة. فهي تقول: ان العلاقة الناشئة بين لفظ ماء ومعنى ماء ناشئة من الوضع، ولكن هذه النظرية تتعمق في تفسيرها، فتقول: هناك قانون تكويني في

الذهن البشري، أي هناك حالة مفطور عليها ذهن الانسان، وهذه الحالة ندركها في حياتنا الطبيعية، وهي انه كلما اقترن شيئان فالذهن البشري عادةً ينتقل من أحدهما الى الآخر. هذه الحالة نراها دائماً عندما نرى اصدقاء اثنين أو ثلاثة مقترنين، فإذا لاحظنا أحدهما انتقل ذهننا الى الآخر. وهذا منشؤه وجود حالة فطرية تكوينية طبيعية في ذهن البشري، وهي انه كلما لاحظ بصورة مكررة أمرين وربط وقرن بينهما، فإذا ربط بينهما، فانه كلما تصور احدهما انتقل الى الثاني، كالاقتران بين الزئير والاسد، أو الرعد وضوئه.

والاقتران بين أمرين تارةً يكون بنحو طبيعي كالمثالين المتقدمين، وأخرى يكون الاقتران بسبب الجعل والوضع، فالوضع هو الذي يقرن بين أمرين كما في عملية الوضع اللغوي، أو كما في علامات المرور التي وضعت للدلالة على منع التوقف أو توجيه حركة المرور.

والألفاظ والمعاني هكذا، فعندما يوضع لفظ لمعنى، كالماء الموضوع لمعنى ماء، فليس بمجرد ان اعتبر اللفظ للمعنى يتحقق الوضع وتتحقق السببية، ولكن لابد من أن تحصل عملية تكرار أو ظرف مؤثر يوجب الاقتران الأكيد، بمعنى ان الوضع يستتبع تارةً عاملاً كمياً هو كثرة الاستعمال، وتارةً عاملاً كيفياً هو الظرف المؤثر، فيحصل الاقتران ويتدرسخ كلما تكررت العملية، وحينئذ يتحقق الوضع. إذاً الوضع هو اقتران وثيق بين اللفظ والمعنى، فكلما تمّ تصور اللفظ يتمّ تصور المعنى.

ومن ذلك نعرف ان الوضع هو سبب الدلالة التصورية، أما الدلالة التصديقية الأولى والثانية، أي الدلالة على قصد الاخطار، وقصد الحكاية والاعخبار في الجملة الخبرية مثلاً، فتولدان من حال المتكلم، بناءً على النظرية الثانية والرابعة.

الوضع التعيني والتعيني

تقسيم الوضع الى تعيني وتعيني يعود أساساً الى بيان سبب نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى، فهل هذه العلاقة نشأت بسبب واضح معين أم أنها نشأت بسبب كثرة الاستعمال؟

إن تقسيم الوضع الى تعيني وتعيني ينشأ من ان العلاقة بين اللفظ والمعنى تارة تحصل بسبب كثرة الاستعمال، استعمال اللفظ في المعنى، بنحو أصبح اللفظ دالاً على المعنى عند استخدامه، وتارة أخرى تنشأ هذه العلاقة بسبب وضع الواضع، وليس لكثرة الاستعمال.

وعلى هذا الأساس فإن نشأت العلاقة بسبب وضع الواضع يسمى الوضع تعينياً، وإن نشأت بسبب كثرة الاستعمال يسمى الوضع تعينياً. وهو متعارف في حياتنا، فانت تضع لفظاً لولدك فيكون هذا اللفظ دالاً على الولد بعد الاقتران الذي يحصل بين اللفظ والمعنى، وأخرى يدل اللفظ على المعنى بسبب كثرة الاستعمال كما في الكنايات والاسماء التي يطلقها الناس في الأسواق مثلاً على الأفراد لسبب ما، ثم يكررون استخدامها حتى تلتصق بهؤلاء الأفراد، وربما تحتجب أسماءهم السابقة.

تصنيف الوضع في ضوء نظريات الوضع:

هذا التقسيم للوضع إذا لاحظناه على أساس ما تقدم من نظريات في تفسير الوضع، فانه بناءً على نظرية الاعتبار، والتي كانت تقول: ان اللفظ اداة لفهم المعنى، فبناءً على هذه النظرية لا يمكن ان تنشأ علاقة بين اللفظ والمعنى بموجب كثرة الاستعمال، وإنما تكون كثرة الاستعمال كاشفة عن وجود وضع في رتبة سابقة؛ لأنه لولا الاعتبار لما وجدت علاقة بين اللفظ والمعنى، فدلالة اللفظ

على المعنى ناشئة من اعتبار ان اللفظ دال على المعنى.

وفي نظرية التعهد أيضاً العلاقة بين اللفظ والمعنى ناشئة من التعهد وليس من كثرة الاستعمال، فعندما يراد المعنى المعين نستعمل هذا اللفظ.

وعلى اساس نظرية الاعتبار فمن دون ان يوجد اعتبار فلا وضع، وفي ضوء نظرية التعهد فمن دون ان يوجد تعهد فلا وضع. وأما الاستعمال وعدم كثرته فلا أثر له، وإنما كثرة الاستعمال تفيد ان هناك وضعاً في رتبة سابقة، أي ان كثرة الاستعمال تكشف عن وجود اعتبار، بناءً على نظرية الاعتبار، أو تكشف عن وجود تعهد بناءً على نظرية التعهد في تفسير الوضع. فعلاقة اللفظ بالمعنى تنشأ من الاعتبار في ضوء نظرية الاعتبار، ومن التعهد في ضوء نظرية التعهد.

أما في ضوء نظرية القرن الأكيد فلا تكون كثرة الاستعمال كاشفة عن الوضع، وإنما كثرته تكون موجبة للوضع.

وبتعبير آخر: انه لما فسرنا سببية دلالة اللفظ على المعنى بانها ناشئة من قرن وارتباط وثيق بين تصور اللفظ وتصور المعنى، فهذا القرن إما ينشأ من كثرة الاستعمال، وإما ينشأ من ظرف مؤثر يوجب الاقتران الأكيد، من هنا فان كثرة الاستعمال توجب الارتباط، وتكرر الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى يوجب حصول ارتباط واقتران وثيق بينهما الى الحد الذي يجعل تصور اللفظ موجباً لتصور المعنى.

توقف الوضع على تصور المعنى

الوضع الذي يباشره الواضع هو عملية حكم، وكل حكم يتوقف على تصور المحكوم عليه. فعندما تحكم على هذا الكتاب الذي أمامك بأنه مفتوح، فلا بد من أن تتصور الكتاب وتتصوره مفتوحاً ثم بعد ذلك تحكم عليه بهذا الحكم. فالتصور دائماً يسبق الحكم؛ لأنّ التصور يتقدم رتبة على التصديق، والتصديق يستبطن التصور.

وعملية الوضع هي عملية حكم، حكم على اللفظ، وحكم على المعنى. فلا بد من تصور اللفظ ثم تصور المعنى. فعندما يمارس الواضع عملية الوضع، لا بد له من تصور اللفظ والمعنى، وهذه المسألة بديهية، مثلاً أنت عندما تريد أن تضع لفظ علي لولدك علي، فلا بد من أن تتصور صورة ولدك علي وتحضر في ذهنك صورة اللفظ علي.  إذاً فطالما أن عملية الوضع هي عملية حكم، والحكم يتوقف على تصور المحكوم عليه، فلا بد من تصور اللفظ ثم تصور المعنى.

أنحاء تصور المعنى:

وتصور المعنى يكون بكيفيتين:

- ١- أن تحضر المعنى نفسه وتضع له اللفظ.
- ٢- أن تحضر عنواناً عاماً ينطبق عليه، كما لو احضرت عنوان إنسان ينطبق على ولدك.

كما أنّ المعنى المتصور الذي يحضر في ذهنك مرّة يكون جزئياً، ومرّة يكون كلياً. وبضم الصورتين الأخيرتين إلى الأوليين، تكون الصور اربعاً. فمرة تتصور المعنى بنفسه، وأخرى تتصور عنواناً عاماً ينطبق عليه. وهذا المتصور تارة يكون

كلياً وأخرى جزئياً.

إذاً فالحالات المفترضة اربع، وهي:

١- ان يتصور الواضع معنى من المعاني الكلية، ويضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، فمرة تتصور كتاباً وتضع لفظ كتاب لهذا المعنى الكلي، وأخرى تتصور معنى انسان وتضع لفظ انسان لمعنى الانسان الكلي.

هذه الحالة يعبر عنها بالوضع العام والموضوع له العام، الوضع العام؛ لأنّ المعنى المتصور كلي عام، وانت وضعت اللفظ لهذا المعنى العام. فالموضوع له عام، لأنّ اللفظ (الانسان) وضع لنفس معنى الانسان الذي هو معنى كلي، أي ان لفظ الانسان وضع لمعنى الانسان الكلي.

٢- ان يتصور الواضع معنى جزئياً ويضع اللفظ لهذا المعنى الجزئي، كما يتصور معنى زيد وهو جزئي حقيقي ويضع اللفظ لنفس زيد، فهنا المتصور خاص جزئي والوضع خاص أيضاً، فيسمى الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ لأنّ المعنى المتصور خاص وهو زيد، والموضوع له خاص؛ لأنّ اللفظ قد وضع لنفس الجزئي الذي هو زيد.

٣- ان يتصور الواضع معنى عاماً ولا يضع لنفس هذا المعنى وإنما يضع لفرد من افراد هذا المعنى ومصادق من مصاديقه، فهذا المعنى له مصاديق وله افراد متعددة يشير اليها، والواضع يتصور هذا المعنى العام ويضع لفظاً لفرد من افرادها، ولجزئي من جزئياته، ومصادق من مصاديقه، فيقال: ان الوضع عام والموضوع له خاص، لأنّ المتصور عام والموضوع له خاص، أي ان اللفظ قد وضع للخاص.

ومثال ذلك الحروف (من، الى، على) فقد قالوا: ان الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص. فالواضع اللغوي يتصور هنا عنواناً عاماً

وهو عنوان النسبة، وهذا العنوان لا يضعه له وإنما يضعه لأفراده، ومصاديقه، وجزئياته. فهذا الوضع يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص.

٤- أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، مثلاً نتصور معنى زيد ونضعه للإنسان، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً.

ولكن هذا غير ممكن؛ لأن الخاص لا يكون عنواناً مشيراً إلى العام، لأنه لا ينطبق على العام، فالعام لا يكون حاضراً بنفسه ولا بعنوان منطبق عليه. وعلى هذا الأساس فلا يصح الوضع في الحالة الرابعة.

توقف الوضع على تصور اللفظ

لكي تتم عملية الوضع لابد من تصور المعنى كما لابد من تصور اللفظ أيضاً، لأن الوضع هو حكم على اللفظ وحكم على المعنى. مثلاً عندما تريد أن تضع لفظ علي لولدك علي. فلا بد من أن تحضر لفظ علي في ذهنك، وتستبعد كل الالفاظ الأخرى، وتختار هذا اللفظ لتضعه لهذا المعنى.

أنحاء تصور اللفظ:

وتصور اللفظ تارة يكون بنفسه فتأتي بلفظ الإنسان وتضعه لمعنى الإنسان، أو تأتي بلفظ زيد وتضعه لمعنى زيد، وهكذا، فيسمى الوضع هنا شخصياً؛ لأنك أتيت بشخص اللفظ وبنفس اللفظ ووضعتة للمعنى.

وتارة أخرى لا تأتي بنفس اللفظ وإنما تأتي بعنوان عام يشير إليه، فيسمى الوضع هنا نوعياً؛ لأنك وضعت لكلي ولام. ومثال ذلك: الهيئة المحفوظة في ضمن أسماء الفاعل وأسماء المفعول، فلو لاحظنا اسم الفاعل (كاتب)، فهو مؤلف من هيئة ومادة، أي أن هذا اللفظ في قوة لفظين، ولذا يدل على معنيين، ففيه

ما يدل على المادة الموجودة فيه (الكتابة)، كما ان فيه ما يدل على النسبة وهي الهيئة والصيغة، وما يدل على نسبة الكتابة الى الكاتب هو الهيئة أو صيغة (فاعل). والواضع اللغوي يضع مادة كتابة الى معنى كتابة بالوضع الشخصي، فهنا استحضر شخص اللفظ، بينما وضع الهيئات ووضع الصيغ التي تدل على النسبة (نسبة الكتابة الى الكاتب) أي نسبة الفعل الى الفاعل، فلا يلاحظ الواضع كل لفظة، فيضع مثلاً للهيئة الموجودة في كاتب، ويضع للهيئة الموجودة في زارع، وعامل، وتاجر... الخ؛ لأن هذه العملية تضيق عنها قدرة الانسان، وإنما يأتي الواضع بعنوان عام للهيئة، فيه قابلية الانطباق على كل مصداق من المصاديق، وعلى كل فرد من الافراد، أي انه يحضر هيئة ونسبة الفعل الى الفاعل في ضمن مادة معينة (مادة فاعل)، ويضع كل ما كان على هذه الشاكلة وهذه الوتيرة لنسبة الفعل الى الفاعل. فمتى ماوردت لدينا هيئة فاعل تكون المادة دالة على معنى المادة (المعنى الاسمي) والهيئة دالة على النسبة (نسبة الفعل الى الفاعل)، أي دالة على المعنى الحرفي، فهذه الهيئة لو جاءت في زارع تكون المادة دالة على الزراعة، والهيئة دالة على نسبة الزراعة الى الزارع، وهكذا لو جاءت في تاجر، فالمادة تكون دالة على التجارة، والهيئة أو الصيغة دالة على نسبة التجارة الى التاجر.

فعادة الواضع اللغوي لا يضع الهيئات بالوضع الشخصي وإنما يضعها بالوضع النوعي؛ لأنه من غير الممكن ان يحضر كل المواد. وعلى هذا الأساس يحضر الهيئة في ضمن مادة معينة، مثل مادة مفعول في اسم المفعول، ومادة فاعل في اسم الفاعل، فهنا الوضع نوعي لانه عام، ثم بعد ذلك يضع كل ما كان على هذه الشاكلة.

المجاز

ان دلالة اللفظ على معناه الموضوع له هي دلالة حقيقية. مثلاً لفظ البحر عندما نستعمله في بحر الماء تكون دلالاته على بحر الماء دلالة حقيقية، ولفظ الاسد عندما نستعمله في الحيوان المفترس أي في المعنى الموضوع له تكون دلالاته على هذا المعنى دلالة حقيقية.

وإنما يدل اللفظ على معناه الحقيقي بسبب الوضع، أي بسبب حالة الاقتران والارتباط التي تحصل بين تصور اللفظ وتصور المعنى، بنحو تكون فيه لللفظ قابلية وصلاحية لكي يدل على المعنى الذي وضع له.

فبسبب الارتباط والاقتران الخاص الذي يحصل بين تصور اللفظ وتصور المعنى يكتسب اللفظ قابلية وصلاحية للدلالة على المعنى، فيكون تصور اللفظ دالاً على تصور المعنى، ويكون استعمال المتكلم للفظ سبباً لتصور المعنى في ذهن المستمع.

وكذلك تكون للفظ قابلية الدلالة على معنى آخر غير المعنى الذي اقترن به. فلفظ الاسد كما ان له قابلية الدلالة على معنى الحيوان المفترس، والذي ارتبط واقرن به، كذلك تكون للفظ الاسد قابلية الدلالة على معنى آخر غير المعنى الذي اقترن وارتبط به، وهو كل معنى له قرابة وعلاقة بالمعنى الذي اقترن به اللفظ، أي تكون للفظ صلاحية وقابلية؛ لكي يدل على معنى آخر غير المعنى الذي اقترن به، وهذا المعنى الآخر هو المعنى المجازي.

وبكلمة أخرى ان لفظ الاسد كما يدل على معنى الحيوان المفترس الذي اقترن به، كذلك يدل على معنى الرجل الشجاع الذي توجد علاقة بينه وبين معنى الاسد.

ولكن الفرق بين الدالتين ان دلالة اللفظ على معنى الرجل الشجاع دلالة

بدرجة اضعف، بينما دلالاته على المعنى الذي اقترن به دلالة قوية؛ لأنه ارتبط به مباشرة، فحصل اقتران وارتباط بين لفظ الاسد وبين معنى الحيوان المفترس، ولذلك تكون دلالاته عليه دلالة وثيقة ومؤكدة، أما دلالاته على الرجل الشجاع فتكون بدرجة اضعف، بمعنى ان صلاحيته وقابليته بدرجة اقل؛ لأنه لم يقترن بمعنى الرجل الشجاع مباشرة وإنما اقترن بالحيوان المفترس، ولان معنى الرجل الشجاع مقترن بمعنى الحيوان المفترس، فتوجد صلاحية في لفظ الاسد للدلالة على كل معنى آخر له علاقة بالمعنى الذي اقترن به مباشرة، أي ان لفظ الاسد يدل بصورة غير مباشرة على المعاني الأخرى ذات الصلة والقاربة بمعناه الحقيقي.

وبعبارة أخرى: ان دلالة اللفظ على المعنى المجازي، دلالة لفظ الاسد على الرجل الشجاع إنما تكون أضعف، لأنها دلالة غير مباشرة؛ لأنه يدل أولاً على الحيوان المفترس، ثم باقترانه به يدل على الرجل الشجاع.

القرينة الصارفة:

وفي الاستعمال المجازي لا بد من وجود قرينة صارفة تصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي، فاذا قلت: رأيت اسداً، فالمستمع يفهم انك رأيت حيواناً مفترساً، ولكن إذا قلت: رأيت اسداً يكتب، أي استعملت قرينة (يكتب) فالمستمع يفهم انك رأيت رجلاً شجاعاً، وهذه القرينة صرفت اللفظ من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي.

أما في حالة عدم وجود قرينة فان ما ينسب دائماً الى الذهن هو المعنى الحقيقي، أو قل تصور المعنى الذي اقترن به اللفظ، أو تصور المعنى الموضوع له اللفظ، وهو معنى الحيوان المفترس.

وعلى هذا الأساس يقال ان ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوري دائماً

يرتبط بالمعنى الموضوع له اللفظ، وهو المعنى الحقيقي، فإن ما يتبادر الى الذهن من اللفظ عندما نسمعه هو صورة المعنى الموضوع له اللفظ، أي صورة المعنى الحقيقي، فعندما نستعمل لفظ أسد فإن المدلول التصوري هو ما تحصل صورته في الذهن، وهو (الحيوان المفترس) الذي وضع له اللفظ، وليس المعنى المجازي (الرجل الشجاع).

إذاً يتبين ان في اللفظ صلاحية للدلالة على المعنى المجازي لا تحتاج الى وضع خاص، وإنما تحصل هذه الصلاحية بسبب دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ووضعه للمعنى الحقيقي، فإن لفظ الأسد فيه صلاحية للدلالة على الرجل الشجاع، بسبب وضع لفظ الاسد لمعنى الحيوان المفترس. وهذه الصلاحية لا تحتاج الى وضع جديد غير وضع لفظ الاسد لمعنى الحيوان المفترس، وإنما تحصل هذه الصلاحية بسبب وضع اللفظ للمعنى الحقيقي.

صحة الاستعمال المجازي لا تتطلب وضعاً جديداً:

قد يقال: انه بعد تحقق هذه الصلاحية وبعد اثباتها، هل يصح استعمال لفظ الاسد في معنى الرجل الشجاع من دون حاجة الى وضع جديد، أو يحتاج ذلك الى وضع جديد؟ وهل استعمال لفظ الاسد في المعنى المجازي يكون صحيحاً من دون وضع جديد؟

الجواب: ان لفظ الاسد فيه قابلية وصلاحية في أن يدل على الرجل الشجاع، وهذه الصلاحية لا تحتاج الى وضع جديد غير وضعه لمعنى الحيوان المفترس، مادام يدل على معناه الحقيقي، ففيه قابلية ان يدل على كل معنى له قرابة وعلاقة بالمعنى الحقيقي.

وهذه الصلاحية نسلم بوجودها، ولكن هل هذا الاستعمال في المعنى المجازي صحيح ام لا؟ وهل هذا الاستعمال يتوقف على وضع جديد للفظ في

المعنى المجازي غير وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، أم أن وضع اللفظ لمعناه الحقيقي يكفي في استعماله في معناه المجازي، ويكون الاستعمال في المعنى المجازي استعمالاً صحيحاً وليس استعمالاً خاطئاً، ولا يحتاج إلى وضع جديد؟ قد يقال: إنه من اللازم أن يوضع اللفظ لمعناه المجازي كما وضع لمعناه الحقيقي، حتى يصح الاستعمال المجازي؛ لأن صحة الاستعمال متوقفة على الوضع، وصلاحيه استعماله في المعنى المجازي لا تكفي، وإنما حتى يصح الاستعمال لأبد من وضع جديد.

لكن هذا الكلام غير صحيح، لأن الوضع الجديد للمعنى المجازي لأبد من أن يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي، ولأبد من أن تكون طبيعة الوضع في المعنى الحقيقي مغايرة لمعناه المجازي، والأإذا كان الوضع في المعنى الحقيقي هو نفسه في المعنى المجازي، فحينئذ يكون المعنى المجازي نفس المعنى الحقيقي. وربما يقال: حتى نحافظ على التباين بين الاستعمال في المعنيين لأبد من وضع جديد؛ لأن المعنى المجازي غير المعنى الحقيقي، فالمعنى المجازي هو الذي يدل عليه اللفظ مع القرينة، والمعنى الحقيقي هو الذي يدل عليه اللفظ من دون قرينة. فإذا قيل: إننا نحتاج في استعمال اللفظ في معناه المجازي إلى وضع جديد، فلا بد من أن نفترض أن عملية الوضع التي تتم للمعنى المجازي مختلفة ومغايرة لعملية الوضع التي تتم للمعنى الحقيقي، حتى نحافظ على التباين والاختلاف بينهما.

يكون الجواب: أننا لانفهم وضعين للفظ؛ لأن اللفظ يوضع دائماً لمعنى واحد، وهو معناه الحقيقي. وإذا افترضنا وضعاً جديداً للمعنى المجازي فلا بد أن يحفظ الوضع الجديد (وضع اللفظ لمعناه المجازي) الطولية والترتب والاسبقية، فعندما نستعمل اللفظ فإن الذي ينسب إلى الذهن يجب أن يكون المعنى الحقيقي، وعلى

هذا لا بد من أن يكون اللفظ الموضوع للمعنى المجازي بكيفية وبصورة تحفظ لنا اسبقية تبادر المعنى الحقيقي الى الذهن عند سماع اللفظ من دون قرينة، فمثلاً يكون وضع اللفظ مع القرينة للمعنى المجازي، فيما يكون وضع اللفظ من دون قرينة للمعنى الحقيقي، فاذا استعمل المتكلم اللفظ من دون القرينة لا يكون مستعملاً في المعنى المجازي.

لكن هذا لا يمكن ان نتصوره في الوضع؛ لأنّ عملية الوضع واحدة، فاذا وضع اللفظ لمعنى، فان هذا المعنى يكون هو المعنى الحقيقي.

والصحيح هو انه ليس هناك حاجة لأن يوضع اللفظ بوضع آخر لمعناه المجازي، وإنما نفس صلاحية الدلالة على المعنى المجازي تكفي في صحة الاستعمال في المعنى المجازي.

ما هو المقصود بصحة الاستعمال، أي صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي؟

إذا كانت صحة الاستعمال تعني حسن الاستعمال، فان أي لفظ فيه قابلية الدلالة على معنى معين يكون استعماله في هذا المعنى استعمالاً حسناً جميلاً وغير مخالف لما هو مألوف.

وان كان المقصود بصحة الاستعمال هو مطابقة الاستعمال لمعطيات اللغة ولمواضع اللغة وقوانين اللغة، فمن الواضح ان هذا الاستعمال يكون مناسباً لضوابط اللغة وقوانينها، إذا كان في اللفظ قابلية وصلاحية ان يكون دالاً على معناه.

وبعبارة أخرى: مادام اللفظ موضوعاً لمعناه الحقيقي، فحينئذ يكون هذا اللفظ منتسباً للغة المتكلم بها، ويكون استعماله في معناه المجازي ليس خارجاً عن مواضع اللغة وجارياً وفق ضوابط اللغة وقواعدها.

علامات الحقيقة والمجاز

إذا جاءنا لفظ معين ولا ندري ماهو معناه الحقيقي وما هو معناه المجازي؟ فقد ذكرت جملة علامات لاستكشاف المعنى الموضوع له اللفظ أي المعنى الحقيقي، وهي ثلاث علامات:

١- التبادر:

إذا شككنا في أن لفظاً من الالفاظ موضوع لأي معنى، نفتش عن ذلك فيما ينسب إلى ذهننا من معنى عند استعمال هذا اللفظ، فالمعنى المنسب إلى الذهن هو المعنى الحقيقي. مثلاً لفظ (البحر) هل هو موضوع للعالم أو موضوع لبحر الماء؟ نلاحظ إذا استعملنا هذا اللفظ وقلنا (رأيت بحراً) فالذي ينسب إلى الذهن هل هو المعنى المجازي (العالم) أو بحر الماء؟ فإذا كان المنسب إلى الذهن هو (بحر الماء) فهذا هو المعنى المتبادر، والمعنى المتبادر هو المعنى الحقيقي، أي أن التبادر هو علامة الحقيقة.

إذا الضابط والمعيار الذي نعتمده في المقام هو أن نعود ونفتش عن المعنى الذي ينسب إلى الذهن، فهو المعنى الحقيقي، وهذا المعيار هو مانعبر عنه بالتبادر.

إشكال التبادر:

قد يرد إشكال هنا، وملخصه أن التبادر جعل علامة ودليلاً على الوضع، ولكن التبادر يحصل في الذهن على أساس العلم بالوضع. فلو استعملت لفظ (البحر) فلا يحصل تبادر في ذهن الإنسان الذي لا يعرف اللغة العربية، وإنما يحصل التبادر في ذهن الإنسان العالم باللغة.

إذاً التبادر يحصل عند العالم باللغة، أي العالم بالوضع، وما نريد أن نشبته بالتبادر هو العلم بالوضع، وبذلك سيكون العلم بالوضع متوقفاً على العلم بالوضع؛ لأنّ العلم بالوضع متوقف على التبادر، والتبادر متوقف على العلم بالوضع، فالعلم بالوضع متوقف على العلم بالوضع، وهذا هو الدور، والدور محال.

جواب الاشكال:

وأجيب عن هذا الاشكال بجوابين:

الأول: وهو ما أفاده المشهور لحل هذا الاشكال، وملخصه انه يوجد للعلم بالوضع رتبتان:

الرتبة الأولى: هي رتبة العلم الارتكازي الاجمالي.

والرتبة الثانية: هي رتبة العلم التفصيلي.

وبكلمة أخرى: أن الانسان الذي يعيش في ظروف أمة تتكلم بلغة معينة يتعرف على المعاني والالفاظ بشكل تدريجي، وتتكدس هذه اللغة في ذهنه، ولكن حضور ووجود اللغة في ذهنه ليس كله بدرجة فعلية، أو ان علمه هذا هو علم مستور مخفي مرتكز، أي ان هذه المعرفة تكون غاطسة في العقل، فهذا العلم يسمى العلم الاجمالي وينبغي الانتباه الى ان معنى (الاجمالي) هنا هو (الارتكازي) الذي يتجلى في الذهن فور استدعائه، بخلاف العلم (الاجمالي) الذي يستخدم في علم الاصول في مباحث العلم الاجمالي، والذي تقدم معناه فيما مضى، ويأتي مفصلاً في الاصول العملية.

مثلاً انا أعلم باللغة العربية، ولكنني غير ملتفت في هذه اللحظة لكل معاني الالفاظ؛ لأنّه في اللغة العربية يوجد الآلاف من الالفاظ، والالتفات لها في آن

واحد غير ممكن، ولكن إذا استعمل لفظ في معنى من المعاني فسيخرج هذا المعنى من دائرة الستر والخفاء الى الدائرة التي يسطع فيها في العقل فيراه، ويكون العقل ملتفتاً اليه، ويكون العلم به تفصيلياً.

صحيح ان التبادر موقوف على العلم بالوضع، ولكن التبادر متوقف على رتبة من العلم بالوضع، وهي رتبة العلم المستور، أي العلم الارتكازي، والاجمالي، والمخفي، وغير الفعلي، وغير الملتفت اليه العالم بالوضع. بينما ما يتوقف على التبادر هو العلم الفعلي، والعلم التفصيلي بالوضع، المتوجه اليه الانسان، وهذا نحو من العلم غير ذلك العلم.

من هنا يقال: صحيح ان التبادر متوقف على العلم بالوضع، وصحيح ان العلم بالوضع متوقف على التبادر، ولكن التبادر متوقف على رتبة من العلم بالوضع غير الرتبة الأخرى التي تتوقف على التبادر، فالتبادر متوقف على العلم بالوضع الارتكازي، وهذا العلم بالوضع يغير العلم بالوضع الذي يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي بالوضع، وبذلك لا يرد إشكال الدور.

الثاني: وهو ما افاده المصنف وملخصه: أن هذا الإشكال لا يصح، أي ان اشكال الدور غير وارد ولا اساس له؛ لأنه يبتني على اساس ان انتقال الذهن الى المعنى من اللفظ هو فرع العلم بالوضع، بينما انتقال الذهن الى المعنى عند استعمال اللفظ ليس فرع العلم بالوضع، وإنما هو فرع نفس الوضع؛ لأن الوضع هو القرن الأكيد والارتباط الوثيق بين اللفظ والمعنى.

وبيان آخر: أن العلم بالوضع متوقف على التبادر والتبادر متوقف على نفس عملية الوضع. فعندما يستعمل لفظ من الالفاظ في معنى من المعاني إنما ينسب هذا المعنى الى الذهن، ليس لأن الانسان المستمع يعلم بهذا المعنى، وإنما لأنه توجد في ذهنه عملية اقتران بين اللفظ والمعنى.

والدليل على ذلك هو ان الطفل عندما يقترب في ذهنه لفظ (ماما) وصورة أمه، فمع ان الطفل لا ترتقي مداركه الى درجة العلم بالوضع، وإنما هو مازال يفكر في رتبة بسيطة وساذجة من التفكير، لكن هذا الطفل بمجرد ان يستمع الى لفظ (ماما) ينصرف ذهنه الى معنى الأم، والسبب هو حالة الاقتران الموجودة في عقله بين أمه ولفظ ماما.

إذاً العلم بالوضع متوقف على التبادر، والتبادر متوقف على الوضع، أي أن التبادر متوقف على عملية الاقتران بين اللفظ والمعنى، فلا دور، والاشكال غير وارد.

هذا فيما إذا أراد الانسان ان يعرف معنى اللفظ من تبادره هو، أما إذا أراد ان يعرف معنى اللفظ من تبادر شخص آخر يعرف اللغة، فلا يرد الاشكال أساساً.

٢- صحة الحمل (صحة حمل اللفظ على المعنى):

ان حمل شيء على شيء آخر ينقسم الى قسمين:
فمرة يكون حملاً ذاتياً أولياً.
وأخرى يكون حملاً شائعاً صناعياً.

والفرق بينهما أن الحمل الذاتي الأولي يكون الاتحاد فيه بالمفهوم والمغايرة اعتبارية، بينما الحمل الشائع الصناعي يكون الاتحاد فيه بالمصداق.

وبعبارة أخرى: أن الحكم في الحمل الأولي الذاتي حكم على المفهوم، وأما في الحمل الشائع فالحكم فيه على المصداق من حيث هو مصداق.

فإذا شككنا في لفظ موضوع لأي معنى وضع؟ فإذا صح الحمل، يكون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى، أي نأتي بما يكون محمولاً على المعنى ومشيراً اليه، كأن نقول: هذا ونشير للمعنى ونجعله موضوعاً، ثم بعد ذلك نجعل اللفظ محمولاً

فنقول : (هذا أسد)، فإذا صح الحمل الذاتي، علمنا بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى، أو قل: إنَّ هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ، وإذا لم يصح الحمل الذاتي الأولي، أي صح السلب ولم يصح الحمل، فلا يكون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى وإنما يكون موضوعاً لغير هذا المعنى.

وإذا صح الحمل الشائع الصناعي، أي كان الاتحاد بين المحمول والموضوع في المصداق، فذلك يعني أن الموضوع هو أحد مصاديق المعنى، يعني فرداً من أفراد المعنى، كما أنَّ زيدا مصداق من مصاديق معنى الانسان، فإذا صح الحمل الشائع، نكتشف أن الموضوع هو مصداق لعنوان، وهذا العنوان هو الموضوع له اللفظ. وإذا لم يصح كلا الحملين فيثبت عدم كون الموضوع نفس المعنى، كما يثبت أيضاً عدم كون الموضوع مصداقاً من مصاديق هذا المعنى.

مركز تقيتكمبيوتر علوم اسلامی

مناقشة:

إنَّ صحة الحمل إنما تكون علامة لأنها تكشف عن المراد، وبكلمة أخرى: أن صحة الحمل تكشف عن أن المعنى المراد في جهة المحمول هو نفس المعنى المراد في جهة الموضوع؛ لأنَّ الحمل يعني هو هو، فعندما نقول: هذا أسد، يعني هو هو، فصحة الحمل إنما تكشف عن أن هذا المعنى المراد لمن قام بعملية الحمل في الموضوع والمحمول معنى واحد، ولا تكشف لنا عن أن هذا المعنى هو معنى حقيقي أو هو معنى مجازي للفظ، ولا يمكن أن نستكشف كون هذا المعنى هو معنى حقيقي أو مجازي عن طريق صحة الحمل، بل لابد من أن نستكشف ذلك عن طريق المرتكزات السابقة للانسان، أي عن طريق العلم الارتكازي السابق الناشئ عن الوضع، لكي يعين الانسان في ضوء هذه المرتكزات أن هذا المعنى هو معنى حقيقي أو مجازي.

٣- الأطراد:

والمقصود به الشمول أو التنوع والتعدد في الاستعمال، وبتعبير آخر: إذا استعمل اللفظ في المعنى في حالات متعددة ومتنوعة وكان استعماله استعمالاً مطرداً، يكون هذا المعنى حقيقياً. فلفظ الأسد مثلاً إذا استعمل في معنى الحيوان المفترس استعمالاً واسعاً، وفي كل الحالات، في الأسد الصغير والكبير، وفي كل أفراد، مهما تنوعت واختلفت الظروف، فيكون هذا المعنى حقيقياً. وإذا لم يكن استعمال اللفظ استعمالاً مطرداً واسعاً وشاملاً لكل الأفراد، يكون المعنى مجازياً وليس حقيقياً. إذاً فالأطراد علامة على الحقيقة.

مناقشة:

غير أن هذا الكلام غير تام، لأن الأطراد كما يصح في المعنى الحقيقي كذلك يصح في المعنى المجازي، أي أن الاستعمال في معنى معين إذا صح مجازاً ولو في حال معين، يصح دائماً في كل الأفراد التي تتسع لهذه الحالة. فمثلاً عندما نستعمل لفظ الأسد في معنى الرجل الشجاع، فإنه بشرط أن يكون الرجل متصفاً بالشجاعة، وعلى هذا لاستعمل لفظ الأسد في مصداق واحد للرجل الشجاع، وإنما في كل ما اتسم بالشجاعة سواء كان صغيراً أو كبيراً.

فإذا صح الاستعمال في معنى معين وإن كان مجازياً يكون صالحاً لكل الأفراد، مع ملاحظة الخصوصيات التي صح بها الاستعمال في تلك الحالة. إذاً الأطراد يكون ثابتاً في المعاني المجازية أيضاً، كما هو ثابت في المعاني الحقيقية، شريطة الحفاظ على كل الأحوال والخصوصيات التي يصح بها الاستعمال.

من هنا يتضح أن التبادر هو علامة الوضع الوحيدة من العلامات الثلاث المتقدمة.

تحويل المجاز الى حقيقة

المجاز هو استعمال اللفظ في غير ماوضع له من معنى، وهو المعنى المجازي، مثل استعمال الاسد في الرجل الشجاع، ولكن السكاكي وهو من علماء اللغة والمنطق المشهورين ذهب الى طريقة أخرى في المجاز، فقدم للمجاز تفسيراً آخر، حيث يرى اننا في المجاز نستعمل معنى الاسد بنفس معنى الحيوان المفترس ولا نستعمله في معنى الرجل الشجاع، ولكن نطبق الحيوان المفترس على مصداق آخر غير مصداقه الحقيقي، أي نطبقه على الرجل الشجاع، فالتجوز هنا في الاسناد لا في الكلمة، وفي التطبيق على مصداق غير مصداقه، هنا لفظ الاسد استعملناه في الحيوان المفترس وطبقناه على مصداق آخر وهو الرجل الشجاع، وهذا التجوز ليس لفظياً ولكنه عقلي، وليس في الكلمة ولكنه في الاسناد.

مركز بحوث وتطوير علوم إيسدي

استعمال اللفظ وإرادة الخاص

اللفظ تارةً يستعمل في معناه الموضوع له فيكون استعماله حقيقياً، وأخرى يستعمل في غير ماوضع له من معنى فيكون استعماله مجازياً.

ولكن أحياناً توجد للمعنى حصص متعددة، على سبيل المثال (الرقبة) لها حصة مؤمنة وحصة فاسقة وحصة كافرة، وهكذا لفظ الماء له حصة ماء الفرات، وماء دجلة، وماء البئر، وماء البحر... الخ.

فاذا كانت للفظ حصص كثيرة، واستعمل هذا اللفظ في بعض هذه الحصص، فهل يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً أو حقيقياً؟

الجواب: إذا كانت للفظ حصص متعددة كلفظ الرقبة مثلاً، توجد لدينا

حالتان:

الأولى: نستعمل اللفظ بمفرده في تلك الحصة، كما نستعمل لفظ الرقبة بمفرده في الرقبة المؤمنة، فنقول مثلاً: (اعتق رقبة) والمقصود هو حصة الرقبة المؤمنة خاصة، فيكون هذا الاستعمال مجازياً؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص، أي ان لفظ الرقبة لم يوضع لخصوص المؤمنة وإنما وضع لمطلق الرقبة الأعم من المؤمنة وغير المؤمنة. فاستعمال اللفظ وإرادة الخاص من دون ما يدل على الخاص يكون استعمالاً مجازياً.

الثانية: نستعمل اللفظ ونذكر معه قيداً وقرينة، فنقول مثلاً: رقبة مؤمنة، ففي مثل هذه الحالة يكون الاستعمال استعمالاً حقيقياً؛ لأن لفظ الرقبة استعمل في المعنى المشترك بين الرقبة المؤمنة وغير المؤمنة، أما حصة الايمان من الرقبة فالدال عليها هو لفظ مؤمنة، لفظ مؤمنة يدل على خصوص الحصة الخاصة، ولفظ رقبة يدل على المعنى المشترك بين هذه الحصة والحصص الأخرى. وبعبارة أخرى: يوجد هنا دالان لفظيان، الدال الأول هو الرقبة، وهي تدل على المعنى المشترك بين المؤمنة وغير المؤمنة، والدال الثاني هو المؤمنة، وهي تدل على خصوص الحصة الخاصة.

وهذا الاستعمال لا يكون مجازياً، وإنما هو استعمال حقيقي، وهو ما يعبر عنه بطريقة تعدد الدال والمدلول. والمقصود بتعدد الدال هو تعدد اللفظ، وتعدد المدلول هو تعدد المعنى، فهنا الدال متعدد؛ لأن لفظ رقبة ولفظ مؤمنة متعددان، والمدلول أيضاً متعدد، فإن لفظ رقبة يدل على المعنى والمدلول المشترك بين المؤمنة وغير المؤمنة، ولفظ مؤمنة يدل على خصوص الحصة الخاصة وهي المؤمنة.

الاشتراك والترادف

الاشتراك: هو ان يكون هناك لفظ واحد موضوع لعدة معاني، وضع اللفظ لكل واحد منها بوضع مستقل، كلفظ العين مثلاً، فهو موضوع للنابعة والباصرة وللذهب وللجاسوس.

الترادف: هو ان يوضع لمعنى واحد عدة الفاظ، كما في معنى الأسد الموضوع له السبع والغضنفر والأسد وغير ذلك، فهي ألفاظ متعددة تدل على معنى واحد. وكل هذه الالفاظ معانيها حقيقية وليست مجازية، أي انها موضوعة بتمامها لهذا المعنى.

الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي:

الاشتراك اللفظي يعني ان اللفظ واحد ومعانيه متعددة، بينما الاشتراك المعنوي يعني ان اللفظ واحد والمعنى واحد، ولكن المصاديق متعددة، كما في اسماء الاجناس، فأسماء الاجناس عادة تكون مشتركات معنوية. فمعنى الكتاب، مشترك معنوي له مصاديق متعددة، ينطبق على الكتاب الصغير والكبير وغير ذلك، ومعنى الانسان مشترك معنوي؛ لأن الاشتراك يكون فيه في المعنى، بينما في الاشتراك اللفظي يكون الاشتراك في اللفظ.

إشكال الاشتراك والترادف:

قد يقال: ان الاشتراك والترادف لا يتناسب مع غرض الوضع؛ لأن الواضع عادة حكيم عاقل من الناحية العرفية، فاذا كان حكيماً فانه يريد تفهيم المعنى باللفظ، فلماذا إذاً يضع اللفظ لمعاني متعددة، ألا يلزم من ذلك مشكلة في الاستعمال؟ ولماذا لا يضع لكل معنى لفظاً مستقلاً؟ لانه عندما يضع لفظاً واحداً

لمعاني متعددة، فيلزمه إذا أراد أن يستعمل هذا اللفظ أن يأتي بقرينة تعين المعنى المراد، وهي القرينة المعينة التي تستعمل في المورد المشترك. ومن المعلوم أنه يوجد نوعان من القرينة، فتارة تكون القرينة صارفة، وهي التي تستعمل في مورد المجاز، عندما تقول: رأيت أسداً يكتب، فيكتب قرينة صارفة، أي أنها تصرف اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، وأخرى تكون القرينة معينة، فعندما تقول: رأيت عيناً تدمع، فهنا كلمة تدمع تُعين لنا المعنى المراد من المعاني المتعددة للعين، وهي العين الباصرة.

قد يقال: أليس الواضع حكيماً؟

الجواب: مما لا إشكال فيه أن الإنسان الواضع حكيم، إذاً ألا يلزم من وضعه للمشارك نقض الغرض؟ لأنه عندما يضع اللفظ لمعنى فإنه يريد أن يسهل عملية تعاطي اللغة وتداولها، وتعاطي اللغة عبر القرائن عملية غير سهلة، أما استعمال الألفاظ وتعاطيها من دون قرائن فهي عملية سهلة، فلماذا يضع الواضع لفظاً واحداً لعدة معاني؟ ولماذا لا يضع عدة الفاظ لهذه المعاني؟ ولماذا يضع عدة الفاظ لمعنى واحد؟ وعلى هذا الأساس قيل أن الاشتراك والترادف قد يؤدي إلى نقض غرض الواضع. فالواضع إنسان حكيم، ولا بد من أن يكون وضع الألفاظ لمعانيها متناسباً ومنسجماً مع الحكمة والذوق العقلاني، بينما نجد أن الاشتراك يؤدي إلى الإجمال في الكلام، والترادف يؤدي إلى اللغوية، وهما خلاف الحكمة من الوضع.

منشأ الاشتراك والترادف:

إن مسألة الاشتراك والترادف في كل اللغات كاللغة العربية، نشأت من أن هذه اللغة قد ساهمت في وضعها مجاميع بشرية مختلفة.

وبتعبير آخر ليس هناك إنسان واحد جلس في بيته ووضع الألفاظ بتمامها لمعانيها، وإنما عملية الوضع تمت على أساس أن كل قبيلة من القبائل العربية ساهمت بوضع مجموعة من الألفاظ لمجموعة معاني، وعندما جمعت اللغة في القرن الأول الهجري، كان يذهب علماء اللغة الأوائل لهذه القبائل ويشافهون هؤلاء فيحدد هؤلاء الألفاظ، فمثلاً طائفة يسمون الأسد (بالليث)، وطائفة تسميه (ضرغام)، وأخرى (سبع)، وهكذا، وبالنسبة لجمعة عدة الألفاظ للمعنى الواحد، فنشأ الترادف من ذلك.

كما أنه وجد لفظ واحد يستعمل لعدة معاني، كلفظ العين، فهو يستعمل لدى قبيلة مثلاً بمعنى جاسوس، وعند أخرى بمعنى العين الباصرة، وعند ثالثة بمعنى الذهب، وهكذا.

هذا هو أحد الأسباب الرئيسية للاشتراك والترادف في اللغة العربية، مضافاً إلى ذلك أن الاشتراك والترادف لا يتنافيان مع حكمة الوضع، كما أن الواضع تتجلى حكمته في استعمال اللفظ لمعنى من دون قرينة، ويكون هذا الاستعمال مطابقاً للحكمة، وليس فيه نقض للغرض، كذلك تتجلى حكمته عندما يكون استعماله مع القرينة، فإن هذا الاستعمال يكون مطابقاً للحكمة، وليس فيه نقض للغرض؛ حكمة الوضع تتجلى فيما يصلح للفهم في مقام الاستعمال، سواء كان مع القرينة أو من دون القرينة. كما أنه في حالة الترادف سيكون المتكلم مبسوط اللسان أكثر، وهذا مطابق لحكمة الوضع.

الاشتراك والترادف في ضوء نظريات الوضع:

بالنسبة لنظرية القرن الأكيد ونظرية الاعتبار لا يوجد أشكال في مسألة الاشتراك والترادف. وأما بناءً على نظرية التعهد فيوجد أشكال؛ لأنه إذا فسرنا

الوضع بأنه تعهد، فإذا كان التعهد بمعنى أن الواضع لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع اللفظ له أي بصيغة سلبية، فيكون الاشتراك ممتنعاً، فمثلاً لفظ واحد وهو لفظ العين، يكون الواضع متعهداً أن لا يأتي به إلا إذا قصد تفهيم العين الباصرة، ولا يأتي بلفظ العين إلا إذا قصد معنى النابعة، ولا يأتي بلفظ العين إلا إذا قصد تفهيم معنى الجاسوس، فيكون الاشتراك ممتنعاً؛ لأنه يلزم أن يكون المستعمل عند الاتيان باللفظ قاصداً لكل المعاني الموضوع لها اللفظ، حتى يكون وافياً بتعهدده والتزامه. ومن الواضح أن المستعمل جزماً لا يريد ذلك، فهو لا يريد أن تحضر تمام المعاني الموضوع لها هذا اللفظ، وإنما يستعمله عادةً في معنى واحد نعم لن يكون الترادف ممتنعاً لأنه سيكون مطابقاً للتعهد في هذه الحالة.

وإذا فسرنا التعهد بمعنى آخر، وهو معنى الالتزام بالاتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى أي بصيغة ايجابية، أي ألزم أن أتى بهذا اللفظ عندما اقصد تفهيم هذا المعنى، عندها يمتنع الترادف؛ لأن الترادف متضمن أكثر من تعهد؛ لأنه يلتزم أن يأتي بلفظ أسد عندما يريد تفهيم الحيوان المفترس، وبأن يأتي بلفظ ضرغام عندما يريد تفهيم معنى الحيوان المفترس، وبأن يأتي بلفظ ليث عندما يريد تفهيم معنى الحيوان المفترس، فيلزم من ذلك أن يأتي بتمام هذه الالفاظ الموضوعه لمعنى الأسد، وذلك غير مقصود للمستعمل وغير مقصود بالوضع، فعندما يريد أن يفهم معنى الحيوان المفترس يأتي بلفظ واحد يكون دالاً على هذا المعنى نعم لن يكون الاشتراك ممتنعاً، ولكن على أي حال فإن أحد الحالتين سيكون ممتنعاً.

إذاً على القول بتفسير الوضع بأنه تعهد تنشأ لدينا مشكلة. ويمكن أن تحل وفق ما يلي:

١- إما أن نقول: بتعدد المتعهد، أي يوجد أساساً عدة متعهدين، عدة واضعين، فإذا تعدد الواضع توجد عدة تعهدات فيكون المتعهد متعدداً والتعهد متعدداً أيضاً. ولا يلزم الاشكال.

٢- وإما أن نقول: لا مانع من وجود متعهد واحد ولكن تصور الوضع بتصوير بحيث لا يرد الاشكال، فهذا الواضع الواحد يكون متعهداً بأن لا يأتي بلفظ العين إلا إذا قصد تفهيم معنى الباصرة مثلاً، أو يكون متعهداً عندما يقصد تفهيم الحيوان المفترس بأن يأتي بلفظ واحد من الالفاظ الموضوعه له، فالمتعهد واحد والتعهد واحد لكنه مشروط.

٣- أو نقول: إن هذا الواضع عنده عدة تعهدات وليس عنده تعهد واحد، عنده تعهد بالنسبة الى هذا اللفظ وبالنسبة الى ذلك اللفظ، وكل تعهد من هذه التعهدات مشروط ومقيد، أي يتعهد انه لا يستعمل لفظ العين إلا إذا أراد معنى الباصرة، ويتعهد بأنه إذا أراد تفهيم معنى الحيوان المفترس يستعمل لفظ الأسد أو لفظ الليث خاصة فالمتعهد واحد ولكن التعهد متعدد ومقيد.

وبعبارة أخرى: يكون متعهداً بتعهد مقيد، أي أنه في كل تعهد يقيد التعهد بعدم الآخر، يقيد تعهده انه إذا أراد تفهيم الباصرة ان لا يكون قاصداً غير الباصرة، وعندما يستعمل لفظ الليث لا يكون مستعملاً للألفاظ الأخرى الدالة على الأسد.

تصنيف اللغة

اللغة تصنف عادةً عند الاصوليين الى:

١- الكلمة البسيطة: هي الكلمة الموضوعة بمادتها وهيئتها لمعنى واحد، من قبيل لفظة انسان، زيد، رجل، وهي تشمل اسماء الاجناس والاعلام الشخصية والحروف أيضاً.

٢- الكلمة المركبة: هي التي تكون موضوعة بمادتها لمعنى، وبهيئتها لمعنى آخر، وهي في واقعها بقوة كلمتين، أو هما كلمتان مندمجتان في كلمة واحدة، وتدل على معنيين، لانها موضوعة بمادتها بوضع خاص لمعنى خاص، وموضوعة بهيئتها لوضع آخر خاص ولمعنى آخر غير المعنى المدلول عليه في المادة، من قبيل اسم الفاعل، واسم المفعول والصفة المشبهة، وكل المشتقات هي كلمات مركبة. فاسم الفاعل مثلاً: كاتب، فيه مادة تدل على الكتابة، وفيه هيئة وهي صيغة فاعل تدل على معنى نسبة الكتابة الى الكاتب، فكلمة كاتب موضوعة في مادتها لمعنى الكتابة، وفي هيئتها موضوعة لمعنى آخر وهو نسبة الكتابة الى الكاتب.

٣- الهيئة التركيبية: هي الصيغة والهيئة التي تحصل من ضم كلمة الى كلمة أخرى، فمثلاً عندما نقول: زيد قائم، فلفظة زيد فيها معنى، وقائم فيها معنى، لكن زيد كلمة بسيطة، وقائم كلمة مركبة، لمادتها معنى، وصيغتها تدل على معنى، كما ان هيئة وصيغة الجملة (زيد قائم) تدل على معنى، وهو نسبة القيام الى زيد، أي ثبوت القيام لزيد.

ان مدلول الهيئات والحروف غير معنى الاسماء، فهئة الجملة تدل على سنخ معنى غير المعنى الذي تدل عليه الكلمة البسيطة، وغير المعنى الذي تدل عليه

المادة في الكلمة المركبة، فهي تدل على معاني من نوع النسب والارتباطات. لو أخذنا هيئة قائم، زارع، كاتب، فإنها تدل على نسبة الكتابة الى الكاتب، وهكذا الحروف، الى، على، من، أيضاً تدل على نسب وعلى ارتباطات، فلو قلنا: السير الى مكة المكرمة واجب، فاذا لاحظنا (الى) نجد أنها تدل على معنى، وهذا المعنى هو جسر و رابط بين السير وبين مكة.

فالحروف تدل على نسب، وعلى ارتباطات، كما ان هيئة الجملة تدل على نسبة خاصة وربط خاص بين السير والوجوب، وهو ثبوت الوجوب للسير، كما ان هيئة الجملة الناقصة وهي مكة المكرمة تدل على نسبة أيضاً، أي ان الجملة الوصفية (مكة المكرمة) تتكون من لفظة مكة، وهي تدل على معنى، ولفظة المكرمة، تدل على معنى، والهيئة والصيغة للجملة الوصفية (مكة المكرمة) كذلك تدل على معنى، وهو النسبة الوصفية، أي كون المكرمة وصفاً لمكة. فالهيئات والحروف تدل على معاني وهذه المعاني هي من سنخ النسب والارتباطات.

أنحاء النسب:

النسب والارتباطات تقسم الى قسمين:

١- نسبة ناقصة.

٢- نسبة تامة.

والنسبة الناقصة تدل عليها الحروف (من، الى، على، في) كما ان الجملة غير المفيدة أي المركب الناقص، كالمضاف والمضاف اليه، والجملة الوصفية تدل عادةً على نسبة ناقصة، مثل طلاب المدرسة، مكة المكرمة، أما هيئة الجملة المفيدة والمركب التام، كالجملة الخبرية (مطرت السماء) فإنها تدل على نسبة

تامة.

والاصوليون يصطلحون على كل نسبة بالمعنى الحرفي، سواء كانت هذه النسبة مدلولاً لهيئة الجملة الناقصة أو هيئة الجملة التامة أو الهيئة التركيبية أو الحروف.

إنّ مدلول الحروف ومدلول الهيئات على اختلاف أنحائها دائماً يكون نسبة، ودائماً يكون معنى حرفياً، بينما مدلول الكلمة البسيطة، ومدلول مادة الكلمة المركبة يكون معنى اسمياً.

الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي:

المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الاسمي في ان المعنى الاسمي يمكن تصويره بشكل مستقل، الكتاب يدل على معنى اسمي؛ لأنّ معنى الكتاب في الذهن يمكن أن تتصوره بشكل مستقل. زيد يدل على معنى اسمي يمكن أن تتصوره بشكل مستقل، وأما المعنى الحرفي فانه لا يمكن تصويره بشكل مستقل؛ لأنّه نسبة ولأنّه جسر و رابط بين طرفين. والمعنى الحرفي لما كان نسبة و رابطاً فلا يمكن ان يكون قائماً بنفسه، ولا يمكن تصويره مستقلاً، وإنما يكون قائماً بطرفين.

فحينما نقول: سافر زيد من البصرة الى الكوفة، فهنا (من) التي تدل على النسبة الابتدائية لا يمكن تصويرها بشكل مستقل، ولما كانت رابطاً فلا بد من ان تربط بين مبتدأ ومبتدأ منه.

الاخطارية والايجابية:

ذهب الميرزا النائيني، بحسب ظاهر عبارات مقرري بحثه وهما السيد

الخوئي والشيخ الكاظمي، الى تفسير خاص في بيان حقيقة الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، فقال: ان المعاني الاسمية معاني اخطارية، والمعاني الحرفية معاني ايجادية، وهذه الاخطارية والايجادية فسرهما المصنف بتفسيرين: الأول: المقصود من الاخطارية، ان الاسم (كتاب) يدل على معنى موجود في ذهن المتكلم في رتبة سابقة، وتأتي لفظة كتاب لتخطر هذا المعنى.

وبعبارة أخرى: إنما يتبادر لفظ كتاب في ذهن المستمع عندما يكون عارفاً باللغة، فمعرفة باللغة في رتبة سابقة، وكون المعنى مقترناً بهذا اللفظ، هو سبب خطور المعنى في الذهن، فعندما يذكر لفظ كتاب يخطر هذا المعنى في الذهن.

أما الايجادية فهي بمعنى ان الحرف أداة ربط بين معنيين، وعملية الربط هذه إنما توجد في مرحلة الكلام، فيكون هذا الربط اثناء الكلام ولا يوجد في مرتبة سابقة عن الكلام، فحينئذ تكون معاني الحروف معاني ايجادية، بمعنى أنها توجد في مرحلة الكلام، أي يكون الحرف موجوداً لمعناه، فالربط بين هذا المعنى الاسمي وذاك إنما يوجد بالحرف، وبذلك لا يكون الحرف اخطارياً بل ايجادياً.

نفترض ان الذهن في حالة الاسم يوجد لديه علم سابق بالمعنى وذكر الاسم فان وظيفته تحضير المعنى، بينما في حالة الحرف فان هذا المعنى غير موجود سابقاً، وإنما يوجد حال الاستعمال، ولذلك يكون معنى الحرف ايجادياً، بمعنى انه يوجد اثناء الاستعمال، بينما يكون الاسم اخطارياً، بمعنى أنه يخطر معنى موجوداً في رتبة سابقة.

مناقشة:

إن هذا التفسير للايجادية واضح البطلان؛ لأنه كما ان معاني الاسماء معاني اخطارية، كذلك معاني الحروف اخطارية، فعندما نقول: سافر زيد من البصرة الى

الكوفة، فلا بد من أن يكون المستمع عارفاً باللغة العربية، ويكون لفظ البصرة معلوماً لديه ليخطر هذا المعنى الموجود في رتبة سابقة، ولا بد من أن يكون معنى النسبة الابتدائية واضحاً لديه، ولفظ (من) يقوم باخطار ذلك المعنى الموجود في مرحلة سابقة.

وبكلمة بديلة: كما أن المعاني الاسمية هي معاني اخطارية، كذلك تكون المعاني الحرفية معاني اخطارية بهذا التفسير، فلو لم يكن هذا المستمع يعرف أن (من) دالة على النسبة الابتدائية، فلا تكون (من) دالة على النسبة الابتدائية، بل إنما تكون دالة إذا كان عارفاً بمعناها في رتبة سابقة. ولا يوجد معنى الحرف في مرتبة الاستعمال والتكلم. والصحيح أن المعنى الاسمي يمكن أن نتصوره بشكل مستقل، بينما المعنى الحرفي لا يمكن أن نتصوره بشكل مستقل.

الثاني: يأتي أن شاء الله تعالى في الحلقة الثالثة.

مركزية تشيخ الإسلام

المقارنة بين الحروف والاسماء الموازية لها

الحروف من قبيل (من) فهذا الحرف يوازيه اسم من الاسماء وهو (ابتداء) كما لدينا حرف آخر وهو (في) يوازيه (الظرفية) و (على) يوازيه (الاستعلاء) وهكذا.

ما هو الفرق بين الحروف والاسماء الموازية لها؟ هل العلاقة بينهما علاقة مترادف أو علاقة من نوع آخر؟

قد يقال بأنه يوجد بين من والابتداء علاقة مترادف كالعلاقة بين الاسد والسبع، ولكن هذا الكلام غير تام، والدليل على ذلك انه في المترادف يمكن ان نستبدل لفظاً بلفظ مرادف له ويبقى المعنى على حاله، فنقول رأيت اسداً ورأيت سبعاً، أو رأيت انساناً ورأيت بشراً، فلا يخل المعنى. بينما في هذا المورد لا يمكن ذلك.

وبتعبير آخر: ان الضابط في المترادف هو وجود لفظين يدلان على معنى واحد، أما هنا فلا نستطيع ان نستبدل لفظ ابتداء بلفظ من. فعندما نقول مثلاً: سافر زيد من البصرة الى الكوفة، لانستطيع ان نستبدل من بالابتداء ونقول: (سافر زيد ابتداء البصرة الى الكوفة) إذ من الواضح ان هذه الجملة مرتبكة وليست مفيدة. إذاً العلاقة بين الاسم والحرف ليست علاقة مترادف وإنما هي علاقة موازاة، بمعنى ان المعنى الاسمي يوازي المعنى الحرفي المستفاد منه.

والسبب في ذلك ان لفظ (من) حرف، والحرف يدل على معنى حرفي، والمعنى الحرفي نسبة، والنسبة أمر ذهني، لا يمكن ان نتصوره بشكل مستقل وإنما نتصور النسبة دائماً بمعنى قائم بين طرفين، أو قل نتصور النسبة كرابط قائم في الذهن يتولى الربط بين معنيين، بينما (ابتداء) اسم وهو يدل على معنى اسمي،

والمعنى الاسمي معنى مستقل، يمكن ان نتصوره بشكل مستقل. أما النسبة الابتدائية فهي عبارة عن ربط يربط بين أمرين وبين طرفين، بين زيد والبصرة في قولنا: سافر زيد من البصرة الى الكوفة.

وعلى هذا الأساس فان العلاقة بين الحرف والاسم ليست علاقة مترادف وإنما هي علاقة موازاة.

والكلام نفسه نقوله في العلاقة بين هيئات الجمل والاسماء الموازية لها، فقد ذكرنا فيما سبق ان الدال على المعنى الحرفي أعم من الحرف بالمعنى اللغوي؛ لأنّ الهيئات تدل على نسبة، بما هي أعم من هيئة الجملة، كما في الجملة التامة والجملة الناقصة وهيئات المشتقات، وكذلك الحروف تدل على نسبة.

وكما ان الحروف توجد أسماء موازية لها كذلك الهيئات توجد أسماء موازية لها. وكما ان الحروف تدل على نسبة أو معنى حرفي فكذلك الهيئات تدل على نسبة، أي تدل على معنى حرفي. فمثلاً هيئة الجملة الخبرية عندما نقول: زيد قائم، فهذه الجملة الخبرية تدل على نسبة تامة، وهي الاخبار والحكاية عن علم زيد، وهذا نفسه مدلول الجملة الخبرية، فالنسبة هي نسبة الحكاية والخبار عن علم زيد، والاسم الموازي لها هو الاخبار عن علم زيد.

العلاقة بين الهيئة والاسم الموازي لها:

انّ العلاقة بينهما كالعلاقة بين حرف من ولفظ الابتداء، كما ان الحرف من ولفظ الابتداء لا يوجد بينهما مترادف وإنما بينهما موازاة؛ لأنّ معنى (من) يدل على نسبة الابتداء، بينما (الابتداء) يدل على معنى ومفهوم الابتداء الاسمي، كذلك هيئة جملة (زيد قائم) تدل على نسبة تامة، وهذه النسبة تشير الى قصد الحكاية والخبار عن علم زيد، بينما جملة (الخبار عن علم زيد) تدل على معنى اسمي

ولا تدل على نسبة، والعلاقة بينهما ليست علاقة ترادف وإنما علاقة موازنة. والدليل على ذلك انه لو كانت العلاقة بينهما علاقة ترادف لكان المعنى الذي تفي به جملة (زيد عالم) هو نفس المعنى الذي تفي به جملة (الاخبار عن علم زيد) بينما نحن نلاحظ ان جملة زيد عالم جملة مفيدة وتامة، بينما جملة الاخبار عن علم زيد جملة ناقصة غير مفيدة، ومن الواضح ان الجملة غير المفيدة لا تؤدي معنى الجملة المفيدة.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

تنوع المدلول التصديقي:

نعود الى مسألة تقدمت وهي ان الدلالات تنقسم الى ثلاث دلالات:

- ١- الدلالة التصورية.
- ٢- الدلالة التصديقية الأولى.
- ٣- الدلالة التصديقية الثانية.

منشأ الدلالات:

إن الدلالة التصورية منشؤها الوضع؛ لأنّ الواضع عندما يريد ان يضع لفظاً لمعنى، فهذا اللفظ عندما يُذكر يحضر في ذهن المستمع المعنى الذي يدل عليه هذا اللفظ، أو قل تحضر صورته، وعلى هذا تكون الدلالة التصورية معلولة للوضع، أو منشؤها الوضع.

بينما الدلالة التصديقية بشقيها - الأولى والثانية - ليست معلولة للوضع، وإنما معلولة الى حال المتكلم.

وبعبارة أخرى: ان الدلالة التصديقية تعبر عن القصد، وهذا القصد تارة يكون قصد حكاية واخبار، فتكون الدلالة دلالة تصديقية ثانية ويكون القصد قصد المدلول الجدي، وأخرى يكون القصد هو قصد الاخطار، أي قصد اخطار المعنى، فتكون الدلالة دلالة تصديقية أولى.

المدلول التصوري:

فالدالتان التصديقيتان معلولتان للسياق ولحال المتكلم. لكن قد يقال: متى توجد الدلالة التصديقية الثانية والدلالة التصديقية الأولى؟ وهل كل كلام له مدلول تصديقي ثاني، وله مدلول تصديقي أول ومدلول تصوري؟

من الواضح ان ما يسمعه الانسان من الالفاظ موضوعة لمعاني، سواء كان اللفظ واحداً، أو جملة ناقصة غير مفيدة، أو جملة مفيدة، كله له مدلول تصوري، بقطع النظر عن الجهة التي صدر منها؛ لأن المدلول التصوري منشؤه الوضع، فالدلالة التصورية دلالة وضعية.

المدلول التصديقي الأول:

أما بالنسبة للمدلول التصديقي الأول فهو أيضاً موجود في اللفظ المفرد وفي الجملة الناقصة وفي الجملة التامة.

وبعبارة أخرى: ان المدلول التصديقي الأول لما كان مستفاداً من حال المتكلم، أي ان المتكلم قصد إخطار هذا المعنى في الذهن، فكلما صدر كلام من متكلم ملتفت، سواء كان جاداً أو هازلاً، فإنه يقصد إخطار صورة المعنى في ذهننا عندما تكلم بهذا الكلام، وسواء كان كلامه مفرداً (كتاب) أو جملة ناقصة (قيام زيد) (زيد القائم)، أو جملة تامة (زيد قائم)، ففي ذلك يحصل من كلامه مدلول تصديقي أول.

المدلول التصديقي الثاني:

أما بالنسبة الى المدلول التصديقي الثاني، فهو يختص بالجملة التامة المفيدة، سواء كانت جملة خبرية (زيد قائم) أو جملة طلبية (اكتب) أو جملة استفهامية (هل جاء زيد؟) أو غير ذلك. فان في كل منها مدلولاً تصديقياً ثانياً.

الفرق بين المدلولين التصديقيين:

لماذا يوجد في الجملة التامة مدلول تصديقي ثانٍ، بينما في الجملة الناقصة وفي الالفاظ المفردة لا يوجد مدلول تصديقي ثانٍ؟

الجواب: لأنّ سنخ المدلول التصديقي الثاني يختلف عن سنخ المدلول التصديقي الأول، فالمدلول التصديقي الأول عادة هو سنخ مدلول واحد في كلّ كلام، أي أن كلّ كلام مدلوله التصديقي الأول هو قصد المتكلم اخطار المعنى في ذهن المستمع، سواء كان اللفظ مفرداً (كتاب) أو جملة ناقصة (قيام زيد) أو جملة تامة (قام زيد) فالمدلول التصديقي الأول يدل على أن المتكلم قصد اخطار المعنى في ذهن المتكلم.

إذا المدلول التصديقي الأول هو سنخ مدلول واحد، وهو يعني قصد المتكلم اخطار صورة المعنى في ذهن المستمع.

أما المدلول التصديقي الثاني أي المراد الجدي لدى المتكلم فهو يختلف باختلاف الجمل.

وبعبارة أخرى: أن المدلول التصديقي الثاني هو المدلول على المراد الجدي، وإنما يكون في الجملة التامة فقط، لأن الجملة التامة فقط هي التي يوجد فيها مراد جدي بالنسبة للمتكلم. ففي الجملة الخبرية يوجد قصد حكاية واخبار، وفي الجملة الطلبية يوجد قصد طلب، وفي الجملة الاستفهامية قصد سؤال.

وعلى هذا الأساس يكون في الجملة التامة مدلول تصديقي ثاني بينما في الجملة الناقصة لا يوجد مدلول تصديقي ثاني.

أن المدلول التصديقي الأول يوجد في كلّ الكلمات وفي كلّ الجمل التامة والناقصة، ويكون واحداً وهو قصد اخطار المعنى، بينما المدلول التصديقي الثاني يختلف من جملة الى جملة أخرى، فالمدلول التصديقي الثاني في الجملة الخبرية غير المدلول التصديقي الثاني في الجملة الانشائية، والمدلول التصديقي الثاني في الجملة الطلبية غيره في الجملة الاستفهامية، وغيره في جملة التمني،

وغيره في الجمل التامة الأخرى.

لو لاحظنا الجملة الخبرية فان المدلول التصديقي الثاني فيها، هو قصد الحكاية والاخبار، فعندما نقول: (زيد عالم) فالمدلول التصديقي الثاني هو المدلول على المراد الجدي، وهو قصد الحكاية والاخبار عن علم زيد وعن النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الجملة الخبرية، بينما في الجملة الاستفهامية (هل جاء زيد؟) أو (هل زيد عالم؟) فان مدلولها التصديقي الثاني هو طلب الفهم والاطلاع على هذه النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الجملة الاستفهامية، أي هل وقعت أم لم تقع، تحققت أم لا، وجدت أم لم توجد؟ بينما المدلول التصديقي الثاني في الجملة الطلبية (أكتب) يعني إيقاع النسبة التامة، بمعنى طلب إيجاد الكتابة، وطلب الكتابة من الكاتب، وعلى هذا الأساس فان المدلول التصديقي الثاني الذي يعبر عن النسبة التامة يختلف من جملة لأخرى، كما هو رأي المصنف، وفقاً لنظرية القرن الأكيد، ونظرية الاعتبار في الوضع.

أما بناءً على ما ذهب اليه السيد الخوئي من تفسير الوضع بانه التعهد، فان الدلالة اللفظية دلالة تصديقية، يعني الدلالة الناشئة من الوضع تكون دلالة تصديقية، والدلالة التصديقية تستبطن الدلالة التصورية، أو قل: الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع ليست دلالة تصورية فقط وإنما هي دلالة تصورية ودلالة تصديقية؛ لأنّ الوضع هو التعهد، وكل واضح لا يأتي بهذا اللفظ الا عندما يقصد تفهيم المعنى، فتكون الدلالة التصديقية معلولة للوضع، أي ان الدلالة التصديقية دلالة وضعية.

بينما على الرأي السابق تكون الدلالة التصديقية معلولة لحال المتكلم

وليست معلولة للوضع. وعلى هذا الأساس لابد من أن نلاحظ حال المتكلم فإذا كان المتكلم نائماً لا تكون لكلامه دلالة تصديقية، بل لابد من أن يكون ملتفتاً حتى تكون لكلامه دلالة تصديقية أولى، وهي قصد اخطار المعنى، ولا بد من أن يكون المتكلم قد أفاد كلاماً تاماً حتى يكون لكلامه دلالة تصديقية ثانية، أي دلالة على المراد الجدي.

وأما على نظرية السيد الخوئي في تفسير الوضع بانه التعهد فيكون المدلول التصديقي مدلولاً وضعياً، بمعنى أن كل جملة موضوعة بالنتيجة لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة، وإن المدلول التصديقي للجملة الخبرية هو أن الجملة الخبرية موضوعة لقصد الحكاية والاختبار أي للنسبة التامة المعبرة عن قصد الحكاية والاختبار، والجملة الطلبية تكون موضوعة لطلب ايقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة الجملة الطلبية، والجملة الاستفهامية تكون موضوعة لطلب الفهم والاطلاع.

بينما بناءً على الرأي السابق فإن الجملة التامة عموماً تكون موضوعة للنسبة التامة، ولكن هذه النسبة التامة تختلف من حالة إلى أخرى، لا بسبب الوضع، وإنما بسبب حال المتكلم؛ لأن المدلول التصديقي الثاني كما المدلول التصديقي الأول، يكون مستفاداً من حال المتكلم، فهو مدلول سياقي وليس مدلولاً لفظياً، بينما بناءً على نظرية التعهد يكون المدلول التصديقي مدلولاً لفظياً.

المقارنة بين الجمل التامة والناقصة

نلاحظ ان هناك اختلافاً بين قولنا (زيد عالم) وبين (علم زيد) و (العالم زيد)، ومن المعلوم ان جملة الصفة والموصوف والمضاف والمضاف اليه جملة غير تامة، بينما تكون جملة (زيد عالم) المبتدأ والخبر جملة تامة مفيدة. والفرق بينهما ان الجملة التامة يصح السكوت عليها، بينما الجملة الناقصة لا يصح السكوت عليها.

التفسير المبني على نظرية التعهد:

وهو التفسير الذي يقول: ان المعنى الموضوع له في الجمل عادةً هو المدلول التصديقي مباشرة، على أساس تفسير الوضع بأنه تعهد، وان الواضع والمتكلم متعهد دائماً بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى. وعلى هذا الأساس تكون الجملة المفيدة في قولنا: (زيد قائم) و (المفيد عالم) موضوعاً دائماً لقصد الحكاية والاخبار، أي لقصد الاخبار عن ثبوت العلم لزيد وثبوت القيام لزيد، بينما الجملة الناقصة لا تكون موضوعاً لقصد الحكاية والاخبار وليس فيها مراد جدي، أو قل ليس فيها مدلول تصديقي ثانٍ، وإنما تكون موضوعاً لقصد أخطار صورة حصة خاصة من حصص المعنى، فعندما نقول: (العالم زيد) و (المفيد العالم)، تكون الجملة الناقصة موضوعاً لقصد أخطار المعنى، بينما الجملة التامة تكون موضوعاً لقصد الحكاية والاخبار.

وبتعبير آخر: ان الجملة التامة تكون موضوعاً للمدلول التصديقي الثاني، بينما تكون الجملة الناقصة موضوعاً للمدلول التصديقي الأول. الجملة التامة تكون موضوعاً لقصد الاخبار عن ثبوت العلم للمفيد، أي ثبوت المحمول للموضوع، بينما الجملة الناقصة تكون موضوعاً لقصد أخطار حصة خاصة من

حصص المعنى.

وهذا التفسير مبني على نظرية التعهد، وقد تبين فيما سبق ان نظرية التعهد في تفسير الوضع غير صحيحة، وهكذا يعود هذا التفسير غير صحيح.

النسبة الاندماجية وغير الاندماجية:

الصحيح ما أفاده المصنف في الحلقة الأولى، حيث أوضح ان مرد الفرق بين الجملة الناقصة والجملة التامة يعود الى ان النسبة في الجملة التامة تختلف عن النسبة في الجملة الناقصة، فان النسبة في الجملة الناقصة نسبة ناقصة، والنسبة في الجملة التامة تامة.

وبيان آخر: أن المعنى الموضوع له ليس هو المدلول التصديقي وإنما هو المدلول التصوري، والمدلول التصوري للهيئات هو النسبة، والمدلول التصوري للجملة الناقصة نسبة، والمدلول التصوري للجملة التامة نسبة أيضاً، فلا بد من أن نفترض أن النسبة في الجملة الناقصة سنخ نسبة تختلف عن النسبة في الجملة التامة، بمعنى ان الاختلاف بين الجملة الناقصة والجملة التامة يعود الى الاختلاف في طبيعة النسبة.

وعلى هذا الأساس فالجملة التامة يصح السكوت عليها، بينما الجملة الناقصة لا يصح السكوت عليها.

وان الاختلاف بين النسبتين يعود الى ان النسبة التامة نسبة غير اندماجية والنسبة الناقصة نسبة اندماجية، ومعنى ذلك انه عندما نقول: (المفيد عالم) جملة مفيدة مكونة من مبتدأ وخبر، وعندما نقول: (المفيد العالم) جملة ناقصة مكونة من صفة وموصوف، الذي يوجد لدينا في الخارج أمر واحد مهما عبّرنا عنه بقولنا: (المفيد عالم) أو (المفيد العالم)، لكن ما في الذهن من علاقة بين المعاني مختلف، أي ان نحو وجود المعاني في الذهن مختلف، فلو قلنا: (المفيد عالم)،

فمعنى المفيد يكون مستقلاً ومعنى عالم يكون مستقلاً، والنسبة بينهما واضحة وظاهرة، فهي تربط بين معنى المفيد المستقل ومعنى عالم المستقل، وهذان المعنيان كل منهما مستقل بنفسه، فيما تربط بينهما النسبة.

بينما لو قلنا (المفيد العالم) فنحو وجود المعنيين في الذهن مختلف يندمج ويرتبط ويتحد فيه المفيد بالعالم. يندمج أحدهما بالآخر وتكون النسبة بين المفيد والعالم نسبة مستترة وخفية وغير واضحة؛ لأن المفيد والعالم يلاحظهما الذهن كشيء واحد وصورة واحدة وأمر واحد، لا كشيئين وصورتين وأمرين، فالنسبة هنا اندماجية، أي انها تدمج بين الأمرين وتصيرهما أمراً واحداً، وتكون النسبة مستترة خفية لانجدها إلا بالتحليل والتنقيب والتدقيق، بينما النسبة في قولنا: (المفيد العالم) نسبة ليست خفية وليست مستترة وإنما هي ظاهرة فلا تحتاج الى تحليل؛ لأن (المفيد) معنى مستقل و(عالم) معنى مستقل، والنسبة تربط بين هذين المعنيين المستقلين، بينما النسبة في قولنا (المفيد العالم) مستترة وخفية؛ لأن (العالم) و(المفيد) مندمجان معاً، أي ان هاتين الصورتين تصبحان صورة واحدة، وان كانت في واقعها ليست صورة واحدة، ولكنها بمقام صورة واحدة، ولذلك فالربط يدمج بينهما، فإذا أردنا ان نستخرج النسبة بينهما نلاحظ ان هذه النسبة خفية ومستترة، فلا ننتزعها إلا بالتحليل والنظر الدقيق.

إذاً الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة يعود الى ان النسبة في الجملة التامة نسبة واضحة غير مستترة وغير اندماجية، بينما النسبة في الجملة الناقصة نسبة غير واضحة، وهي مستترة واندماجية.

الدلالات الخاصة والمشاركة

ما تقدم هو بحث تمهيدي في تفسير الوضع وبيان الدلالات اللفظية، والعلاقة بين الالفاظ والمعاني.
تنقسم الدلالات الى قسمين:

- ١- الدلالات اللفظية الخاصة: وهي ما يرتبط ببعض المسائل الفقهية، من قبيل دلالة لفظة الصعيد أو دلالة لفظة الكعب، فهذه اللفظة عادة ترتبط بمسألة أو أكثر من المسائل الفقهية، ولكن مثل هذه الدلالات لا يتعلق بها غرض الاصولي.
 - ٢- الدلالات اللفظية العامة: وهي التي تصلح ان تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط؛ لأنّ البحث في الأصول يدور حول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وما يصلح ان يكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط هو الدلالات اللفظية العامة وليس الدلالات اللفظية الخاصة.
- سنتناول في المباحث القادمة الدلالات العامة المشتركة، التي تدخل في ابواب متعددة في عملية الاستنباط الفقهي، من قبيل دلالة صيغة افعل على الوجوب، ومن قبيل دلالة صيغة لاتفعل على الحرمة، ودلالة أدوات الشرط على المفهوم، ودلالة أدوات العموم على الاستيعاب والشمول.

الأمر والنهي

الأمر

نتحدث عن الأمر في عدة مطالب، وهي:

١ - الأمر تارةً يستعمل بمادته، ومادته هي أمر، يعني (أ - م - ر) ومشتقاته، أمر، يأمر، آمر، مأمور... الخ، وأخرى يستعمل بصيغته (افعل) وهي تتلبس بمادة من المواد، فيقال: صلّ، صم، حج... الخ.

٢ - ينقسم الطلب الى: طلب تكويني وطلب تشريعي، والطلب التشريعي سعي نحو المقصود، ولكن بطلب الآخر، بينما التكويني سعي الانسان نفسه نحو المقصود.

ويمكن القول ان الطلب هو سعي نحو المقصود، فان كان سعيًا مباشرًا فهو طلب تكويني، وان كان سعيًا بواسطة تكليف الغير فهو طلب تشريعي.

٣ - مادة الأمر تدل على الطلب، فنقول مثلاً: يأمر ك فلان بالعمل الكذائي، هنا مادة الأمر تدل على الطلب، ولكن هو خصوص الطلب من العالي؛ لأن الطلب عادةً ينقسم الى أقسام:

أ - الطلب من العالي الى الداني، كطلب المولى من العبد.

ب - الطلب من المساوي، كطلب الأخ من أخيه، كما لو طلبت كتاباً من صديقك.

ج - الطلب من الداني الى العالي، كما لو طلب العبد من مولاه شيئاً.

والطلب الثالث من الداني الى العالي يسمى بالدعاء، كما يطلب العبد من الباري شيئاً، فيقال: ان العبد يدعو ربه، فالدعاء هو طلب من الباري سبحانه

وتعالى.

والطلب من المساوي الى المساوي يعبر عنه بالالتماس والرجاء، فعندما تطلب من أخيك ان يناولك الكتاب، هذا الطلب يعبر عنه بالالتماس.

والطلب من العالي الى الداني، كطلب الباري من عباده يعبر عنه بالأمر. إذا الأمر ليس مرادفاً للطلب، وإنما هو أخص من الطلب، وبمعنى آخر ليس كل طلب أمراً وإنما بعض الطلب أمر، الأمر هو خصوص الطلب من العالي الى الداني، سواء كان العالي عالياً حقيقة، كالمولى تعالى، أو كان متظاهراً بالعلو، كما بالنسبة الى أمر الضابط للجندي، الضابط ليس بعالي حقيقة وإنما متعالي.

٤- مادة الأمر من المشتركات اللفظية، كما ان العين مشترك لفظي كذلك مادة الأمر مشترك لفظي، فقد تستعمل مادة الأمر ويراد بها الشيء، تقول هذا أمر، بمعنى هذا شيء.

وتستعمل مادة الأمر ويراد بها الحادثة، يقال حصل اليوم أمر معين، بمعنى حادثة معينة.

وتستعمل مادة الأمر بمعنى الغرض، تقول عندي أمر معين بهذا الكتاب، بمعنى غرض معين.

إذا كلمة الأمر تستعمل كمشارك لفظي في عدة معاني، وهي: الطلب، والشيء، والحادثة، والغرض. لكن تعيين الطلب منها يحتاج الى قرينة، كما ان لفظة العين تستعمل بمعنى الباصرة، والنابعة، والجاسوس، والذهب، والفضة، وان تحديد المعنى المعين من كلمة العين يحتاج الى قرينة نعبر عنها بالقرينة المعينة، بينما القرينة في المجاز يُعبر عنها بالقرينة الصارفة، لانها تصرف اللفظ من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي، أما في المشترك اللفظي فنستعمل القرينة التي تعين

المراد من اللفظ المشترك، وعندما نستعمل لفظة الأمر في معنى الطلب لابد من قرينة تعين لنا المعنى المقصود وهو الطلب.

إذاً تبين ان لفظة الأمر تدل على هذه المعاني، وان استعمالها في الطلب يحتاج الى قرينة، ولو فرضنا انها كانت مستعملة في الطلب، كما في قولنا: **إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَمْرُ عِبَادِهِ** بالصلاة، فهل هذا الطلب وجوبي أم استحبابي أو أعم منهما؟ فقد اتضح ان مدلول مادة الأمر هو الطلب، وهو خصوص الطلب من العالي الى الداني، لكن هذا الطلب حقيقته مشتركة بين الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي، والفرق بينهما ان الطلب الوجوبي طلب مع الالتزام، بينما الطلب الاستحبابي طلب مع ترخيص، فهل مادة الأمر ومشتقاتها تدل على الطلب الوجوبي أو تدل على ما هو أعم من الطلب الوجوبي والاستحبابي؟

هناك كلام في دلالة مادة الأمر، فقد ذكرت لمادة الأمر معاني متعددة، فقليل: انها تدل على الوجوب، وقيل: انها تدل على الوجوب والاستحباب، وقيل غير ذلك. غير ان الصحيح انها تدل على الطلب الوجوبي، فلو وردت مادة الأمر في جملة معينة نستكشف من ذلك ان المطلوب هنا مطلوب بدرجة الالتزام، لأنها تدل على الطلب الوجوبي والالزامي، ويمكن البرهنة على ذلك بما يلي:

١- قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ النور/٦٣ هنا استعمال الأمر مطلقاً، ولم يقيد بالأمر الاستحبابي، ولما وقع مطلقاً وقع موضوعاً للحذر من العقاب، فالمولى يقول: الذين يخالفون الأمر ليحذروا العقاب، الحذر يقتضي وجود عقاب معين، وإنما يكون العقاب على الطلب الوجوبي لا الاستحبابي؛ لأنه مما لا شك فيه ان الطلب الاستحبابي ليس طلباً الزامياً، ولذلك فمخالفته لا تستحق العقاب، والمكلف

الذي لا يأتي بالمستحبات لا يستحق العقاب، بينما الذي يستحق العقاب هو الذي لا يأتي بالواجب، فالمكلف الذي لا يفعل الطلب الوجوبي يكون مستحقاً للعقاب، وإن كان مستحقاً للعقاب لا بد من أن يحذر من العقاب.

إذاً الآية الكريمة عندما استعملت الحذر، فالحذر قرينة على أن المراد من الأمر في الآية هو الطلب الوجوبي؛ لأن الأمر الذي مخالفته تستحق العقاب هو الأمر الوجوبي، وقد استعمل الأمر مطلقاً ولم يقيّد بقيد.

وهكذا فإن الأمر يدل على الطلب الوجوبي، لا على ما هو أعم من الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي، باعتبار أن الأمر وقع هنا مطلقاً موضوعاً للحذر من العقاب.

٢- قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» فلو كان الأمر أعم من الوجوب، أي يدل على الطلب الوجوبي والاستحبابي لما كان مستلزماً للمشقة؛ لأن ما يستلزم المشقة والكلفة هو الأمر الوجوبي، باعتبار أن مخالفة الأمر الوجوبي تستلزم العقاب، ولذلك يقتضي الأمر الوجوبي المشقة، أما الأمر الاستحبابي فليس فيه مشقة، لأن مخالفته لا تستلزم العقاب، والمكلف الذي يخالف الأمر الاستحبابي لا يكون مستحقاً للعقاب.

فعندما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن أشق على أمتي...» يعني لولا أن أشق على أمتي لأوجبت عليهم السواك، فاستعمل الأمر بمعنى الطلب الوجوبي.

وبذلك يكون الأمر دالاً على الطلب الوجوبي لا على ما هو أعم من الطلب الوجوبي والاستحبابي.

٣- قلنا فيما سبق: إذا ترددنا في معنى اللفظ، فإن هناك عدة علامات كاشفة

عن المعنى، وقد ناقشنا بعضها واثبتنا واحدة منها، وهي التبادر كعلامة على الحقيقة. فإذا كانت لفظة الأمر لاندري هل هي موضوع للطلب الوجوبي أو لما هو أعم من الطلب الوجوبي والاستحبابي؟ فان معناها الحقيقي إنما هو المتبادر منها بالنسبة الى العرف اللغوي، فلو استعملنا أمام ابن اللغة كلمة الأمر في جملة تقول: المولى أمر عباده بالصلاة فماذا يفهم من ذلك؟ ما هو المعنى المتبادر والمنسب لذنه من الأمر؟ مما لاشك فيه انه يفهم الطلب بدرجة الالتزام وهو الوجوب، فهو المتبادر الى ذهنه، ومن المعلوم ان التبادر علامة الحقيقة.

من هنا يتبين ان مادة الأمر تدل على الطلب الوجوبي خاصة، أما استعماله في الطلب الاستحبابي فيحتاج الى قرينة؛ لأنه يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى.



معاني صيغة الأمر: مركزية كليات علوم إسلامية

ذكرت لصيغة الأمر عدة معاني:

منها: الطلب، فعندما يقال: اكتب، صل، يعني ان الصلاة والكتابة مطلوبة.
ومنها: الترجي، فعندما يقول الشاعر: ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي، هنا طلب يدل على التمني.

ومنها: التهديد، فعندما يقول تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ يعني أن المولى يهدد عباده.

ومنها: التعجيز فعندما يقول تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ هنا يعجز هؤلاء المخاطبين.

ومنها: التسخير، كما في قوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾.

ومنها: الالهانة، كما في قوله تعالى: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾.

ومنها: الدعاء كما نقول: اللهم اغفر لي. وغير ذلك، فقد ذكر في الكتب المطولة (١٥) معنى لصيغة الأمر.

نحو دلالة صيغة الأمر:

قد يقال: يبدو من خلال المعاني التي ذكرناها ان صيغة الأمر مشترك لفظي؛ لأنها تدل على كل هذه المعاني المتقدمة وغيرها من المعاني التي ذكرت في المطولات؛ غير ان الصحيح ان صيغة الأمر ليست مشتركاً لفظياً، وإنما هي تدل على النسبة الطلبية، إلا ان معاني صيغة الأمر تدل عليها الصيغة ولكن ببيان آخر، أي انها ليست مدلولاً وضعياً لصيغة الأمر؛ لأن صيغة الأمر موضوعاً للنسبة الطلبية.

أما المعاني الأخرى فتدل عليها بأسلوب آخر، ويمكن تلخيصه بالقول: انه مما لا اشكال فيه ان صيغة الأمر عندما تستعمل في مادة معينة تكون جملة مفيدة، فعندما يقال: اكتب أو صل، فهذه جملة مفيدة، وكما ذكرنا ان الجملة التامة المفيدة لها ثلاثة مداليل: مدلول تصوري، ومدلول تصديقي أول، ومدلول تصديقي ثاني، أي دلالة تصورية ودلالة تصديقية ودلالة جدية. فصيغة الأمر اكتب دلالتها التصورية معلولة للوضع، أما الدالتان التصديقيتان فناشتتان من السياق ومن حال المتكلم.

ومن المعلوم ان المدلول التصوري لصيغة الأمر هو نسبة؛ لأن الهيئات مداليلها معاني حرفية، كما هي مداليل الحروف. وبكلمة بديلة: ان مدلول صيغة افعّل ليس نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا هو نفس الارسال بما هو مفهوم اسمي، وإنما هو نسبة طلبية، أو نسبة ارسالية، وهذه النسبة موازية لمفهوم الطلب، نسبة طلبية موازية لمفهوم الطلب، أو نسبة ارسالية موازية لمفهوم

الارسال، مثلما هي الموازنة بين النسبة الابتدائية ومفهوم الابتداء، والموازنة بين النسبة الانتهائية ومفهوم الانتهاء، والموازنة بين النسبة الاستعلائية ومفهوم الاستعلاء، والنسبة الظرفية ومفهوم الظرف.

إذاً العلاقة بينهما ليست علاقة ترادف، وإنما هي علاقة موازنة، بمعنى أنّ النسبة الطلبية موازية لمفهوم الطلب، والنسبة الارسالية موازية لمفهوم الارسال. ونعني بذلك أنّ صيغة فعل الأمر تدل على نسبة ارسالية، أي تدل على ربط مخصوص بين المرسل والمرسل اليه، فعندما يقال: اكتب، فإنها تدل على ربط مخصوص بين الكاتب والكتابة؛ لأنّ صيغة افعّل تدل على ربط مخصوص بين المطلوب (الكتابة) وبين المطلوب منه (الكاتب). هذا هو المدلول التصوري، وهو النسبة الارسالية أو قل النسبة الطلبية الذي تدل عليه صيغة افعّل، والدلالة التصورية كما تقدم منشؤها الوضع.

وبهذا يتضح ان صيغة افعّل موضوعة للنسبة الطلبية أو الارسالية، ويمكن القول: انها موضوعة للطلب؛ لأنّ الطلب ينتزع من النسبة الطلبية، كما ان الارسال ينتزع من النسبة الارسالية.

وبما ان (اكتب) جملة تامة، فاكتب فعل أمر والفاعل هو الضمير (انت)، وهذه الجملة التامة لها مدلول تصديقي ثانٍ، فضلاً عن المدلول التصديقي الأول، يعني تكشف عن المراد الجدي للمتكلم، أو قل لها دلالة جدية وهي الدلالة التصديقية الثانية، والدلالة التصديقية الثانية ليست معلولة للوضع، وإنما الدالتان التصديقيتان معلولتان لحال المتكلم، يعني أنّ المدلول التصديقي مدلول سياقي. وبعبارة أخرى: ان هذه الجملة تكشف عن مراد ثابت في نفس المتكلم، وهو المراد الذي دعا المتكلم لاستعمال هذه الصيغة، وهو مانعبر عنه بالمراد الجدي،

أو قل الداعي الذي دعا المتكلم لاستعمال هذه الصيغة، وهذا الداعي هو ما تكشف عنه الدلالة التصديقية الثانية. ومن المعلوم ان المراد الجدي أو الداعي الذي دعا المتكلم لاستعمال هذه الصيغة يتعدد، فقد يكون الداعي هو التسخير، وقد يكون التهديد، أو الترجي، أو الطلب، أو التعجيز... الخ.

إذاً الدواعي تتعدد، أو قل المراد الجدي أو الدلالة التصديقية الثانية متعددة. أما الدلالة التصورية فهي دائماً واحدة، والدلالة التصورية لصيغة افعل هي النسبة الطلبية، وننتزع من النسبة الطلبية مفهوم الطلب؛ لأنه هو المصداق الحقيقي للنسبة الطلبية.

نحو دلالة صيغة افعل بناءً على مسلك التعهد:

هذا الكلام بناءً على الرأي المختار في تفسير الوضع. أما بالنسبة للمسلك الذي فسر الوضع بالتعهد، فقال: ان الدلالة التصديقية دلالة وضعية، أي ان الدلالة التصديقية ناشئة من الوضع وليست معلولة لحال المتكلم. فيكون المدلول الجدي أو الداعي الذي يدعو المتكلم للكلام بهذه الجملة هو المعنى الموضوع له؛ لأن الدلالة التصديقية الثانية معلولة للوضع. وهذا يعني اننا لا بد من أن نلتزم بأن صيغة افعل موضوعة لعدة معاني، يعني موضوعة للطلب، والتعجيز، والترجي، والتهديد، والتمني، والتسخير.

إذاً بناءً على مسلك التعهد لا بد من أن نلتزم بعدة معاني لصيغة الأمر، أما بالنسبة للمسلك المختار فان الدلالة الوضعية دلالة تصورية، أي ان المدلول التصوري فقط معلول للوضع، والمدلول التصوري لصيغة الأمر هو النسبة الطلبية، أو قل النسبة الارسالية، أما المدلول الجدي فمعلول لحال المتكلم، وعلى هذا الأساس يكون المدلول التصوري الناشئ عن الوضع واحداً بينما الدواعي متعددة.

الظاهر من استعمال الصيغة:

ماهو الداعي الذي يدعو المتكلم لاستعمال صيغة الأمر؟ هل المدلول التصديقي الجدي لاستعمال صيغة افعل هو الطلب أو التعجيز أو التهديد؟ إن الظاهر والمدلول الجدي هو الطلب، دون التعجيز والتسخير والتهديد والترجي والتمني ... الخ. لانه إذا قلنا: ان المدلول التصوري لصيغة افعل هو النسبة الطلبية، فمن المعلوم ان الطلب هو المصداق الحقيقي للنسبة الطلبية دون سائر الدواعي الأخرى؛ لأن الطلب أقرب شيء للمدلول التصوري، يعني النسبة الطلبية اقرب شيء لها من هذه الدواعي هو الطلب، وبناءً على قاعدة مفادها ان المدلول التصوري لابد من أن يكون اقرب ما يكون الى المدلول التصديقي، أي لابد من أن يكون هناك تطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي. فاذا كان مدلول صيغة افعل التصوري هو النسبة الطلبية، فالطلب يكون اقرب الدواعي للنسبة الطلبية من سائر الدواعي المذكورة.

وبعبارة أخرى: ان هناك ظهوراً حالياً مفاده ان المدلول التصديقي للكلام لابد من أن يكون اقرب للمدلول التصوري، وهنا الطلب اقرب من غيره من المعاني الأخرى للنسبة الطلبية، فان الطلب هو المصداق الحقيقي للنسبة الطلبية. وإذا قلنا: ان المدلول التصوري هو النسبة الارسالية، فينشأ المصداق الحقيقي لهذه النسبة، وهو مفهوم التحريك أو الارسال من الطلب، إذ لا يتصور تحريك أو ارسال الا من طلب، وليس من التعجيز أو التهديد، ولا من شيء آخر، فيتعين ان يكون المراد الجدي والداعي هو الطلب؛ لظهور التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي، أي لابد من أن يكون المدلول التصديقي هو الارسال أو الطلب، ولابد من أن يكون المراد الجدي لاستخدام صيغة افعل هو

الطلب وليس الدواعي الأخرى.

وعلى هذا الأساس يتعين داعي الطلب دون سائر الدواعي الأخرى بظهور الكلام.

الأوامر الارشادية والمولوية:

ينقسم الأمر الى قسمين:

١- أمر ارشادي.

٢- أمر مولوي.

والأمر المولوي هو ما يستحق المكلف على مخالفته العقاب، كالامر بالصلاة، فإذا لم يصل المكلف يستحق العقاب.

أما المقصود بالأمر الارشادي فهو الذي لا يستحق المكلف على مخالفته العقاب، كما لو قال: اغسل ثوبك من البول، فلا يجب عليك ان تغسله من النجاسة؛ لأن الأمر ليس أمراً مولوياً وإنما هو أمر ارشادي لا يستحق المكلف على مخالفته العقاب.

ان الأمر احياناً يستعمل في مدلوله التصوري، يعني في النسبة الطلبية، ولكن الداعي لا يكون الطلب وإنما يكون الارشاد لحكم معين.

ان الأمر المولوي يدل على حكم تكليفي وهو الوجوب، أو إذا اقترن بقريئة يدل على الاستحباب، بينما الأمر الارشادي لا يدل على حكم تكليفي وإنما يدل على حكم وضعي، فعندما يقول: اغسل ثوبك من البول، فهذا الأمر يدل على ان الثوب تنجس بالبول، أي يدل على حكم وضعي، ويدل على ان طهارة الثوب من البول تتحقق بغسله بالماء، وأيضاً الطهارة نفسها حكم وضعي.

وبهذا يتضح أن الأمر الارشادي يرشدنا الى حكم وضعي وليس حكماً

تكليفيًا؛ لأنه قد يستعمل الأمر ويكون الداعي ليس الطلب، وإنما هو إرشاد إلى حكم وضعي.

ملخص لما سبق:

لقد تبين أن مادة الأمر دالة على الطلب الوجوبي، وأن صيغة الأمر دالة على الطلب، وأنها دالة على الطلب الوجوبي وليس الطلب الاستحبابي. وبمعنى آخر: أنها تدل على النسبة الإرسالية الناشئة من داعٍ لزومي وإرادة لزومية لدى الأمر. والدليل على ذلك هو التبادر، فإن المتبادر من استعمال صيغة أفعِل هو الطلب الوجوبي وليس الاستحبابي. وبهذا يتضح أن الأمر مادة وصيغة دال على الطلب الإلزامي الوجوبي وليس الطلب الاستحبابي.

الجملة الخبرية المستعملة في الطلب:

ما يدل على الطلب ينقسم إلى قسمين:

أ - يدل على الطلب بلا عناية.

ب - يدل على الطلب بعناية.

وما يدل على الطلب بلا عناية هو:

١ - مادة الأمر ومشتقاتها.

٢ - صيغة الأمر (صيغة أفعِل).

٣ - اسم فعل الأمر، صه، مه.

٤ - الفعل المضارع الذي تدخل عليه لام الأمر، كما يقال مثلاً: ليكتب.

كل ذلك يدل على الطلب بلا عناية.

أما القسم الثاني وهو ما يدل على الطلب بعناية فهو من قبيل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب. الجملة الخبرية بطبيعتها تدل على صدور النسبة، أو تدل على النسبة الصدورية؛ فمثلاً عندما يقول عليه السلام جواباً عن سؤال: أعاد صلاته أو يعيد صلاته، هنا جملة خبرية وليست انشائية، والجملة الخبرية مفادها الصدور، النسبة الصدورية وليست النسبة الطلبية، ولكن هذه الجملة الخبرية مستعملة في الدلالة على الطلب، ولذلك يفتي الفقيه بوجوب إعادة الصلاة بناءً على هذا النص.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

دلالات أخرى للامر

يرد الأمر أحياناً في الأدلة ولا يراد به الوجوب، وإنما يراد به مداليل أخرى، نوجز الحديث عنها فيما يلي:

١- دلالة الأمر على نفي الحرمة بدلاً من دلالة على الوجوب:

وهذه الدلالة ترد في حالتين:

أ- إذا ورد الأمر عقيب الحظر والتحريم: مثال: ﴿وإذا حللتهم فاصطادوا﴾ المائدة/٢ فالصيد من المحرمات بالنسبة للأحرام، لكن هنا الأمر اصطادوا، وقع بعد حرمة الصيد بالنسبة للأحرام، ففي هذه الحالة هل يدل اصطادوا على وجوب الصيد أو يدل على نفي الحرمة؟

الجواب: انه يدل على نفي حرمة الصيد بعد ان يحل الفرد من احرامه.

ب- إذا ورد الأمر عقيب توهم الحظر والتحريم: الحالة التي يُحتمل فيها الحظر، عقيب احتمال التحريم. كما في قوله تعالى: ﴿كلوا مما أمسكن﴾ المائدة/٤ وهي حالة صيد الكلب المعلم للصيد، فقد يفترس الكلب الفريسة، ولكن هذه الفريسة تموت، فنحتمل ان هذه الفريسة محرمة ولا يجوز ان نأكل منها، هنا يأتي الأمر «كلوا» عقيب احتمال التحريم، عقيب توهم واحتمال الحظر، ففي مثل هذه الحالة هل يدل «كلوا» على وجوب الأكل، أو يدل على الجواز والحلية فقط؟ هل يدل اصطادوا الذي يقع عقيب التحريم على وجوب الصيد، أو يدل على جواز الصيد بعد ان يحل الانسان من احرامه؟

الصحيح ان الأمر يبقى على مستوى المدلول التصوري مستعملاً في النسبة الارشالية، أو قل يبقى دالاً على النسبة الارشالية، فالمدلول التصوري لصيغة افعل (اصطادوا) يدل على نسبة ارشالية، وهذا المدلول التصوري لا يختل في

مثل هذه الحالات وإنما الذي يختل هو المدلول التصديقي الجدي؛ لأن المدلول التصديقي الجدي هنا يكون مجملاً ومردداً بين إرادة الطلب الوجوبي الذي هو مصداق للنسبة الارسالية أو النسبة الطلبية وبين الجواز. إن (اصطادوا) مدلولها التصوري النسبة الارسالية، أما مدلولها التصديقي الجدي فلا ندري هل هو الطلب الالزامي أم جواز الصيد، والاجمال في مثل هذه الحالة لا يعين معنى من المعاني، وإنما يبقى المعنى مجملاً أي مردداً بين هذين المعنيين.

إذاً حتى نعين الجواز ونحدد ان إرادة المولى هي الجواز لا بد من قرينة، وحتى نعين الوجوب لا بد من قرينة. لكن قد يقال: إن القرينة هنا هي نفس وقوع الأمر عقيب الحظر أو عقيب توهم الحظر. والجواب: إذا كانت هذه القرينة صالحة في المقام يتعين الجواز، وإلا فلا بد من قرينة تخرج المراد من الاجمال وتعيّنه في أحد المعنيين.

مركز تحقيقات كميته بر علوم اسلامی

٢ - دلالة الأمر بالفعل المؤقت على وجوب القضاء خارج الوقت:

إن الأمر الذي يكون مؤقتاً بوقت محدد، كما في الصلوات الخمس المؤقتة بوقت محدد، فهل يدل هذا الأمر على وجوب القضاء خارج الوقت؟ وبعبارة أخرى: إن الأمر الذي يقول صل صلاة الصبح، وصلاة الصبح مقيدة بوقت محدد، فهل يدل هذا الأمر على وجوب القضاء خارج الوقت في حالة عدم الاداء؟
الجواب: إذا كان الأمر ينحل إلى أمرين، فانه يدل على وجوب القضاء، وإذا لم ينحل إلى أمرين، فانه لا يدل على وجوب القضاء.

وبكلمة بديلة: أن الأمر تارة يكون أمراً واحداً، فإذا كان أمراً واحداً بالفعل المقيد به، فلا يقتضي إلا المجيء بهذا الفعل وامتناع هذا الفعل. وتارة أخرى لا يكون الأمر أمراً واحداً، فإذا لم يأت المكلف بالفعل حتى انقضى الوقت، فلا

يكون مسؤولاً عن الاتيان به.

إن الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح، بناءً على أن الأمر واحد، يعني أنه طلب واحد والمطلوب واحد، فإذا انقضى الوقت ولم يأت بصلاة الصبح لا يكون مسؤولاً عن القضاء، وإنما يكون وجوب القضاء بدليل آخر.

ويتلخص مما سبق: أنه إذا كان الأمر واحداً لا يجب القضاء، إلا إذا دلّ عليه دليل آخر غير هذا الدليل، وإلا فإن هذا الدليل بذاته لا يدل على وجوب القضاء وإنما غاية ما يدل عليه هو الاتيان بالمأمور به.

وإذا قلنا: إن الأمر بصلاة الصبح ينحل إلى أمرين: طلب ذات صلاة الصبح على الإطلاق، وطلب آخر بإيقاع صلاة الصبح من الفجر إلى طلوع الشمس، فإذا فات المكلف أداء الصلاة في الوقت، فإنه فات على المكلف امتثال أحد هذين الأمرين، فات عليه امتثال أمر إيقاع صلاة الصبح في الوقت، من الفجر إلى طلوع الشمس، أما الأمر الثاني وهو طلب ذات الصلاة المطلقة، أي غير المقيدة بهذا الوقت، فإن هذا المطلوب لم يسقط؛ لأن الذي سقط هو المطلوب الأول، وهو إيقاع صلاة الصبح من الفجر إلى طلوع الشمس، فإذا خرج الوقت يكون المكلف مخاطباً بوجوب الصلاة، ويجب عليه الاتيان بالصلاة من دون حاجة إلى أمر جديد.

وبكلمة أخرى: أن هذا الدليل الذي دلّ على وجوب صلاة الصبح يتكفل بالدلالة على إيقاع صلاة الصبح من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، كما أنه يتكفل بالدلالة على وجوب القضاء، أي إيقاع الصلاة في خارج الوقت لو فاتته في الوقت.

ما الذي نستظهره من الدليل الدال على الأمر بالفعل المؤقت بوقت معين؟
إن ما نستظهره من ذلك الدليل الذي يقول: صل صلاة الصبح، هو وحدة

الأمر، وإن هذا الأمر لا ينحل الى أمرين وإنما هو أمر واحد، أي ليس هذا الأمر عبارة عن أمرين بُيِّنَا ببيان واحد، ودل عليهما دليل واحد، وإنما المتبادر الى الذهن هو أن هناك أمراً واحداً، وهو الأمر بصلاة الصبح المؤقتة من طلوع الفجر الى طلوع الشمس. أي نستظهر وحدة الأمر، ويحتاج اثبات تعدد الطلب وتعدد الأمر الى دليل والى قرينة خاصة خارج نفس الدليل الذي دلّ على وجوب الصلاة.

وعلى هذا الأساس فإن مثل هذا الأمر لا يدل على وجوب القضاء بنفسه، وإنما يحتاج وجوب القضاء الى دليل آخر غير هذا الدليل.

٣- دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة:

والمقصود بذلك إذا أمر المولى أحداً بأن يأمر شخصاً ثالثاً بأمر معين، كما لو أمر المولى الأب بأن يأمر ولده الصبي قبل البلوغ بالصلاة، فهل يدل الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة؟ أي هل هو أمر للصبي مباشرة، بحيث يترتب على ذلك تصحيح عبادة الصبي، فتكون عبادته شرعية مأموراً بها؟ وهل يمكن أن يقصد الصبي القربة بهذه الصلاة، يعني يقصد امتثال الأمر، وتقع مصداقاً للمأمور به، وإن كانت مستحبة؟ وإن لم تكن مأموراً بها، أي لم يكن الأمر موجهاً للصبي مباشرة فلا تكون هذه عبادة، وإنما تكون عبادات تمرينية؛ لأجل أن يتهيأ الصبي لامتنال العبادة في وقت التكليف.

الجواب: إن في هذه المسألة كلاماً مفصلاً، فمنهم من ذهب الى أن الأمر بالأمر بشيء يدل على الأمر بذلك الشيء مباشرة، وتكون عبادة الصبي عبادة مأموراً بها، ويمكن أن يوقعها بقصد القربة، ومنهم من قال: إن الأمر بشيء لا يدل على الأمر بذلك الشيء مباشرة.

النهي

كما ان في الأمر مادة وصيغة كذلك في النهي مادة وصيغة، فمادة النهي هي نهي (ن - هـ - ي) ومشتقاتها، وصيغة النهي هي (لا تفعل).
وكما ان مادة الأمر تدل على الطلب والارسال، كذلك مادة النهي تدل على الزجر والامساك بمفهومه الاسمي، بمعناه الذي يمكن ان نتصوره بشكل مستقل في الذهن. أما صيغة النهي (لا تفعل) فانها تدل على الزجر والامساك بمعناه الحرفي، أي تدل صيغة (لا تفعل) على النسبة الزجرية والنسبة الامساكية، كما ان صيغة الأمر (افعل) تدل على النسبة الارشادية والنسبة الطلبية، بنحو المعنى الحرفي.



مفاد النهي:

وقع خلاف بين الأصوليين في تحديد مفاد النهي ومدلوله، وقد ذكرت في هذه المسألة عدة أقوال، منها:

- ١- طلب الترك: إن مفاد النهي ومدلوله هو طلب الترك، فعندما يقول: لا تكذب، فان مفاد صيغة لا تفعل هو طلب ترك الكذب، أي ان المطلوب أمر عديم، فترك الكذب معناه عدم الكذب، وهو أمر عديم.
- ٢- طلب الكف: ان مفاد النهي ومدلوله هو طلب الكف، فعندما يقول: لا تكذب، يعني انه يطلب الكف عن الكذب، والكف عن الفعل أمر وجودي، فالكف عن الكذب حالة نفسية، وهكذا الكف عن شرب الخمر حالة نفسية، بمعنى ان حالة الامتناع تعني ان نفسه ممتنعة عن هذا الفعل، فهي بالتالي حالة نفسية، وهي أمر وجودي. وقد قيل في تعريف الكف: هو فعل وجودي يُضاد الميل والشوق ويقاومه كما قيل: هو التسبب الى ما يوجب عدم بلوغ الداعي الى حد يوجب ارادة الفعل.

هل النهي مدلوله طلب الترك، فيكون الترك أمراً عديمياً، أو ان مدلوله طلب الكف، والكف حالة نفسية، وهي أمر وجودي؟
 قيل: إن النهي هو طلب الكف، واستدل على ذلك بأن طلب الترك أمر عديمي، والامور العدمية أمور أزلية، فمعنى عدم الشيء انه معدوم منذ الأزل. والامور الازلية خارجة عن قدرة المكلف؛ لأن ما هو مقدور للمكلف هو الأمر الذي يمكن ان يوجد، والأمر الأزلي ليس له بداية، ولما لم تكن له بداية فهو خارج عن قدرة المكلف، فإذا كان خارجاً عن قدرة المكلف يستحيل التكليف به اثباتاً أو نفيّاً.

وبعبارة أخرى لابد من أن يكون متعلق التكليف أمراً مقدوراً للمكلف، فلا يقال للمكلف مثلاً: طر في الهواء؛ لأن هذا غير مقدور له، ولا يقال له: لا تتنفس، ولا يقال: لا تجري الدم في عروقك.
 ويمكن أن يناقش هذا الكلام، فيقال: صحيح ان الترك أمر عديمي، وهذا الأمر العدمي خارج عن قدرة المكلف لكونه أزلياً، ولكن بقاءه مقدور للمكلف، فان بإمكان المكلف أن يحوّل الأمر العدمي الى أمر وجودي، فإذا كذب يتحول ترك الكذب أي عدم الكذب الى الكذب، والكذب أمر وجودي.

ومادام في بقاءه وفي استمراره مقدوراً للمكلف فيعقل ان يتعلق التكليف به بقاءً واستمراراً، من حيث هو مقدور للمكلف. صحيح ان ترك الكذب يعني عدم الكذب، وقد كان قبل وجود المكلف، وهو أمر غير مقدور لأنه أزلي، لكن المكلف في حياته يمكنه ان يكذب، فهو اذن مقدور في استمراره وبقائه، فمادام مقدوراً بقاءً إذا نتعلل التكليف به، ويكون التكليف به تكليفاً بالمقدور وليس تكليفاً بغير المقدور.

أما الذي يقول: إن النهي هو طلب الترك، فأيضاً برهن على ان تفسير النهي بكونه طلب الكف غير صحيح؛ لأنه لو لم يحصل للمكلف كف، كما لو فرضنا ان

المكلف كان راغباً أن يفعل الحرام، أي أن نفسه لم تكن كافة عن ارتكاب الحرام لكنه لم يفعل، فلا يعد عاصياً عرفاً إلا إذا فعل المحرم.

إذاً النهي ليس طلب الكف؛ لأنه لو كان النهي والتحريم هو طلب الكف، فلو لم يكف الإنسان وكان راغباً في الحرام، لكنه لم يرتكب المحرم، يجب أن يُعد عاصياً، بينما لا يعد عاصياً عرفاً، كما أنه ومن الناحية الشرعية لا يكون مرتكباً للمحرم وإن لم يكن كافاً. إذاً النهي ليس طلباً للكف.

٣- الزجر والامساك: وهو الذي ذهب إليه المصنف من أن النهي ليس طلب الكف ولا طلب الترك، وإنما هو زجر وامساك بنحو من المعنى الاسمي، كما في مادة النهي، وبنحو المعنى الحرفي كما في صيغة النهي (لا تفعل).

وهذا يعني أن ما يتعلق به النهي هو الفعل وليس الترك، فعندما يقول (لا تكذب) يعني لا تفعل الكذب، فالنهي يتعلق بالكذب الذي هو فعل؛ لأنه امساك وزجر عن الكذب، وبهذا يكون متعلق النهي أمراً وجودياً وليس أمراً عدمياً.

دلالة النهي:

عرفنا أن مادة وصيغة النهي تدل على الزجر، وهذا الزجر له مرتبتان، فكما أن الطلب له مرتبتان، وجوبي واستحبابي، كذلك الامساك والزجر له مرتبتان، فمرة يكون الامساك والزجر بدرجة الإلزام، وهذا هو التحريم، ومرة يكون زجراً مع الترخيص، أي بدرجة أقل من الإلزام فهو الكراهة.

والصحيح أن النهي مادة وصيغة يدل على الزجر الإلزامي، أي يدل على التحريم، والدليل على ذلك هو التبادر؛ لأن النهي صيغة ومادة المتبادر منه هو الامساك والزجر الإلزامي، وهو التحريم، كما أن المتبادر من الأمر مادة وصيغة هو الطلب الوجوبي.

الاحتراز في القيود

هذا البحث في قاعدة من القواعد العرفية وهي احترازية القيود، فالقيود تارة تكون احترازية، وأخرى تكون توضيحية، والمقصود بالقيود التوضيحية، كما يقال: هذه النار حارة، فالحرارة هنا قيد توضيحي؛ لأن النار لا تنقسم الى حصتين، حصة حارة وحصة غير حارة، أو يقال: هذا الثلج بارد، فقيد البرودة قيد توضيحي.

بينما حينما يقال: أكرم الفقير العادل، فقيد العدالة قيد احترازي؛ لأن الفقير له حصص، حصة من الفقير عادلة وحصة غير عادلة، فقيد العدالة هنا قيد احترازي، وان وجوب الاكرام منصب على حصة الفقير العادل، أي ان الأمر احتراز بقيد العدالة عن اكرام الفقير الفاسق، كقوله: *مكتبة جامعة دمشق*

أنواع القيود:

عندما يأتينا دليل يقول: اكرم الفقير العادل، فهنا عدة قيود للحكم، القيد الأول هو الاكرام، ونسميه بالمتعلق، فالحكم (الوجوب) المدلول عليه بصيغة افعل تعلق بالاكرام.

وقيد آخر هو الفقير؛ لأن وجوب الاكرام انصب على الفقير، والفقير نعبر عنه بالموضوع.

وهناك قيد آخر وهو العادل؛ لأن وجوب الاكرام انصب على حصة من حصص الفقير، وهو خصوص الفقير العادل، وهذا القيد نسميه وصف الموضوع. كما ان هناك قيوداً أخرى، فعندما يرد دليل: إذا زالت الشمس فصل، فان

وجوب الصلاة مقيد بالزوال، وهذا القيد يعبر عنه بالشرط. أو يرد دليل من قبيل: صم الى الليل، فالليل قيد لوجوب الصوم، وهذا القيد يعبر عنه بالغاية. وهكذا...

التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الجدي:

ذكرنا فيما سبق ان للكلام مدلولاً تصورياً، كما ان له مدلولاً تصديقياً جدياً، فعندما يقال: اكرم الفقير العادل، هنا يوجد مدلول تصوري وهو (وجوب اكرام الفقير العادل) فحتى لو صدر هذا الكلام من نائم فان له هذا المدلول التصوري؛ لأن المدلول التصوري معلول للوضع. ويوجد لهذا الكلام مدلول تصديقي جدي، وهو وجوب الاكرام الذي أبرز بهذا الخطاب. وان الصورة الحاصلة في مرحلة المدلول التصوري هي صورة حكم مقيد بقيد، الوجوب يرتبط بقيد هو المتعلق (وجوب الاكرام) كما ان وجوب الاكرام مقيد أيضاً؛ لأنه منصب على الفقير، وهكذا الفقير أيضاً مقيد بالعدالة.

وبالتالي فان صورة وجوب الاكرام مقيدة بجملة من القيود، ونستكشف من دخول هذه القيود في المدلول التصوري ان هذه القيود داخلية أيضاً في المدلول التصديقي الثاني، يعني انها داخلية في المدلول الجدي.

وبعبارة أخرى: ان القيد المأخوذ في مرحلة الدلالة التصورية هو مراد جداً للمتكلم، يعني أنه مأخوذ في مرحلة الدلالة الجدية، أو قل في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، فالتكلم عندما قال: اكرم الفقير العادل، فوجوب الاكرام الذي يكشف عنه هذا الكلام هو وجوب اكرام الفقير العادل، اي وجوب اكرام هذه الحصة الخاصة التي خطرت في الذهن؛ لأنّ المتكلم عندما أخذ قيد العدالة في المدلول التصوري فلا بدّ من أن يكون هذا القيد مأخوذاً أيضاً في المدلول

التصديقي، فانه لو كان هذا القيد مأخوذاً في المدلول التصوري ولم يؤخذ في المدلول التصديقي (الجدي) فمعنى ذلك انه لا يحصل تطابق بين المدلول التصوري والمدلول الجدي، ومن المعلوم انه لا بد من أن تكون الدلالة التصورية مطابقة للدلالة التصديقية (الجدية)، أي أن ما يثبت المتكلم بكلامه في مدلوله التصوري يريد به عادةً في مراده الجدي.

وبعبارة أخرى: ان ظاهر حال المتكلم هو ان كل ما يثبت في كلامه في مرحلة المدلول التصوري يدخل في مراده الجدي.

وعلى أساس هذا الظهور تثبت قاعدة احترازية القيود، وهي القاعدة التي تقول: إن كل قيد يأخذه المتكلم في مرحلة المدلول التصوري للكلام يكون هذا القيد مراداً له في مرحلة المدلول الجدي، أي ان ما يقوله يريد به حقيقةً.

والأصل في ذلك ان هناك ظهوراً حالياً مفاده: ان كل ما يقوله المتكلم يريد به حقيقةً ويريده جداً. بمعنى ان كل قيد داخل في المدلول التصوري داخل في المراد الجدي، فلو قال: أكرم الفقير العادل، فحينئذ يكون قيد العدالة الذي حصلت صورته في الذهن، والذي حصل له مدلول تصوري، مراد له جداً.

وعلى هذا الأساس نقول: ان لم يكن الفقير عادلاً فلا يشمل وجوب الاكرام؛ لأنه عندما ذكر قيد العدالة احترز به عن الفقير غير العادل.

ولكن قد يقال: ان هذا يعني ثبوت المفهوم للوصف، أي يمكن القول: إن هذه الجملة فيها مدلولان:

المدلول الأول: وجوب اكرام الفقير العادل.

والمدلول الثاني: عدم وجوب اكرام الفقير الفاسق.

والجواب: أن هذه الجملة تدل على وجوب اكرام الفقير العادل بمدلولها

المطابقي، ولكن لا يمكن أن نستفيد من مفهومها أو مدلولها الالتزامي عدم وجوب اكرام الفقير غير العادل مطلقاً، إذ قد يجب اكرام الفقير الفاسق بوجوب اكرام آخر غير وجوب هذا الاكرام؛ لأنه قد يكون هناك فقير فاسق يجب اكرامه لأنه عالم، وربما يكون هناك فقير فاسق يجب اكرامه لمرضه؛ لأن وجوب الاكرام له حصص، فوجوب اكرام لاجل العدالة، ووجوب اكرام لأجل العلم، ولأجل المرض ... الخ. والمنفي عن الفاسق هو وجوب الاكرام لاجل العدالة، أما الحصص الأخرى لوجوب الاكرام فقد تكون ثابتة لهذا الفقير.

وعلى هذا فإن احترازية القيود إنما تنفي شخص الحكم، وهو وجوب الاكرام المقيد بالعدالة، ولا تنفي نسخ الحكم وطبيعي الحكم، وهو مطلق وجوب الاكرام.



مركز تحقيقات كميته في علوم اسلامی

الاطلاق

مفهوم الاطلاق والتقيد:

الاطلاق أو الدليل المطلق هو الدليل المقابل للدليل المقيد، والاطلاق يقابل التقيد، فمرة تقول: فقير، وأخرى تقول: فقير عادل، فإنه بين الفقير المطلق، والفقير العادل هناك تقابل. وهو يعني أننا تارة نلاحظ الطبيعة مجردة من أي وصف، وأخرى نأخذ الطبيعة بصفة خاصة كصفة العلم، أو العدالة، أي طبيعة الفقير المقيدة بالعلم أو المقيدة بالعدالة، أو نأخذ بها حالة معينة، كحالة المرض، مثل الفقير المريض. فإذا أخذنا الطبيعة مع وصف خاص أو حالة معينة تكون هذه الطبيعة مقيدة.

إذاً الاطلاق يعني عدم لحاظ الخصوصية الزائدة في الطبيعة، سواء كانت هذه الخصوصية حالة معينة أو صفة خاصة، والتقيد هو لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، سواء كانت هذه الخصوصية حالة معينة أو وصفاً خاصاً.

وعلى هذا الاساس يكون التقيد لحاظ الخصوصية، بينما الاطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائدة، اما الطبيعة فهي محفوظة في كلتا الحالتين في المطلق والمقيد، فطبيعة الفقير تكون محفوظة في الفقير المطلق، كما انها محفوظة في الفقير العادل، أي في الطبيعة المقيدة أيضاً.

الاطلاق والتقيد متقابلان:

بماذا تتميز الطبيعة المحفوظة في حالي الاطلاق والتقيد؟

ان طبيعة الفقير المحفوظة في الاطلاق والتقيد تتميز في صورة الاطلاق

بميزة معينة، كما أنها تتميز في صورة التقييد بميزة أخرى. وبيان آخر: أن ما يميز الطبيعة في صورة التقييد هو أمر وجودي، وهو لحاظ الخصوصية، نلاحظ طبيعة الفقير مع لحاظ خصوصية الفقير المقيد بالعلم، أو المقيد بالعدالة، بينما ما يميز الطبيعة في صورة الاطلاق، هو أنها تتميز بعدم لحاظ الخصوصية الزائدة، إذ نلاحظ طبيعة الفقير من دون لحاظ خصوصية العلم أو العدالة أو غير ذلك، سواء كانت حالة أو صفة.

إذاً التقييد يقابل الاطلاق؛ لأن التقييد يساوي لحاظ الطبيعة زائداً لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، بينما الاطلاق يساوي لحاظ الطبيعة مع عدم لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة.

وبكلمة أخرى: أن المميز لحالة التقييد هو أمر وجودي، وهو لحاظ الخصوصية، بينما المميز لحالة الاطلاق هو أمر عدمي، وهو عدم لحاظ الخصوصية.

مدلول اسم الجنس:

إن اسم الجنس، مثل: كتاب، حجر، رجل، انسان، أي الالفاظ التي تدل على معانٍ كلية، فهذه الالفاظ تكون مشتركاً معنوياً، إذ إنّ لها مصاديق متعددة. فهل اسم الجنس كلفظ رجل موضوع للطبيعة، أي طبيعة الرجل زائداً لحاظ خصوصية زائدة، أو انه موضوع للطبيعة زائداً عدم لحاظ خصوصية زائدة؟ في المسألة قولان:

أ- الاطلاق مدلول وضعي:

كان المتقدمون الى سلطان العلماء، وهو أحد العلماء من متأخري

المتأخرين، وله حاشية نافعة على كتاب اللمعة، يقولون: إن اسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة، فكلمة فقير تدل في الوضع على الاطلاق، وعلى عدم لحاظ القيد.

وببيان آخر: أن كلمة فقير يكون مدلولها طبيعة الفقير زائداً خصوصية زائدة، وهذه الخصوصية الزائدة هي الاطلاق، فكما ان كلمتي الفقير العادل تدلان على طبيعة الفقير زائداً خصوصية زائدة هي العدالة، هنا ايضاً الامر كذلك، كما يقول القدماء، فان اسم الجنس، مثل كلمة الفقير أو كلمة رجل تكون دالة على الطبيعة، أي الفقير زائداً الاطلاق، والاطلاق يعني الشمول والاستيعاب والعموم، أو قل عدم لحاظ القيد. فحينئذ يكون اسم الجنس موضوعاً للطبيعة المطلقة، ويكون الاطلاق مدلولاً وضعياً لاسم الجنس.

ب - الاطلاق مدلول حالي تقييداً لاسم الجنس

ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة، في صورة المطلق والمقيد، فكلمة فقير وضعت لطبيعة الفقير من دون أن يلاحظ فيها الاطلاق أو التقييد، وهذه الطبيعة تكون محفوظة في حالة المطلق والمقيد. إذا ما هو الدال على الاطلاق؟

إن الدال عليه ليس دالاً وضعياً، وإنما هو دال حالي وهو قرينة الحكمة.

مقارنة بين القولين:

١ - إذا قلنا بقول المتقدمين، إن اسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة، تكون كلمة الفقير دالة بالوضع على الاطلاق، وذلك يعني أن استعمال اللفظ وإرادة المقيد، على طريقة تعدد الدال والمدلول، يكون استعمالاً مجازياً على هذا

الوجه، ويكون استعمالاً حقيقياً على الوجه الآخر.
كيف يكون استعمالاً مجازياً؟

في طريقة تعدد الدال والمدلول هناك عدة دوال تدل على عدة مداليل،
فالفقير يدل على معنى الفقير، والعاذل يدل على معنى العاذل، وإنما يكون
الاستعمال استعمالاً مجازياً على قول المتقدمين؛ لأن كلمة الفقير - وفق هذا
القول - موضوعة للطبيعة زائداً خصوصية الاطلاق، فعندما استعملناها في الفقير
العاذل على طريقة تعدد الدال والمدلول تكون مستعملة في المقيد، واستعمالها
في المقيد هو استعمال في غير ما وضعت له من معنى؛ لأنها موضوعة للمطلق، أي
للتبيعة زائداً أن تكون هذه الطبيعة مطلقة، بينما استعملناها في طبيعة الفقير غير
المطلقة وإنما المقيدة بالعاذل، فيكون استعمالها في قولنا (أكرم الفقير العاذل)
استعمالاً للفظ في غير ما وضع له من معنى، واستعمال اللفظ في غير ما وضع له
من معنى هو استعمال مجازي.

وأما إذا قلنا بما قاله المتأخرون وهو أن الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة
في المطلق والمقيد، أي في (الفقير) المطلق وفي (الفقير العاذل) المقيد، فيكون
استعمال اللفظ على طريقة تعدد الدال والمدلول استعمالاً حقيقياً وليس استعمالاً
مجازياً؛ لأن كلمة الفقير تدل على الطبيعة المحفوظة في صورة المقيد (الفقير
العاذل) وفي صورة المطلق (الفقير) فقط.

٢ - إن كلمة الفقير إذا وقعت في دليل حكم معين، كما إذا أخذت كموضوع
لحكم (أكرم الفقير) فالحكم هنا (وجوب الأكرام) منصب على موضوع هو الفقير،
لكننا لا نعلم هل الحكم منصب على معنى الكلمة المطلق، أي على مطلق الفقير،
أو أن وجوب الأكرام منصب على حصة من حصص الفقير، وهو خصوص الفقير

العادل؟

الجواب: بناءً على رأي المتقدمين يمكن أن نستدل بالدلالة الوضعية للفظ على الاطلاق. وبتعبير آخر يمكن أن نستدل بقاعدة احترازية القيود على الاطلاق، وذلك أن قاعدة احترازية القيود تعتمد على ظهور حالي سياقي مفاده أن كل قيد يذكره المتكلم في كلامه، وهذا القيد تحصل له صورة في ذهن المستمع، أي يحصل له مدلول متصوري، فيكون مدلوله التصوري مطابقاً للمراد الجدي للمتكلم.

وبعبارة موجزة: أن مايقوله (وهو الصورة الحاصلة في ذهن المستمع، وهي صورة الفقير المقيد بالعدالة) يزيده حقيقة، ويريده جداً، أي أن ماهو مأخوذ في المدلول التصوري للكلام مأخوذ أيضاً في المدلول التصديقي ومراد له جداً.

وبكلمة ثالثة: ان في قول المتكلم: اكرم الفقير، وضع موضوعاً لوجوب الاكرام، ولاندرى هل المقصود مطلق الفقير أو حصة خاصة من حصص الفقير؟ فبناءً على قول المتقدمين يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ؛ لأن كلمة الفقير تدل على طبيعة الفقير زائداً الاطلاق، فإذا كان الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ، يكون الاطلاق بمثابة قيد في كلمة الفقير، وحينئذ المتكلم قال الاطلاق بكلامه، ومايقوله يريده حقيقة وجداً، إذا الاطلاق مراد له حقيقة وجداً. أو قل: إن الاطلاق يكون مدلولاً تصورياً؛ لأنه مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً، مأخوذ في مدلول لفظ الفقير وضعاً، والمدلول التصوري الذي قاله المتكلم مراد له جداً، بناءً على قاعدة احترازية القيود. من هنا يمكن أن نثبت الاطلاق بقاعدة احترازية القيود؛ لأن الاطلاق هنا مدلول وضعي للفظ، حسبما يرى المتقدمون.

أما بناءً على قول المتأخرين فإن لفظة الفقير تدل على طبيعة الفقير

المحفوظة في المطلق والمقيّد؛ لأنّ اللفظ بموجب قول المتأخّرين يكون موضوعاً للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيّد، وذلك يعني ان الاطلاق ليس مأخوذاً في المدلول الوضعي للفظ، وهكذا التقييد ليس مأخوذاً في المدلول الوضعي للفظ.

وعلى هذا الاساس لو قال: اكرم الفقير، لم يكن التقييد مأخوذاً في كلامه، كما لم يكن الاطلاق مأخوذاً في كلامه، ولا يمكن وفقاً للطريقة السابقة وبالا اعتماد على قاعدة احترازية القيود ان نشب الاطلاق، وانما يمكن ان نشب الاطلاق باسلوب آخر.

القول الصحيح:

هل الصحيح هو قول المتقدمين أو قول المتأخّرين؟

الجواب: إنّ قول المتأخّرين هو الصحيح؛ لأنّ اسم الجنس (الفقير) موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيّد، فلا الاطلاق مأخوذ في المدلول الوضعي للفظ، ولا التقييد مأخوذ في المدلول الوضعي للفظ.

والدليل على ذلك هو الوجدان العرفي، فالوجدان العرفي شاهد على أن استعمال الكلمة في المقيّد على طريقة تعدد الدال والمدلول ليس استعمالاً مجازياً. إذا استعملت كلمة الفقير في الفقير العادل فان وجدانك العرفي اللغوي الظاهر في ذهنك يرى أنّ استعمال الفقير هنا هو استعمال حقيقي.

وبمعنى آخر عندما يقول: اكرم الفقير العادل، لانشر أن استعمال الفقير هنا استعمال مجازي، وانما المتبادر الى الذهن هو المعنى الحقيقي، ووجداننا العرفي يجد ان المعنى الحقيقي هو المتبادر الى الذهن وهو طبيعة الفقير، وليس هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً، أي ليس من استعمال اللفظ في غير ماوضع له من

معنى. ومن المعلوم ان التبادر علامة الحقيقة. فإذا شككنا ان اسم الجنس موضوع للطبيعة المحفوظة في المقيد والمطلق معاً أو موضوع لخصوص الطبيعة المطلقة فيكون استعماله في المقيد استعمالاً مجازياً، نلاحظ الوجدان العرفي، أي ما الذي يتبادر في ذهن العارف باللغة؟

سنجد ان المتبادر في ذهنه هو الطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، أي يكون الاستعمال هنا حقيقياً وليس مجازياً.

إذاً اسم الجنس (الفقير) موضوع للطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيد، وليس الاطلاق مدلولاً وضعياً لاسم الجنس.

وعلى هذا الاساس نحتاج في اثبات الاطلاق الى قرينة خاصة، أو طريقة أخرى غير الطريقة السابقة، غير احترازية القيود، وهذه القرينة نسميها قرينة الحكمة.

قرينة الحكمة

المقصود بها أن هناك قرينة خارج دلالة لفظ اسم الجنس، وهذه القرينة حالية وليست لفظية، وبها يمكن أن نستدل على أن اسم الجنس مطلق. فقرينة الحكمة قرينة حالية وليست لفظية، وتسمى بقرينة الحكمة؛ لأنها مستفادة من ظاهر حال المتكلم الحكيم العاقل، الذي يجري على وفق مذاق العقلاء العرفي في الاستعمال اللغوي.

وقرينة الحكمة تعتمد على المدلول التصديقي للكلام وليس المدلول التصوري؛ لأن المدلول التصوري وضعي، أما المدلول التصديقي فهو مدلول حالي سياقي مستفاد من ظهور حال المتكلم.

الفرق بين قاعدة احترازية القيود وقرينة الحكمة:

كما أن قاعدة احترازية القيود تعتمد على ظهور حالي سياقي، كذلك قرينة الحكمة تعتمد على ظهور حالي سياقي، غير أن ما تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود هو أن ما يقوله المتكلم يريد حقيقته، أي أن القيد الذي قاله (الذي له مدلول تصوري والذي هو معلول للوضع) فإنه يريد جداً.

وبعبارة أخرى: أن ما يأخذه المتكلم من قيود في مرحلة المدلول التصوري يكون مراداً للمتكلم الحكيم حقيقة وجداً؛ لأن المتكلم من غير المعقول أن يذكر قيداً في الكلام ويكون ذكره لهذا القيد غير مرادٍ وعبثاً؛ لأن ظاهر حاله أن ما يقوله من قيود يريد بها.

أما الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فهو أنه لا يكون قيد من القيود دخيلاً في المراد الجدي للمتكلم إلا وبيّنه في كلامه. فتلك تعتمد على أن ما يقوله يريد، وهذه تعتمد على أن ما لا يقوله لا يريد. تلك تعتمد على مدلول

ايجابي (مايقوله يريد) فقيد العدالة قاله، وله مدلول تصوري، إذاً هو مراد له جداً، بينما قرينة الحكمة تعتمد على أن (مالايقوله من الفاظ وقيود لايريد) كما لو قال: أكرم الفقير، ولم يقل قيد العدالة معه، فهذا القيد الذي لايقوله لايريد.

ولذلك تكون دلالة قرينة الحكمة سلبية، فلو كان يريد قيد العدالة لذكره، ولما لم يقله في كلامه فهو لايريد. وهذا يبتني على ان ظاهر حال المتكلم انه في مقام بيان تمام مراده الجدي بكلامه، فالمعاني التي يريد بها بيتها في كلامه.

ومن المعلوم ان قاعدة احترازية القيود وقرينة الحكمة نستعملها في حياتنا اليومية في أحاديثنا ومحاوراتنا، فهما قاعدتان عرفيتان.

مفاد قرينة الحكمة وقاعدة احترازية القيود:

ان قرينة الحكمة تثبت الاطلاق، وقاعدة احترازية القيود تثبت القيد، وكل منهما تعتمد على ظهور حالي، ولكن الظهور الحالي العرفي الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود غير الظهور الحالي العرفي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فقاعدة احترازية القيود تبتني على ظهور حالي مفاده: ان مايقوله المتكلم يريد، بينما قرينة الحكمة تعتمد على ظهور حالي مفاده: انّ مالايقوله المتكلم لايريد، بمعنى ان ظاهر حال المتكلم هو ان كل مايكون قيداً في مراده الجدي لا بد من ان يقوله في كلامه الصادر منه، وإذا لم يقله فهو ليس قيداً في مراده الجدي.

وهكذا يثبت الاطلاق عبر نفي القيد؛ لأننا إذا اثبتنا نفي القيد اثبتنا الطبيعة المجردة التي تكون صالحة للانطباق على أي فرد من أفرادها.

إشكال:

قد يُقال: إنَّ اللفظ إذا لم يدل بالوضع على الإطلاق، كما أنه لم يدل بالوضع على التقييد، فإنَّ المتكلم عندما يتكلم إما أن يتعلق مراده الجدي بالمطلق أو بالمقيّد، عندما يقول: أكرم الفقير، فإما أن يريد أن تكرم الفقير العادل، أو أنه يريد أن تكرم الفقير الأعم من العادل والفاسق.

وبكلمة بديلة: أن المراد الجدي أو مقام الثبوت إما أن يكون مطلقاً أو مقيّداً، بينما قلنا: إن لفظ الفقير في عالم الاثبات أو الدلالة يدل على الطبيعة المحفوظة في المطلق والمقيّد.

إذاً المتكلم لم يبيّن تمام مراده الجدي بخطابه؛ لأنَّ مراده إما مطلق أو مقيّد، بينما خطابه يدل على طبيعة الفقير، وهكذا يبدو خطابه ليس وافياً في الدلالة، لا على الإطلاق ولا على التقييد. أي إن المتكلم لم يبيّن هنا تمام مراده الجدي؛ ولذلك فلا معين لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

جواب الإشكال:

الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة مفاده: إن ما لا يقوله لا يريده، أي القيد الذي لا يقوله لا يريده؛ لأنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، وكل ما يكون من القيود مأخوذاً في مراده الجدي، ينبغي أن يقوله في كلامه، فما لم يقله غير مراد له.

وبعبارة أخرى: أن المعاني في كلام المتكلم تنقسم الى نوعين: نوع يقع تحت اللحاظ، ونوع لا يقع تحت اللحاظ، فإذا لاحظ العدالة في الفقير، فإنها أمر وجودي يقع تحت اللحاظ؛ لأنه يلاحظ طبيعة الفقير المقيّدة بالعدالة، فالعدالة واقعة تحت اللحاظ، ولها صورة ذهنية. فما يقع تحت اللحاظ لا بد من أن يأتي

المتكلم بما يعبر عنه، وما يدل عليه في الخطاب.
أما ما لا يقع تحت اللحاظ فلا يلزم أن يأتي بما يدل عليه في الخطاب، مما
يعني أن الإطلاق الذي هو أمر عدمي؛ لأنه عدم لحاظ القيد، لا يكون المتكلم
مسؤولاً في الخطاب أن يأتي بكلمات ودوال تدل عليه؛ لأنه مما لا يقع تحت
لحاظه.

وبكلمة بديلة: أن الكلام عندما يذكره المتكلم لا يشترط أن يذكر معه ما يدل
على المعاني الإضافية التي لم يلحظها، وإنما يشترط أن يذكر ما يدل على ما وقع
تحت لحاظه من معاني.

ملخص لما سبق:

ويتلخص مما سبق: أن الإطلاق هو نفي القيد، وعدم لحاظ القيد، وعدم
لحاظ القيد أمر عدمي؛ لذلك لا يجب على المتكلم أن يأتي في عالم الإثبات
والدلالة بما يدل على المعنى الذي لم يلحظه، وهو عدم لحاظ القيد، أي لا يكون
مسؤولاً بأن يأتي بما يدل على ما لم يلحظه من معنى، وإنما هو مسؤول بأن يأتي
بما يدل على ما لحظه من معنى، فإذا قال: أكرم الفقير، تكون هذه العبارة وافية في
الدلالة على المطلق؛ لأن نفس الإطلاق أمر عدمي، والأمر العدمي لا يقع تحت
اللحاظ، وأن الذي يقع تحت اللحاظ هو الأمر الوجودي، وهو لحاظ القيد.

الظهور الحالي لقرينة الحكمة:

يثبت الإطلاق بناءً على رأي المتأخرين بقرينة حالية هي قرينة الحكمة،
وأن قرينة الحكمة تعتمد على ظهور حالي سياقي، مفاده ظهور حال المتكلم في
أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فما لم يقله من القيود لا تكون مرادة له، فلو

كان القيد مراداً للمتكلم جداً لقاله في كلامه، فعدم قوله للقيد يعني انه غير مراد له جداً.

هذا هو الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة. وبذلك يثبت الاطلاق بقرينة الحكمة. فمثلاً كلما جاء لفظ الفقير مجرداً من القيد، ثبت به أن هذه الطبيعة سارية في تمام أفرادها وصالحة للانطباق على تمام مصاديقها.

أما قاعدة احترازية القيود فانها تعني ان مايقوله يريد حقيقه جداً، وبناءً على رأي المتقدمين، إذا كان اسم الجنس موضوعاً للطبيعة زائداً الاطلاق، يكون الاطلاق من الدوال المأخوذة في الكلام، أو قل يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ، فإذا كان مدلولاً وضعياً يمكن أن يثبت اطلاق اللفظ بقاعدة احترازية القيود وفق مايلي: إن الإطلاق قاله المتكلم، وكل مايقوله يريد جداً وحقيقه، فالاطلاق مراد للمتكلم.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

الفارق العملي بين الطريقتين في إثبات الإطلاق:

يتجلى هذا الفارق فيما لو اكتنف الكلام مجموعة ملاسبات، تؤدي الى عدم اقتناص الظهور الحالي السياقي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة؛ لأن قرينة الحكمة كما قلنا تثبت الإطلاق، وقرينة الحكمة يثبتها الظهور الحالي السياقي، الذي يعني ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه. فإذا فرضنا أن هذا الظهور الحالي قد اختل لسبب من الاسباب، مثلاً المتكلم عندما قال: أكرم الفقير، لاندري انه في مقام بيان تمام مراده بكلامه أو ليس في هذا المقام، فإذا اختل هذا الظهور، تنهدم قرينة الحكمة؛ لأن هذا الظهور يشكل الكبرى لقرينة الحكمة، وإذا انهدمت قرينة الحكمة ينشلم الإطلاق؛ لأن الإطلاق يقوم على قرينة الحكمة وليس مدلولاً وضعياً للفظ.

لكن إذا قلنا بما قاله المتقدمون، من أن الإطلاق مدلول وضعي للفظ، فإذا
اختلف هذا الظهور الحالي، كما في صورة اكتناف الكلام بمجموعة ملابسات ادت
الى انهدام الظهور الحالي، فإن اللفظ يبقى دالاً على الإطلاق؛ لأن الإطلاق مدلول
وضعي للفظ، ولا يعتمد على الظهور الحالي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة.
فسواء كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه أو لم يكن، يكون اللفظ
دالاً على المعنى المطلق.

وبعبارة أخرى: إذا كان الإطلاق مدلولاً وضعياً للفظ نطبق عليه قاعدة
احترازية القيود، التي مفادها أن الإطلاق قاله المتكلم، أي له مدلول تصوري،
وكل ماله مدلول تصوري يريده جداً وحقيقة. وبذلك نثبت الإطلاق بقطع النظر
عن ظهور حال المتكلم.



أنحاء الإطلاق: مركزية كليات علوم إسلامية

الإطلاق الذي تثبته قرينة الحكمة التي تعتمد على الظهور الحالي ينقسم
الى:

١- الإطلاق الشمولي: يعني أن يكون اللفظ مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام
افراد الطبيعة.

٢- الإطلاق البدلي: أن لا يكون كذلك، وإنما يكتفى في امثال الحكم بإيجاد
أحد أفراد الطبيعة.

مثال تارة يقول: أكرم الفقير، وأخرى يقول: أكرم فقيراً، فعندما يقول: أكرم
فقيراً، فوجوب الإكرام منصب على فرد من أفراد الطبيعة على البدل، أي يكتفى
في امثال الحكم أن يتحقق وجوب الإكرام بفرد واحد، بإكرام فقير واحد.

أما لو قال: أكرم الفقير، فوجوب الإكرام منصب على الطبيعة، والطبيعة تكون

مستوعبة لتمام افرادها، أي ان الإطلاق هنا استيعابي شمولي، يعني يجب اكرام كل فقير، متى ما كان هناك فقير في الخارج يجب إكرامه.

مثال آخر: إن متعلق الأمر دائماً إطلاقه إطلاق بدلي، أما النهي فبإطلاقه إطلاق شمولي. فعندما يقول: صلّ يوجد لدينا حكم وهو مدلول لصيغة الأمر (الوجوب) ويوجد متعلق (الوجوب تعلق بالصلاة) والمتعلق هنا مطلق، فصلّ إطلاقه بدلي يكتفى في امثاله بإتيان المكلف بفرد من أفراد الصلاة، فصلاة الظهر لها حصص وأفراد طولية، ولها حصص وأفراد عرضية، والمكلف يعد ممثلاً إذا جاء بأحد أفراد الصلاة العرضية والطولية.

أما لو قال: لا تكذب، فمتعلق النهي هو الكذب، والمطلوب هو الانتهاء والامتناع والامساك عن كل افراد الكذب، وكل حصص الكذب؛ لأن طبيعة الكذب لا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها. فالإطلاق هنا إطلاق شمولي، شامل ومستوعب لتمام أفراد طبيعة الكذب.

وينقسم الإطلاق بتقسيم آخر الى:

١- الإطلاق الافرادي: وهو أن تكون للمعنى أفراد، كما يقول: أكرم العالم، والعالم له أفراد، وبواسطة قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، أي نثبت أن المطلوب ليس بعض أفراد العالم وإنما تمام افراده.

٢- الإطلاق الاحوالى: أن تكون للمعنى أحوال، فبقريئة الحكمة نثبت تمام الأحوال، فأسماء الأعلام مثلاً تكون لها أحوال، زيد مثلاً، مرة يكون جاهلاً وأخرى يكون عالماً، ومرة يكون مسافراً وأخرى حاضراً، فبقريئة الحكمة نثبت الحكم لتمام الأحوال، ونثبت بذلك أنه لم يرد الحاكم حالاً دون حال، وكأنه يقول: أكرم زيدا بتمام أحواله.

الإطلاق في المعاني الحرفية

تنقسم المعاني عند الأصوليين إلى: معاني اسمية، ومعاني حرفية. والمعاني الحرفية هي مداليل الحروف وهيئات الجمل التامة والناقصة وهيئات المشتقات، بينما المعاني الاسمية هي مداليل أسماء الأعلام وأسماء الاجناس، كما انها مداليل للمواد، مواد المشتقات.

وإن الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، هو ان المعنى الاسمي يمكن أن نتصوره بشكل مستقل في الذهن، كتصور الكتاب بشكل مستقل، بينما المعنى الحرفي معنى رابط بين معنيين، لا يمكن تصوره إلا عبر طرفيه.

إذا ورد دليل يقول: أكرم العالم، فإن قرينة الحكمة تجري في المعاني الاسمية، فكلمة عالم يثبت إطلاقها وشمولها واستيعابها لكل أفراد العالم. وأكرم فيه مادة وهي الإكرام، وصيغة هي افعل (أكرم)، وإن مدلول المادة معنى اسمي، أي أن مدلول المادة مطلق، يعني يمكن الاكرام بالاحترام، وباهداء هدية، وبغير ذلك.

أما مدلول صيغة افعل فمعناه معنى حرفي نسبي، وهو النسبة الطلبية أو النسبة الإرسالية. وهنا قد يقال: هل قرينة الحكمة التي تمسكنا بها لإثبات الإطلاق في المعنى الاسمي، تجري لإثبات الإطلاق في المعنى الحرفي أيضاً، ليكون مدلول صيغة افعل (النسبة الإرسالية) مطلقاً، غير مقيد بزمان معين، ولا بحال معين، أو لانستطيع أن نثبت الإطلاق في المعاني الحرفية من خلال قرينة الحكمة؟

الجواب: بالإمكان اثبات الإطلاق بالاستعانة بقرينة الحكمة في المعاني الحرفية، مثلما أمكن اثبات الإطلاق في المعاني الاسمية سواء بسواء. وإن قال البعض بعدم إمكان ذلك. وهذا يعتمد على بيان اعماق للمسألة، سيأتي في الحلقة القادمة.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

ينقسم الإطلاق والتقييد الى:

١- إطلاق وتقييد ثبوتي.

٢- إطلاق وتقييد اثباتي.

والمقصود بالأول هو الإطلاق والتقييد في عالم اللحاظ وفي عالم الذهن، أو قل في العالم النفساني.

أما المقصود بالثاني فهو الإطلاق والتقييد في عالم الدلالة، في عالم البيان، وفي عالم اللفظ، وكل ما يدل على المعنى.

التقييد الثبوتي تلاحظ الفقير في ذهنك زائداً خصوصية اضافية، بينما في الإطلاق الثبوتي لا تلاحظ خصوصية زائدة، يعني عدم لحاظ القيد.

أما التقييد والإطلاق الاثباتي فهو في مقام الدلالة، بمعنى أنه في الإطلاق تقول: أكرم الفقير، فتأتي بالدليل مجرداً، الفقير غير مقيد، بينما في التقييد تأتي في مقام الاثبات بما يدل على القيد فتقول: أكرم الفقير العادل.

الإطلاق الاثباتي يدل على الإطلاق الثبوتي، وهكذا التقييد الاثباتي يدل على

التقييد الثبوتي:

إنّ الإطلاق الاثباتي يدل على الإطلاق الثبوتي، كما ان التقييد الاثباتي يدل على التقييد الثبوتي، فعندما يقول: أكرم الفقير، فإن كلمة الفقير المطلقة في عالم البيان والدلالة والاثبات، تدل على الصورة الذهنية للفقير، التي لاحظها هذا الحاكم مطلقة أيضاً.

وإذا قال: أكرم الفقير العادل، فان التقييد الاثباتي، أي ذكر قيد (عادل) في الكلام، يدل على أنّ الصورة الذهنية للفقير مقيدة بالعدالة، فمثلما الاثبات مقيد هكذا الثبوت مقيد أيضاً.

التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين:

هناك ثلاثة آراء في هذه المسألة: فرأي يقول: إنَّ التقابل بين صورة الفقير وصورة الفقير العادل في الذهن هو تقابل الضدين؛ لأنَّ المقيد هو لحاظ خصوصية زائدة على الطبيعة، كما أن المطلق هو أيضاً لحاظ خصوصية زائدة؛ لأنَّ الضدين أمران وجوديان، كالسواد والبياض. فالتقييد أمر وجودي؛ لأنه لحاظ القيد، كما أن الإطلاق أيضاً أمر وجودي؛ لأنه لحاظ عدم القيد أو لحاظ نفيه، فعلى هذا القول يكون التقابل بينهما تقابل الضدين.

أما إذا قلنا: إنَّ الإطلاق ليس لحاظاً وإنما هو عدم لحاظ، فيكون التقابل بينهما اما تقابل النقيضين أو تقابل العدم والملكة؛ لأنَّ النقيضين أمران أحدهما وجودي والآخر عديمي، لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهية العقل، فوجود الكتاب وعدمه لا يجتمعان ولا يرتفعان، بينما تقابل العدم والملكة يعني تقابل أمرين أحدهما وجودي والآخر عدم لذلك الوجود، في الموضع الذي تصح فيه الملكة، كالعمى والبصر.

فإذا قلنا: إنَّ الإطلاق هو عدم اللحاظ، فيعني ذلك أنَّ التقابل بينهما إما تقابل النقيضين أو تقابل العدم والملكة. فإذا كان الإطلاق عدم لحاظ القيد سواء في الموضع الذي يتصف بذلك أو لا يتصف، يكون التقابل بينهما تقابل النقيضين، وإذا كان الإطلاق هو عدم لحاظ القيد بالنسبة الى طبيعة تتصف بذلك، كطبيعة الفقير مثلاً التي تتصف بالقيد، يكون التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة.

ومن الواضح انه ليس من الصحيح أن نقول: ان التقابل بينهما هو تقابل الضدين؛ لأنَّ الضدين أمران وجوديان، والتقابل بين الإطلاق والتقييد هو بين أمر وجودي وآخر عديمي.

لذلك قد يقال: ان التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة. وقد يقال ان التقابل بينهما في مقام الثبوت هو تقابل النقيضين؛ لأن الإطلاق هو عدم لحاظ القيد، والتقييد هو لحاظ القيد، وعدم اللحاظ هذا ليس في الموضع الذي يتصف بذلك، وانما عدم لحاظ، سواء في الموضع الذي يتصف بذلك أم لا، ولذلك لا يكون التقابل تقابل عدم وملكة، وإنما يكون من تقابل النقيضين.

التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين:

أما في مقام الاثبات فمما لا شك فيه ان التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة. فالتقابل بين الدليل المطلق والدليل المقيّد هو بمثابة التقابل بين العلم والجهل. والبصر والعمى؛ لأن الدليل المطلق عندما يقول: أكرم الفقير، فانه يعني ان القيد غير مذكور في حالة يمكن للمكلم أن يذكر فيها القيد، أي في موضع قابل للتقييد، في هذا اللفظ (الفقير) القابل للعدالة، أما في الدليل المقيّد فيقول: أكرم الفقير العادل، أي يذكر القيد. إذاً التقابل بينهما في مقام الاثبات هو تقابل العدم والملكة.

الحالات المختلفة لاسم الجنس

مما سبق تبين لنا أن اسم الجنس لا يدل على الإطلاق بالوضع، خلافاً لما قاله المتقدمون، بمعنى أن الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً لاسم الجنس، وإنما اسم الجنس يدل على الإطلاق من خارج اللفظ، أي بقرينة الحكمة، وهي قرينة حالة تبني على ظهور حالي سياقي، مفاده أن المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه.

حالات اسم الجنس:

- ١- أن يكون معرّفاً باللام، مثل (الفقير) في: أكرم الفقير أو (البيع) عندما يقول تعالى: ﴿أَحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّيْءَ﴾.
 - ٢- أن يكون منكرّاً، يعني منوناً بتنوين التنكير، كما لو قال: أكرم فقيراً، أو: كل تفاحة.
 - ٣- أن يكون خالياً من التعريف والتنكير، من قبيل أن يكون اسم الجنس منوناً بتنوين التمكين أو مضافاً.
- في الحالة الأولى يكون اسم الجنس مطعماً، يعني هناك دال إضافي مع اسم الجنس في اللفظ. وهكذا في الحالة الثانية يكون اسم الجنس مطعماً أيضاً، أي يصحبه دال إضافي غير اسم الجنس نفسه. بينما في الحالة الثالثة يكون اسم الجنس خالياً من هذا التطعيم، فلا يصاحبه دال إضافي.
- وبعبارة أخرى: أنه في الحالة الأولى التي يكون فيها اسم الجنس معرّفاً، يكون مطعماً بتحديد لمعناه. وهكذا في الحالة الثانية التي يكون منكرّاً، يكون مطعماً بحيشية أخرى، وهي حيشية الوحدة، بينما في الحالة الثالثة لا يكون اسم الجنس مطعماً بشيء.

تنوين التنكير:

تنوين التنكير عند النحاة يقصد به التنوين الذي يلحق الاسماء المبنية للتمييز بين معرفتها ونكرتها، الاسماء المنتهية بويه، المبنية على الكسر، تقول: مررت بسيبويه وسيبويه آخر، فلما نونت سيبويه الثانية خرجت من كونها مبنية، أي خرجت من التعريف الى التنكير؛ لأن سيبويه الثاني يفترض انه غير معروف. فتنوين التنكير عند النحاة يلحق الاسماء المبنية فرقاً بين معرفتها ونكرتها. بينما ما يعنيه المصنف في المقام معنى آخر للتنكير، فتنوين التنكير يقصد به هو ما يطعم المعنى بحيثية الوحدة، أي هو التنوين الذي يدل على معنى الوحدة، فمثلاً لو قيل: أكرم رجلاً، فالرجل هنا باعتباره مطلقاً دالاً على طبيعة الرجل، ولكن وجد هنا دال آخر في اللفظ، وهو التنوين، فالتنوين يطعم اللفظ بمعنى وبدلالة أخرى، إذ يجعله دالاً على معنى إضافي، وهو حيشية الوحدة، فأكرم رجلاً، يكون دالاً على الرجل، زائداً كونه واحداً غير معين.

وبتعبير آخر: أن الإطلاق هنا إطلاق بدلي وليس إطلاقاً شمولياً؛ لأن طبيعة الفقير حينما تتقيد بقيد الوحدة المستفاد من تنوين التنكير لا يمكن أن تنطبق إلا على فرد واحد، ولكن هذا الفرد غير معين.

تنوين التمكنين:

المقصود به في علم النحو هو التنوين الذي يلحق الاسماء المعربة، مثل كلمة رجل أو فقير التي تنون في حالة الرفع والنصب والجر، فيقال: جاء رجلٌ، ورأيت رجلاً، ومررتُ برجلٍ، أي هو التنوين الذي يلحق الاسماء المتمكنة من الاسمية، وهي التي تنون في الحالات الثلاث، تمييزاً لهذه الاسماء عن أسماء أخرى، غير متمكنة من الاسمية، وهي التي تكون فيها حركة الاعراب في حالتي الجر

والنصب واحدة، من قبيل جمع المؤنث السالم.
بينما المقصود به هنا هو التنوين غير الدال على الوحدة وهو كل تنوين لم يفد
معنى الوحدة في مدخوله.

مصطلح تنوين التمكين والتنكير عند الشهيد الصدر:

ومن المفيد التذكير هنا ان الشهيد الصدر لا يعني بمصطلح تنوين التمكين
المعنى المصطلح عند النحاة، وانما يقصد به معنى آخر، مثلما أراد بتنوين التنكير
معنى آخر غير ما عناه النحاة، فتنوين التمكين يغدو لديه التنوين الذي لا يدل على
معنى الوحدة، أو قل هو ما يعبر عن حالة خلو اسم الجنس من التطعيم بحيشية
إضافية في مدلوله.

الفوارق بين الحالات الثلاث لاسم الجنس:

وعلى هذا الأساس يكون المقصود بالحالة الأولى وهي اسم الجنس
المعرف باللام: ان اسم الجنس يكون مطعماً بالتعريف، أما في الحالة الثانية
فيكون اسم الجنس مطعماً بقيد الوحدة، عندما يكون نكرة: لأن النكرة موضوعة
للطبيعة المقيّدة بقيد الوحدة، ويكون الدال على قيد الوحدة وحديثها هو التنوين،
ولذلك يكون الإطلاق إطلاقاً بدلياً وليس شمولياً.

أما في الحالة الثالثة، وهي حالة اسم الجنس الذي يكون منوناً بتنوين
التمكين كما في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا
أَذًى﴾ فإن القول هنا منون بتنوين التمكين، وفي هذه الحالة يكون اسم الجنس
خالياً من التطعيم بالتعريف والتطعيم بالتنكير، أي خالياً من حيشة الوحدة ومن
التعريف باللام.

اللام تعين مدلول مدخولها:

وبهذا يتضح ان الحيشية التي يطعم بها اسم الجنس في الحالة الأولى هي حيشية التعيين، فعندما يكون اسم الجنس معرفة، يعني انه يطعم بحيشية التعيين، ونعني بها ان اللام عندما تدخل على اسم الجنس، فانها عادة تعين مدلول مدخولها، أي تعين مدلول ماتدخل عليه، وعندما تدخل اللام على الكتاب، مثلاً يقال: أثني بالكتاب، اللام هنا تعين هذا الكتاب وتطبقه على صورة مألوفة لنا، وهو الكتاب المعهود.

إذاً اللام تعين مدلول المدخول فتخرجه من الابهام الى التعريف، ولذلك عُدَّ المعرف باللام من المعارف الستة؛ لأن وظيفة اللام تعيين معنى ماتدخل عليه وتطبقه على صورة معروفة ومألوفة ومألوسة في ذهن الانسان.

أنواع العهد:

وإنما يألف الانسان الصورة، إما بحضورها فعلاً، كما في العهد الحضورى، حيث يقول: أثني بالكتاب، والمقصود بالكتاب الموجود هنا على الرف، أو يقول: أكرم الفقير، ويعني به زيدا من الفقراء الذي جاء لطلب المساعدة مثلاً. فهنا اللام عيّنت معنى مادخلت عليه، وطبقته على هذه الصورة المألوفة للفقير، من خلال العهد الحضورى.

أو تطبقه على صورة مألوفة، عبر ذكرها في الكلام سابقاً، كما تقول مثلاً: رأيت فقيراً محتاجاً، ثم بعد ذلك تقول: يجب إكرام هذا الفقير، وتعني به الفقير المذكور في الكلام. وهذا العهد عهد ذكري، بينما العهد السابق عهد حضورى.

وهناك حالة أخرى: أن اللام تعين مدلول ماتدخل عليه، من خلال تطبيقه على صورة ذهنية خاصة، عبر استئناس ذهني خاص، كما في العهد الذهني، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرّسول﴾ فمما لا شك فيه أن هذا ينصرف الى النبي محمد

صلى الله عليه وآله وسلم؛ لأن الصورة الخاصة للرسول موجودة في الذهن، والعهد هنا عهد ذهني، فاللام عينت مدلول الرسول بهذه الصورة الذهنية الخاصة المألوفة لدينا.

أو ان اللام تعين مدلول مدخولها بالاستثناس ذهني خاص، وإنما باستثناس ذهني عام، كما في لام الجنس، في الذهب، الفضة،... الخ.

تجدر الإشارة الى اننا عندما تحدثنا عن العهد الحضوري والعهد الذكري والعهد الذهني، فقد كنا نتحدث عن لام العهد؛ لأن اللام مرة تكون لام عهد، وأخرى تكون لام جنس.

الاستثناس الذهني بمفهوم الجنس:

إذا كانت اللام داخلية على اسم الجنس فأيضاً تعين مدلول مدخولها، لكن هنا تعينه بالاستثناس الذهني العام بمدلول اسم الجنس، حيث نجد فرقاً بين كلمة ذهب والذهب، وكما قرأنا في النحو فإن الفرق بينهما ان (الذهب) معرفة، بينما (ذهب) نكرة.

ويعود الفرق من الناحية التحليلية الى ان كلمة (ذهب) تدل على ماهية الذهب، ومفهوم الذهب، وطبيعي الذهب، أي المعنى المبهم. بينما كلمة (الذهب) تدل على معنى الذهب غير المبهم؛ لأن اللام تعين مدلول ماتدخل عليه، أي تخرجه من حالة الإبهام، من حالة كونه نكرة الى حالة كونه معرفة، من حالة عدم الوضوح الى حالة الوضوح.

وبعبارة أخرى أن هناك جملة استثناسات وانطباعات ذهنية لكل جنس من الاجناس، وهي تمثل حالة من الالفة الذهنية بهذا المدلول، فمثلاً الذهب، تارةً نلاحظه بما هو مفهوم من دون ما يرتبط به، من دون هذه الانطباعات، وأخرى نلاحظه مع الانطباعات، فنجد الذهب يلمع، والذهب عنصر ثمين.

وان كلمة (ذهب) المجردة من اللام تدل على معنى الذهب المجرد من كل اللوازم، من كل الانطباعات، ومن كل هذه الاستثناسات، بينما كلمة (الذهب) المعرفة باللام، تدل على المعنى الذي خرج من حالة الإبهام الى الوضوح، من حالة كونه نكرة الى حالة كونه معرفة، يعني تدل على معنى الذهب زائداً كونه عنصراً نادراً، زائداً كونه يلمع، زائداً كونه عنصراً ثميناً، زائداً كونه عنصراً هاماً ... الخ. أي أن كلمة (الذهب) تدل على معناه، على طبيعة الذهب، زائداً هذه الاستثناسات الذهنية.

وعلى هذا الأساس فإن اللام الداخلة على اسم الجنس تعينه، فتخرجه من حالة الإبهام الى حالة الوضوح، من خلال هذا الاستثناس الذهني العام عبر الانطباعات العامة الموجودة لكل مفهوم من المفاهيم المدلول عليها باسم الجنس.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

ملخص لما سبق:

وهكذا فإن اسم الجنس في حالة كونه معرفة، وكذلك في حالة كونه مجرداً من التعريف والتذكير في الصورة الأولى وفي الصورة الثالثة يكون صالحاً للاطلاق الشمولي، فعندما يقول في الحالة الأولى: أكرم الفقير، فانه يدل على أن وجوب الإكرام ثابت لكل أفراد الفقير، فمتى ما وجد فقير في الخارج وجب إكرامه.

وهكذا في الحالة الثالثة عندما يقول تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ﴾ فإنه يعني مطلق القول المعروف، كل فرد من أفراد. أما في الحالة الثانية فإن اسم الجنس يكون مطعماً بحيشية أخرى وهذه الحيشية هي حيشية الوحدة، والبدال عليها هو تنوين التذكير، ولذلك لا يصلح اسم الجنس في هذه الحالة للاطلاق الشمولي، وانما يصلح للاطلاق البدلي.

الانصراف

أحياناً نستعمل لفظاً معيناً ولكنه ينصرف إلى حصة من حصصه دون الحصص الأخرى، مثلاً عندما نستعمل اسم الجنس (عالم) في الحوزات العلمية، فإنه ينصرف إلى حصة من حصص العالم، وهي عالم الدين خاصة دون غيره من العلماء، مع العلم أن لفظة (عالم) اسم جنس ينطبق على معنى كلي يشترك فيه عالم الكيمياء وعالم الفيزياء ... الخ.

وهذا الانصراف يعبر عن انس ذهني بين اللفظ وبين حصة من حصص المعنى الدال عليه هذا اللفظ. وينشأ الانصراف مما يلي:

١- الانصراف لغلبة وجود الحصة:

أن يكون الانصراف ناشئاً من غلبة وجود هذه الحصة في الخارج، فعندما نستعمل لفظة (عالم) تنصرف إلى عالم الدين خاصة، وهذا ناشئ من غلبة وجود هذه الحصة في الحوزات العلمية التي نحن فيها، فغلبة وجود حصة معينة من حصص المعنى توجب الانصراف.

٢- الانصراف لكثرة الاستعمال في الحصة:

أن يكون سبب الانصراف ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ في هذه الحصة، على طريقة تعدد الدال والمدلول، فإنه عندما يستعمل اللفظ في حصة من حصصه، تارةً يستعمل في هذه الحصة من دون قرينة، كما لو استعملنا لفظة (الماء) لماء الفرات، فيكون هذا الاستعمال مجازياً؛ لأن كلمة (الماء) لم توضع للحصة وإنما وضعت للطبيعي، لحقيقة الماء المشتركة بين الفرات وغيره. وتارةً أخرى يكون الاستعمال بأسلوب آخر، كما يقال: شربت ماء الفرات، فحينئذ

لا يكون الاستعمال هنا استعمالاً مجازياً؛ لأن كلمة ماء تكون دالة على حقيقة الماء المشتركة بين ماء الفرات وغيره، أما الحصة الخاصة وهي الفرات فمدلول عليها بكلمة الفرات، فهذه الكلمة تكون مستعملة في الحصة الخاصة، ويكون استعمال كلمة الماء هنا استعمالاً حقيقياً.

وهذا ما يعبر عنه بتعدد الدال والمدلول في الاستعمال، كما تقدم، أي إن هناك أكثر من دال، فكلمة (ماء) دال، وكلمة (فرات) دال، وهناك أكثر من مدلول، فكلمة ماء تدل على المعنى المشترك، وكلمة فرات تحدد وتعين الحصة الخاصة من الماء.

أحياناً يكون الانصراف ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ في حصة خاصة من حصصه، على طريقة تعدد الدال والمدلول، وهذا الاستعمال بسبب كثرة يؤدي إلى انصراف اللفظ إلى الحصة الخاصة من دون ذكر قرينة، فعندما نستعمل كلمة (عالم دين) في عالم الدين، ونكرر هذا الاستعمال على طريقة تعدد الدال والمدلول، فإنه تنشأ ألفة وعُلاقة أوثق بين كلمة العالم وبين هذه الحصة وهي عالم الدين، أي أنها أوثق من علاقة هذه الكلمة ببقية حصص العالم، وهو عالم الفيزياء، أو الكيمياء، وغير ذلك. فحينما نستعمل هذه الكلمة تنصرف إلى خصوص هذه الحصة، ويكون هذا الانصراف ناشئاً من كثرة الاستعمال؛ لأنها موجبة لتقوية العلاقة بين الكلمة وبين المعنى الخاص، فلو استعملنا كلمة العالم من دون القيد تنصرف كلمة العالم إلى خصوص الحصة الخاصة من المعنى وهو عالم الدين.

الانصراف الذي يوجب ثلم الإطلاق:

ما هو الانصراف الذي يوجب ثلم الإطلاق، أو يوجب عدم دلالة اسم الجنس على المعنى المطلق؟ هل هو النوع الأول من الانصراف، الذي يكون

ناشئاً من غلبة وجود الحصة في الخارج، أو النوع الثاني الذي يكون ناشئاً من كثرة استعمال اللفظ وإرادة الحصة على طريقة تعدد الدال والمدلول؟
 مما لا إشكال فيه أن الصورة الأولى لا تؤثر شيئاً على مدلول اللفظ، فعندما ينصرف اللفظ إلى الحصة الخاصة بسبب كثرة وغلبة هذه الحصة في الخارج، فإن ذلك لا يقدر في إطلاق اللفظ ولا يؤدي إلى انشلال الإطلاق؛ لأن ذلك لا يغير من علاقة اللفظ بمعناه، ولا يجعل علاقة كلمة عالم أوثق بعالم الدين من علاقة كلمة عالم بالحصص الأخرى للعالم، وإنما حصل الانس الذهني والألفة الذهنية بهذه الحصة بسبب غلبة وجود هذه الحصة وكثرتها في الخارج، وإن ذلك لا يؤثر على العلاقة بين اللفظ والمعنى.

إذاً هذا النوع من الانصراف لا يؤثر على إطلاق اللفظ بتاتاً، أما النوع الثاني من الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال ففيه عدة صور، وهي:

الصورة الأولى:

عندما يكثر استعمال اللفظ في حصة من حصصه، قد يوجب ذلك نقل اللفظ من معناه الأول العام الذي يدل على الحصص بمجموعها إلى معنى جديد، وهو خصوص معنى الحصة، من قبيل استعمال لفظة الحج في الحج الذي جعله الشارع المقدس إلى بيت الله الحرام، فلفظة الحج وضعها الواضع اللغوي إلى مطلق القصد، ولكن كثرة استعمال اللفظ في هذه الحصة (القصد المخصوص لبيت الله الحرام) أوجبت نقل هذه اللفظة من ذلك المعنى العام إلى حصة من حصص هذا المعنى، وهكذا كلمة الصلاة فإنها موضوعة لمطلق الدعاء، ولما كانت الصلاة الشرعية هي أيضاً حصة من حصص الدعاء، لذلك استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى، كما أن كثرة استعمال اللفظ بهذه الحصة أوجب نقل اللفظ

من المعنى السابق الى المعنى الجديد، وهو خصوص الصلاة الشرعية.
فكثرة الاستعمال أوجبت نقل اللفظ من معناه العام الى حصة من حصصه،
ومما لا إشكال فيه انه في مثل هذه الحالة لا يدل اللفظ على معناه المطلق عندما
يستعمل، وإنما يدل على خصوص الحصة.

الصورة الثانية:

وهي فيما لو أدت كثرة الاستعمال الى نشوء علاقة لغوية بين اللفظ وبين
الحصة، وأصبحت هذه الحصة تعبر عن معنى جديد يدل عليه اللفظ، وهذا
ما عبرنا عنه فيما سبق بأنه مصداق من مصاديق الوضع التعيني، فتارة يكون
الوضع تعينياً، وأخرى يكون تعينياً، ففي الوضع التعيني يضع واضع معين اللفظ
لمعناه، أما في الوضع التعيني فتتشأ العلاقة بين اللفظ والمعنى ويتحقق الوضع من
خلال كثرة الاستعمال، فلو استعمل اللفظ بكثرة في الحصة فيمكن أن تنشأ علاقة
وضعية بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون اللفظ دالاً على هذا المعنى، أي يكون
موضوعاً لهذا المعنى بالوضع التعيني الناشئ من كثرة الاستعمال، ويكون هذا
نظير المشترك، فحينئذ يكون دالاً على المعنى السابق وعلى المعنى الجديد في
الحصة الخاصة، وكلاهما معنى حقيقي له، ولذلك عندما يستعمل هذا اللفظ لا بد
لتعيين المعنى المطلوب من هذه المعاني المتعددة من قرينة؛ لانه لفظ مشترك،
وهذا يؤدي الى اختلاف اطلاق اللفظ.

الصورة الثالثة:

إن كثرة استعمال اللفظ في الحصة الخاصة لا توجب نقل اللفظ من معناه العام
السابق الى الحصة، كما أنها لا توجب وضعاً تعينياً جديداً بالنسبة الى هذه

الحصة، ولكنها تؤدي الى نشوء علاقة بين اللفظ وبين هذه الحصة، وهذه العلاقة تكون بمستوى توجب نشوء درجة من الاقتران، مثلاً بين لفظ العالم وبين حصة عالم الدين، أي توجب علة بين هذا اللفظ وهذا المعنى ليس بمستوى الوضع بل بدرجة أقل منه، لكن هذه العلة وهذا الاقتران يكون بدرجة بحيث يصلح كقرينة على إرادة الحصة الخاصة عند استعمال اللفظ، فلو جاءنا أحد الطلبة وقال: رأيت عالماً، فإن هذه اللفظة بسبب كثرة استعمالها في عالم الدين أوجب ذلك أن تنشأ علاقة بين لفظة العالم وبين هذه الحصة، فتدل على عالم الدين. وهذه العلاقة بدرجة بحيث تصلح أن تكون قرينة على إرادة الحصة وهي عالم الدين خاصة. وفي مثل هذه الصورة يؤدي ذلك الى انشلال اطلاق اللفظ. فلو قال أحد الطلبة في الحوزة: رأيت عالماً، وبما أن لفظة عالم من خلال كثرة استعمالها للحصة الخاصة، على طريقة تعدد الدال والمدلول، أوجبت أن تكون بينها وبين هذه الحصة (عالم الدين) علة خاصة، بحيث أدى ذلك الى أن تشكل قرينة على إرادة هذه الحصة عند استعمال لفظة العالم، فعندئذ لانستطيع أن نثبت الإطلاق في كلمة عالم؛ لأن إثبات الإطلاق يتوقف كما قلنا على أن لا يكون فيما قاله المتكلم إشارة ودليل على القيد، وهنا يوجد في كلام المتكلم ما يدل على القيد، إذ توجد قرينة تصلح للدلالة على القيد، وهي نفس هذه العلة والاقتران الذي نشأ بين لفظة عالم وبين هذه الحصة وهي عالم الدين خاصة، وإن لم يكن هذا الاقتران بدرجة الوضع.

وبعبارة أخرى: أن نفس هذه العلاقة والالفة الخاصة بين لفظة عالم وبين الحصة الخاصة تصلح أن تكون قرينة خاصة للدلالة على القيد، وإذا كانت صالحة للدلالة على القيد لا يتم الاطلاق؛ لأنه يتوقف على أن لا يكون هناك

ما يوجب الدلالة على القيد في كلام المتكلم، وهذه العلاقة تشكل قرينة للدلالة على القيد، فإذا كانت قرينة للدلالة على القيد حينئذ لا يتم الإطلاق.

إذاً الانصراف في الصورة الثانية يؤثر في إطلاق اللفظ، بينما في الصورة الأولى لا يؤثر في إطلاق اللفظ؛ لأننا قلنا: إنه في الصورة الأولى ينشأ الانصراف من غلبة وجود الحصة في الخارج، وهذا لا يؤثر على العلاقة بين اللفظ وبين الحصة الخاصة من المعنى.

أما لو كان الانصراف ناشئاً من غلبة استعمال اللفظ وإرادة الحصة الخاصة، فإن ذلك يؤثر على علاقة اللفظ بالمعنى؛ لأنه يعني أن علاقة اللفظ بالحصة الخاصة تكون أقوى وأشد من علاقته بسائر الحصص، وهذه العلاقة بنفسها تشكل قرينة على إرادة الحصة الخاصة وعدم تمامية الإطلاق في مثل هذا المورد.

الاطلاق المقامي

ينقسم الاطلاق الى قسمين:

١- اطلاق لفظي أو اطلاق حكمي:

والمقصود به هو ما بيّناه فيما سبق، ونعبر بالاطلاق اللفظي نسبة الى اللفظ، ونعبر بالاطلاق الحكمي؛ لأنه هو الذي يثبت بالظهور الحالي السياقي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، وبذلك نعبر عنه بالحكمي نسبة لقرينة الحكمة.

٢- الاطلاق المقامي:

الاطلاق المقامي لا يستفاد من اللفظ وانما يستفاد من مقام المتكلم، ومن حالته. إذ لا نريد في هذا الإطلاق نفي شيء لو كان موجوداً لكان قيداً في المعنى، وانما نريد في الاطلاق المقامي ان تنفي شيئاً لو كان موجوداً لكان هذا الشيء معنىً مستقلاً مضافاً الى المعاني الأخرى.

وهو من قبيل مالهو سئل أحد الأشخاص مثلاً فقيل له: ماهي أموالك؟

فقال هذا الشخص: أنا أملك الحانوت الفلاني، والعقار الفلاني، والسيارة... الخ. فاذا قال ذلك وسكت، نقول: إن ممتلكاته لا تزيد على هذه الأشياء، وليس لديه عمارة مثلاً، أو أراضي زراعية أخرى؛ لأنه في مقام بيان وتعداد ممتلكاته، فلو كان لديه أراضي زراعية لذكرها.

ولكن قد يقال: هل هذه الأراضي الزراعية مأخوذة قيداً في الحانوت أو العقار أو السيارة التي يملكها؟

الجواب: لا، وانما هي تعبر عن صورة ذهنية مستقلة لاعلاقة لها بالحانوت والعقار.

في الأدلة الشرعية نجد نماذج لذلك أيضاً، كأن يأتي شخص الى الامام عليه السلام ويسأله: ماهي أجزاء الصلاة؟ فيجيبه الامام بقوله: النية، تكبيرة الاحرام،

قراءة الفاتحة، قراءة السورة، الركوع، السجود، التشهد، السلام، ولا يذكر القنوت مثلاً، هنا نستدل على عدم ذكر القنوت أن القنوت ليس جزءاً في الصلاة؛ لأن الامام عليه السلام في مقام بيان أجزاء الصلاة، ولما لم يذكر القنوت إذاً فهو ليس جزءاً في الصلاة. وهكذا نستطيع من خلال الاطلاق المقامي ان ننفي شيئاً لو كان موجوداً لكان صورة ذهنية مستقلة، يعبر عنها بدال يدل عليها.

الفرق بين الاطلاق اللفظي والمقامي:

إن الاطلاق اللفظي يعتمد على قرينة حالية سياقية عامة، وهي ان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، بينما الاطلاق المقامي لا يعتمد على قرينة عامة، وانما يعتمد على قرينة خاصة، فلا توجد لدينا قرينة عامة تقول: ان كل من يذكر أجزاء مركب معين لابد من أن يذكر تمام الاجزاء. فمثلاً يمكن، أن يكون الشخص الذي عدّد ممتلكاته في مقامين، فمرة في مقام يطلب منه أن يحصي تمام ممتلكاته، كما لو كان في مقام محاكمة، فنستطيع أن ننفي أي جزء آخر غير الممتلكات التي يذكرها، بهذه القرينة الخاصة، ومرة أخرى لا يكون في هذا المقام، كما لو لم يكن في المحكمة، وانما يكون في المسجد، فذكر بعض ممتلكاته عندما سئل عنها، فلانستطيع أن ننفي امتلاكه للعقار؛ لأنه ليس في مقام تعداد وبيان سائر ممتلكاته.

إذاً في الإطلاق المقامي لانعتمد على قرينة حالية عامة، وإنما نعتمد على قرينة خاصة، وهي تختلف من حالة الى أخرى، ومن موضع الى آخر، فلا يوجد في الإطلاق المقامي ظهور حالي عام مشابه للظهور الحالي الموجود في الاطلاق اللفظي، ولذا لانستطيع أن نقول: إن هناك ظهوراً حالياً عاماً يعني أن كل من يعدّد جزءاً من ممتلكاته لابد من أن يذكرها بتمامها؛ لأن المتكلم دائماً في مقام الاستيعاب. فان مثل هذا الظهور غير موجود لحال كل متكلم، وإنما يتحدّد ذلك تبعاً لما يقتضيه المقام الذي هو فيه.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

ذكرنا فيما سبق، في موضوع دلالة الأمر على الوجوب، أن الأمر مادة يدل على الطلب بنحو المعنى الاسمي، وصيغة يدل على الطلب بنحو المعنى الحرفي، وهذا الطلب ينتزع منه النسبة الطلبية، والطلب المدلول عليه سواء كان بنحو المعنى الحرفي أو المعنى الاسمي، هو طلب بدرجة الوجوب؛ لأنه طلب إلزامي، والدال على ذلك هو التبادر، والتبادر علامة الحقيقة والوضع.

ولكن تذكر في هذا المقام محاولة وتوجيه لدلالة الأمر على الوجوب غير ما ذكر فيما سبق. يعني هناك تفسير آخر لمنشأ دلالة الأمر على الوجوب غير التبادر والوضع وهو بالاطلاق وقرينة الحكمة، كما أن هناك تفسيراً غير هذين التفسيرين يقول بدلالة الأمر على الوجوب بالدلالة العقلية.

اثبات دلالة الأمر على الوجوب بقرينة الحكمة:

إن الطلب ينقسم الى قسمين: طلب وجوبي وطلب استحبابي، والفرق بينهما: أن الطلب الوجوبي هو طلب بحت، محض، أي هو طلب شديد، طلب إلزامي، والشدة في الشيء غير خارجة عن هوية الشيء وحقيقته، فالنور الشديد يعني أن شدة النورية غير خارجة عن حقيقة النور، وهكذا في الطلب الشديد، الشدة غير خارجة عن حقيقة الطلب، وإنما هو طلب بحت، وطلب خالص، بينما الطلب الاستحبابي طلب ضعيف، وليس بدرجة الإلزام، فهو طلب مع ترخيص في الترك، والترخيص عبارة عن تقييد لهوية الطلب. إذاً الطلب الاستحبابي هو طلب زائد القيد، وهو الترخيص في الترك؛ لأنه لا يوجد إلزام في الاستحباب، بينما الطلب الوجوبي هو طلب شديد مطلق، بدون قيد.

فإذا استعمل الأمر مادة وصيغة، كما لو قال: صل، أو قال: أمرك بالصلاة، ولم يقيده، فإن ذلك يدل على الطلب المطلق، غير المقيد، والطلب المطلق هو الطلب

الوجوبي؛ لأنه طلب بحت، حقيقته انه طلب مطلق غير مقيد، بينما الطلب الاستحبابي طلب مقيد بالترخيص بالترك، فيكون محدوداً.

اثبات النفسية والتعينية والعينية بقرينة الحكمة:

كما يمكن أن نعتد على قرينة الحكمة والاطلاق لاثبات أن الطلب هو نفسي لا غيري وتعيني لا تخيري وعيني لا كفائي. فان طلب الشيء تارة يكون نفسياً، كطلب الصلاة، فالصلاة واجب نفسي أي واجبة لنفسها لا لغيرها، وتارة أخرى يكون طلب الشيء غريباً، كطلب الوضوء، فانه واجب لغيره، انما يجب الوضوء إذا وجبت الصلاة. ولكن الصلاة تجب لنفسها ولذاتها لا لأجل شيء آخر. فإذا جاء دليل وقال: صل، فإن إطلاق الدليل يدل على ان الواجب نفسي وليس غريباً.

كما ان الواجب ينقسم الى: واجب تخيري وواجب تعيني، والتخيري كال كفارة المخيرة، بين اطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين أو عتق رقبة، والواجب التعيني كوجوب الصلاة، فانها ليس لها بدل، أي أنه طلب الشيء بدون بديل بعينه، هذا واجب تعيني، وطلب الشيء مع بديل مخير بينه وبين غيره، هذا الواجب تخيري. فالتخيرية تقتضي تقييد الشيء، يجب عليك العتق إذا لم تأت بالإطعام، فإذا جاء أمر يقول: صل، نستكشف من اطلاق الدليل التعينية، لا التخيرية؛ لأن التخيرية فيها تقييد.

كما ان الواجب ينقسم الى: عيني وكفائي، فالكفائية تقتضي تقييد الواجب، بما إذا لم يأت المكلف الآخر بهذا الفعل فهو واجب عليك، إذا لم يرد السلام الآخرون يتعين الوجوب على هذا المكلف، وبذلك فإن الكفائية تعني أن الواجب مقيد بينما لا تعني العينية أن الواجب مقيد، فإطلاق الأمر يدل على العينية.

العموم

تعريف العموم

هو الاستيعاب الذي يكون مدلولاً للفظ؛ لأن الاستيعاب تارة يكون مدلولاً للفظ، وأخرى لا يكون مدلولاً له، فمثلاً عندما يقول: (أكرم كل عالم) هنا وجوب الاكرام ثابت لكل عالم، أي ان الحكم يستوعب تمام أفراد الموضوع، فلو فرضنا ان هناك مئة عالم فان هذا الحكم ينحل في التطبيق على عدد هؤلاء الأفراد. وبعبارة أخرى يوجد مئة وجوب اكرام.

إذا العموم يعني الاستيعاب، ولكن هذا الاستيعاب مدلول عليه باللفظ؛ لأن (كل) موضوعة في اللغة لاستيعاب مدلول مادخلت عليه، يعني لاستيعاب مدلول كلمة عالم، في (كل عالم).

الفرق بين العموم والاطلاق:

الاطلاق ايضاً استيعاب، ولكن الفرق بين العموم والاطلاق ان استيعاب الحكم لأفراده لا يكون مدلولاً للفظ في الإطلاق، وانما غاية ما يدل عليه الكلام انه يدل على نفي القيد، فعندما يقول: أكرم العالم، هنا وجوب الاكرام منصب على موضوع، وهو العالم، وهو غير مقيد بقيد؛ لأن العالم الذي انصب عليه وجوب الاكرام مطلق غير مقيد، الحكم منصب على طبيعي العالم، وهذا الطبيعي من لوازم عدم التقييد، ومن لوازم ذلك أيضاً ان الحكم ينحل في مرحلة التطبيق الى تمام أفراد العالم.

وبيان آخر: أن الفرق بين العموم والاطلاق هو أن العموم هو الاستيعاب

المدلول عليه باللفظ، أي بأداة العموم، بينما الاطلاق هو الاستيعاب الذي لا يكون مدلولاً عليه باللفظ، ففي قولنا: أكرم العالم يوجد حكم هو وجوب الاكرام، كما ان هناك موضوعاً وهو طبيعي العالم، ولكن في مرحلة التطبيق ينحل هذا الحكم بعدد أفراد الموضوع، وبعدد مصاديقه الخارجية.

ان تعدد الحكم في العموم انما يكون في مرتبة الجعل، أما في الاطلاق فان تعدد الحكم يكون في مرتبة المجعول، أي ان التطبيق عندما نذكره في الاطلاق فنعني به المجعول، ولذا نقول: ان الانحلال في الاطلاق انما يكون في مرتبة المجعول.

وبعبارة اخرى: في مرتبة الجعل في الاطلاق يوجد حكم واحد، هو وجوب الاكرام المنصب على موضوع واحد، وهو طبيعي الاكرام، لكن هذا الموضوع الواحد يلاحظ بما هو مرآة لإفراجه الخارجية، بينما في مرتبة التطبيق ينحل هذا الحكم بعدد ماللعالم من أفراد.

هذا في الاطلاق، أما في العموم فيوجد تعدد في مرتبة الجعل، وأيضاً يوجد تعدد في مرتبة المجعول.

إذاً الاستيعاب عندما يكون مدلولاً عليه باللفظ نعبر عنه بالعموم، وإذا لم يكن الاستيعاب مدلولاً للفظ فهو الاطلاق.

استيعاب اسماء العدد لوحدها:

ان هناك نوعاً ثالثاً من الاستيعاب، وهو استيعاب اسماء العدد لوحدها، ولكن هذا الاستيعاب لانعبر عنه بالعموم ولا نعبر عنه بالاطلاق، كأن يقول: أكرم عشرة علماء، بلاشك ان العدد عشرة يكون مستوعباً لوحده وأفراده، وهذا الاستيعاب ليس عموماً؛ لأن العموم هو الاستيعاب الذي يكون مدلولاً للفظ، كما

انه ليس اطلاقاً؛ لأن الاستيعاب في الاطلاق لا يكون مدلولاً للفظ وانما يستفاد من قرينة الحكمة.

بينما استيعاب العدد لوحده صفة واقعية للعدد، كما ان العدد أربعة من صفاته الواقعية انه زوج، وانه قابل للقسمة على اثنين، كما ان مضاعفة أربعة تساوي ثمانية، وكل هذه من صفاته الواقعية، وهكذا من صفاته الواقعية انه مستوعب لوحده، وهذا الاستيعاب ليس عموماً ولا إطلاقاً.

أدوات العموم ونحو دلالتها

أدوات العموم وضعها الواضع اللغوي الذي وضع الألفاظ للمعاني للاستيعاب، وهي مثل: كل، وجميع، وكافة، وغيرها. فهذه الأدوات موضوعة للاستيعاب، بمعنى أنها تدل على العموم والشمول بالوضع.

لكن قد يقال: هل اسراء الحكم الى تمام أفراد مدخول أدوات العموم، يتوقف على اجراء الاطلاق وقرينة الحكمة فيما دخلت عليه، ثم بعد ذلك تثبت العموم بها أو لانحتاج الى ذلك؟ فعندما يقول: أكرم كل عالم، هنا عالم مجرد من القيد، إذ لم يقل: اكرم كل عالم عادل، وتجرد اللفظ من القيد يعني دلالة على الطبيعي، على طبيعي العالم، وبالتالي يمكن لهذا الطبيعي أن ينطبق على كل فرد من أفراد في الخارج؛ لأنه يكون مرآة لأفراده الخارجية، فهل نحتاج الى الإطلاق وإجراء قرينة الحكمة في مدخول الأداة، ثم بعد ذلك تثبت لنا الأداة (كل) العموم في المرتبة الثانية، أو أن الأداة مباشرة تثبت لنا العموم والاستيعاب والشمول؟

الجواب: عندما يقول: أكرم كل عالم، كما هو معلوم يوجد هنا حكم، وهو الوجوب المستفاد من صيغة افعل، ويوجد متعلق للحكم وهو الإكرام، كما ان

هناك موضوعاً انصب عليه الحكم وهو العالم، فوجوب الاكرام منصب على العالم. ومما لا شك فيه ان الحكم هنا متعدد بعدد ما للموضوع من أفراد. وهنا تارة نقول: إنه أولاً نثبت الاستيعاب والشمول بالاطلاق وقرينة الحكمة في مدخول الأداة (كل) ومدخولها هو (عالم) فعالم لما كانت مطلقة غير مقيدة، نثبت الاستيعاب والشمول لها بواسطة الاطلاق، اعتماداً على قرينة الحكمة، ثم بعد ذلك برتبة ثانية نثبت الاستيعاب والعموم بأداة العموم (كل).

وهناك موقف آخر يختزل هذا التطويل، ويثبت الاستيعاب والشمول بواسطة أداة العموم مباشرة، من دون حاجة الى الاستعانة بالاطلاق وقرينة الحكمة.



رأي الآخوند الخراساني:

يرى صاحب الكفاية أن في المقام ^{مستويين} من البحث، المستوى الأول هو بحث ثبوتي، يعني ان هذا ممكن أو ليس بممكن، والمستوى الثاني هو البحث الاثباتي، أي البحث في مقام الدلالة والبيان.

أما ما يرتبط بالبحث الثبوتي فقال: كلا الطريقتين ممكن، إذ يمكن أن نثبت الاستيعاب طبقاً للبيان الأول، فنثبت أولاً الاستيعاب بالاطلاق وقرينة الحكمة في المدخول (العالم) ثم بعد ذلك نثبت الاستيعاب بأداة العموم.

كما أنه يمكن في الموقف الثاني أن تتولى أداة العموم (كل) بنفسها دور الاطلاق، وتثبت الاستيعاب مباشرة، من دون الاستعانة بالاطلاق وقرينة الحكمة.

فكلا الموقفين لدى صاحب الكفاية من الناحية النظرية والثبوتية ممكن؛ لأننا عندما نعود الى معنى أدوات العموم ينبغي أن نلاحظ المعنى الذي وضعت له

الأداة، أي ان الواضع اللغوي عندما وضع أداة العموم (كل) للاستيعاب، هل وضعها لما يراد من المدخول، أو لما يصلح أن ينطبق عليه المدخول؟
قد يقال ما هو الفرق بين الأمرين؟

الجواب: ان الواضع اللغوي وضع أدوات العموم للاستيعاب، ولكن الاستيعاب فيه بعدان، فمرة يكون استيعاب ما يراد من المدخول، ما يراد من عالم في (أكرم كل عالم) فكل تدل على استيعاب ما يراد من عالم، ومرة يكون استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه عالم، استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول.

فهل الواضع اللغوي وضعها للاستيعاب من النوع الأول أو الاستيعاب من النوع الثاني؟

من المعلوم ان الواضع اللغوي لم يكن بهذه الدقة من التحليل والتأمل العقلي، عندما وضع الأداة للعموم. وهذا التحليل الدقيق في مداليل الألفاظ هو تحليل أثمرته عقول الاصوليين. وهو تحليل عميق وجيد، فان علم اللغة الحديث استغرق في تحليلات دقيقة لمداليل الكلمات وبناء الجمل، ووظف أدوات منهجية في تحليل الدلالة استعارها من العلوم الانسانية كعلم النفس وغيره.

عندما نقول: إن الواضع اللغوي وضع أدوات العموم لاستيعاب ما يراد من المدخول، فلا بد من أن تثبت المراد من عالم، هل المراد من عالم هو المطلق أو المقيد؟ والطريق لإثبات ذلك هو قرينة الحكمة والاطلاق، فنقول: ان المراد من عالم هو المطلق، ثم بعد ذلك في المرتبة الثانية نأتي الى (كل) فنقول: ان (كل) تستوعب المراد من عالم، وهو المطلق الشامل.

وإذا قلنا: ان (كل) وغيرها من أدوات العموم موضوعة لاستيعاب ما يصلح ان

ينطبق عليه (عالم) فان (عالم) يدل على الطبيعة، والطبيعة صالحة للانطباق على كل فرد من أفرادها في الخارج، فلا نحتاج الى ان نثبت ان المراد من عالم هو المطلق، حتى بعد ذلك نثبت الاستيعاب بأداة العموم.

يقول صاحب الكفاية: ينبغي ان نرجع الى أداة العموم لكي نعرف ما وضعت له في اللغة، فهل المراد منها استيعاب ما يراد من المدخول؟ فان كانت موضوعه لذلك، لا تحدد المراد من المدخول أدوات العموم، وانما المراد من (عالم) تحدده قرينة الحكمة التي تثبت الاطلاق أولاً، ثم بعد ذلك (كل) تثبت لنا استيعاب (العالم) المطلق لتمام أفرادها.

أو نقول: ان (كل) موضوعه لاستيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه مدخولها، وحينئذ ندعي ان (عالم) يصلح ان ينطبق بطبيعته على كل افراده؛ لأن (عالم) يدل على الطبيعي، وهو مرآة لأفراده، وصالح للانطباق على تمام افراده، فلا نحتاج ان نثبت الاطلاق بقرينة الحكمة، ثم بعد ذلك ننقل الى أداة العموم ونقول: إنها تثبت الاستيعاب. أو مباشرة نستغني بأداة العموم عن الإطلاق وقرينة الحكمة. ما هو الصحيح من هذين الوجهين؟

قال صاحب الكفاية: إن الصحيح هو الوجه الثاني، أي أن أداة العموم موضوعه لاستيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول، فلا حاجة الى تطويل الطريق، ولا حاجة الى اثبات الاستيعاب بقرينة الحكمة وبالاطلاق، وانما مباشرة نثبت الاستيعاب بأداة العموم (كل). وقد يُستدل على ذلك بأمرين:

١- الظهور: ان المعنى الظاهر لأدوات العموم هو المعنى المتبادر؛ لأن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له اللفظ. والمتبادر من أدوات العموم هو الاستيعاب، أي استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول، والتبادر علامة

الوضع. إذاً أدوات العموم موضوعة لاستيعاب ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول.
 ٢- بناءً على القول باننا ثبت الاستيعاب أولاً بالاطلاق وقرينة الحكمة، ثم بعد ذلك بأداة العموم، يلزم من ذلك أن يُلغى دور أداة العموم؛ لأننا بعد أن أثبتنا الاستيعاب بالاطلاق وقرينة الحكمة، لم تعد هناك حاجة لتكرار اثبات الاستيعاب الذي تحقق في مرحلة سابقة، فاثبات الاستيعاب بأداة العموم لا يكون له أثر في الكلام، ومن المعلوم أن أي لفظ في الكلام لا بد من أن يكون له أثر ومعنى.

قد يقال: إن أداة العموم ربما يكون دورها تأكيدياً، فإن هناك حالات تأكيد بالكلام، كما تقول: رأيت انساناً بشراً، فبشراً تكون تأكيداً للكلمة الأولى.
 الجواب: حتى التوكيد هنا لا يمكن افتراضه؛ لأن هناك طولية بين دلالة الأداة وبين ثبوت الاطلاق بقرينة الحكمة، وهذه الطولية تمنع من أن يكون هناك دور للأداة، أي تمنع من وجود أثر للأداة. وكما أوضحنا من قبل أن الطولية معناها الترتب، فمثلاً الطولية بين العلة والمعلول تعني أنه لا بد من أن نفترض أولاً العلة، ثم بعد ذلك المعلول. وهكذا الحال هنا، فقد افترضنا وجود طولية بين اثبات الاستيعاب بالاطلاق وقرينة الحكمة أولاً، ثم بعد ذلك اثبات الاستيعاب بأداة العموم، فأصبح الاستيعاب المثبت بأداة العموم في طول الاستيعاب المثبت بالاطلاق وقرينة الحكمة، يعني أنه يقع بعده ومتأخراً عنه.

وهذا يعني أن الاستيعاب الثابت بأداة العموم لا أثر له، مادام يقع في طول ذلك الاستيعاب وليس في عرضه؛ لأن الاستيعاب ثبت في رتبة سابقة بالاطلاق وقرينة الحكمة، فلا أثر لأداة الاستيعاب، ولو أثر تأكيدياً.

دلالة الجمع المعروف باللام

مما ادّعت دلالاته على العموم هو الجمع المعروف باللام، فإن الجمع تارة يكون خالياً من اللام وأخرى يكون معرفاً باللام، أي أنه عندما يرد دليل تارة يكون موضوعه مفرداً وأخرى يكون جمعاً، كأن يقول: (أكرم العالم) أو (أكرم العلماء).

وهذا الجمع له صورتان تارة يكون معرفاً باللام (العلماء) وتارة يكون غير معرف باللام (علماء) فقليل: أن الجمع المحلي باللام خاصة من الدوال على العموم، بينما اتفقوا على أن المفرد المعروف باللام ليس دالاً على العموم، وإنما يثبت فيه الاستيعاب بالاطلاق وقرينة الحكمة، كما أن الجمع غير المعروف باللام لا يدل على العموم أيضاً.

يقع البحث في مرحلتين:

مرحلة الثبوت:

لا بد من أن نفتش في الجمع المحلي باللام عن الدوال، فما هي الدوال التي تشتمل عليها كلمة (العلماء)؟ لنعرف هل مثل هذه الكلمة يمكن أن تدل على الاستيعاب المدلول عليه باللفظ (العموم) أو أن مثل هذه الكلمة لا تشتمل على الاستيعاب المدلول عليه باللفظ (الاطلاق). أي أنها لا تكون من الأدوات الدالة على العموم؟

إن الدوال التي يمكن أن نستكشفها في الجمع المعروف باللام (العلماء) هي ثلاثة دوال:

- ١- الدال الأول هو مادة الجمع (علماء) فإنها تدل على طبيعي العالم.
- ٢- الدال الثاني هو هيئة الجمع (علماء على وزن فعلاء) فإنها تدل على

مرتبة من العدد تبدأ بثلاث فصاعداً.

٣- الدال الثالث هو اللام، فهي التي تدل على الاستيعاب، والاستيعاب المدلول عليه باللام ليس استيعاباً بنحو المعنى الاسمي، وإنما هو استيعاب بنحو المعنى الحرفي، بمعنى أن (كل) تدل على الاستيعاب غير أنه بنحو المعنى الاسمي، ولكن اللام هنا تدل على استيعاب بنحو المعنى الحرفي، أي أنها تدل على نسبة استيعابية بين المستوعب والمستوعب، والمستوعب هو هيئة الجمع، والمستوعب هو مادة الجمع، واللام تدل على النسبة الاستيعابية.

إذاً في الجمع المحلّي باللام ثلاثة دوال، هي المادة الدالة على الطبيعي وهيئة الجمع التي تدل على مرتبة من العدد تبدأ بثلاث فصاعداً، واللام التي تدل على الاستيعاب، إذ تدل على نسبة استيعابية. وكأن كلمة (العلماء) بقوة ثلاث كلمات في دلالتها.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

مرحلة الاثبات:

فيما يلي بيان للاحتتمالات في تحديد مدلول اللام الداخلة على الجمع:

١- يُدعى أن اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم، حيث وضعها الواضع اللغوي للعموم، وأن (كل) موضوعة للعموم، لكن (اللام) مدلولها معنى حرفي، و(كل) مدلولها معنى اسمي.

وبتعبير آخر: يكون هذا نظير الحروف والاسماء الموازية لها، فكما أن (من) موضوعة للابتداء، والاسم (ابتداء) موضوع للابتداء، ولكن الابتداء المدلول عليه بمن نسبة ابتدائية (معنى حرفي) والابتداء المدلول عليه بلفظة ابتداء هو معنى اسمي. وهكذا اللام موضوعة للاستيعاب، ولكنها موضوعة لنسبة استيعابية بنحو المعنى الحرفي، وكل موضوعة للاستيعاب، ولكن الاستيعاب الموضوع له كل

معنى اسمي للاستيعاب.

قد يقال: إذا كانت اللام الداخلة على الجمع موضوعة للعموم وموضوعة للاستيعاب، فيعني ذلك أن تكون اللام الداخلة على المفرد (العالم) أو اللام الداخلة على الجمع في صورة العهد (العلماء) عندما يقصد مجموعة من العلماء، ليست كهذه اللام، أي لا بد من أن تكون اللام الداخلة على الجمع في غير صورة العهد هي اللام الموضوعة للعموم، أما تلك اللام الداخلة على الجمع في صورة العهد واللام الداخلة على المفرد فيكون استعمالها فيهما مجازياً، ولكننا لانشر بالمجازية في استعمال اللام في العهد ولا في دخول اللام على المفرد، فلو قال: أكرم العالم، إما ان ندعي ان هذه اللام خاصة، وهي غير موضوعة للعموم، فلا يكون الاستعمال مجازياً، أو نقول بالاشتراك اللفظي، أي ان اللام مشترك لفظي، فاللام الداخلة على الجمع وضعها الواضع اللغوي للاستيعاب والعموم، بينما اللام الداخلة على المفرد ليست موضوعة للعموم وإنما موضوعة لمعنى آخر مثلاً.

غير ان المصنف يقول: ان هذه الدعوى بعيدة؛ لأننا نرى ان اللام واحدة، ولذلك يكون استعمالها في كل الموارد حقيقياً، كما ان دعوى الاشتراك بعيدة.

٢- ان اللام موضوعة للتعين، تعيين المدخول وتحديد، ففي صورة الجمع إذا كانت اللام داخلة على المفرد مثلاً تعينه، أما بعهد ذهني أو ذكري أو حضوري، أو بتعيين في اسم الجنس بانطباعات خاصة للذهن عن اسم الجنس كما تقدم.

فاللام اساساً موضوعة للتعين، وفي صورة الجمع التعيين هو تعيين المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأن المرتبة الأخيرة هي المرتبة الوحيدة التي لا يوجد تردد في شمولها واستيعابها وانطباقها على جميع الأفراد، فتكون تمام الأفراد داخلة فيها.

وبكلمة أخرى: أن اللام وضعت في اللغة للتعين والتحديد، وهو يختلف من حالة إلى أخرى، ففي حالة الجمع يكون التعيين والتحديد هو تعيين المرتبة الأخيرة من الجمع، وحينئذ تكون دلالة اللام على الاستيعاب وعلى العموم دلالة غير مباشرة، أي أنها تدل ابتداءً على التعيين، مدلولها المطابقي هو التعيين والتحديد، ولما كان التعيين بالنسبة للجمع هو تعيين المرتبة الأخيرة؛ لأنها هي المرتبة الوحيدة التي لا تردد في انطباقها وشمولها لتمام الأفراد، إذاً تكون دلالتها على العموم والاستيعاب دلالة التزامية لا مطابقة؛ لأن مدلولها المطابقي هو التعيين والتحديد.

لكن صاحب الكفاية ناقش في هذه الدعوى، فقال: بأن التعيين والتحديد كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع، كذلك هو محفوظ في المراتب الأخرى، أي أن تعيين المرتبة وتحديد ما محفوظ في المرتبة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والعاشر... الخ.

فكل مرتبة معينة ومتحددة، فإذا كانت اللام تعين وتحدد لنا مرتبة مدخولها، إذاً لماذا نقول: أن المرتبة الأخيرة من الجمع هي المرتبة المعينة والمحددة، مادامت كل المراتب الأخرى من مراتب الجمع هي معينة أيضاً؟

الجواب: أن التعيين الذي نقصده في المقام ليس هو تعيين المرتبة، وليس هو تعيين عدد وحدات المرتبة، وإنما هو تعيين وتحديد ما هو داخل وما هو خارج من الأفراد، والتعيين بهذا المعنى لا يتحقق إلا في المرتبة الأخيرة، فإنها هي وحدها التي يثبت بها أن تمام الأفراد مستوعبة وداخلية في الجمع.

أما بناءً على ما قاله صاحب الكفاية، فإن مرتبة الأربعة مثلاً معينة، بينما مرتبة الأربعة هذه بناءً على البيان الثاني في تفسير معنى التعيين لا تكون معينة؛

لأننا لانعرف من هم الأربعة من الفقراء الداخلون ومن هم الأربعة الخارجون؛ لأن عدد الأربعة ينطبق على هؤلاء الأربعة وعلى أولئك الأربعة وعلى غيرهم. إذاً التعيين الذي قصده صاحب الكفاية ليس هو المقصود، أي تعيين مرتبة العدد، وإنما التعيين المقصود هو تعيين ما هو داخل من الأفراد، فعندما يقول: أكرم الفقراء، مَنْ هو الداخل؟ هل يختص بالمجموعة الأولى أو يشمل الجميع؟ فلا بد من أن تتعين هنا المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنها وحدها المرتبة التي تثبت لنا ما هو داخل من الأفراد، وإن تمام الأفراد مشمولون بوجوب الإكرام، فلا يصح ما أفاده صاحب الكفاية.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المفاهيم

تعريف المفهوم

المفهوم مدلول التزامي، ولكن المفهوم أخص من المدلول الالتزامي؛ لأن المدلول الالتزامي تارة يكون مفهوماً وأخرى لا يكون مفهوماً.

إن المدلول الالتزامي للكلام ينقسم الى قسمين:

١ - مدلول التزامي موافق، وهو ما يعبر عنه بمفهوم الموافقة، كما في قوله

تعالى ﴿وَلَا تَقْلُ لِهَمَّا أَفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ الاسراء/٢٣ إذا نهى المولى تعالى عن قول أف للوالدين، فمن باب أولى بأن ضربهما أو أي صورة أخرى أشد من الأف كنهرهما منهي عنها.

وبيان آخر: أن الآية الكريمة لها مدلولها المطابقي، وهو حرمة قول الأف؛

لأن صيغة النهي (لا تقل) ظاهرة في الحرمة، أما المدلول الالتزامي فهو حرمة قول وفعل كل ما هو أشد من الأف للوالدين.

وهذا المفهوم هو مفهوم موافقة؛ لأن الحكم في المدلول المطابقي هو

الحرمة، كما أن الحكم في المدلول الالتزامي (المفهوم) هو الحرمة أيضاً، فهذه حرمة موافقة لتلك الحرمة في المدلول المطابقي.

٢ - مدلول التزامي مخالف للمدلول المطابقي، كما لو جاء دليل يقول: تجب

صلاة الجمعة، فالمدلول المطابقي هو وجوب صلاة الجمعة، بينما المدلول

الالتزامي هو نفي الحرمة؛ لأن الدليل يدل مطابقةً على الحكم، ويدل التزاماً على

نفي الحكم المخالف له، يعني أن نفي الحرمة عن صلاة الجمعة مدلول التزامي، ولكنه مخالف للمنطوق، وغير موافق له.

وبحثنا في المفاهيم هو بحث في المدلول الالتزامي المخالف وليس الموافق. إذاً هو بحث أخص من المدلول الالتزامي؛ لأنه بحث لا في كل مدلول التزامي مخالف، وإنما هو بحث في بعض المدليلات الالتزامية المخالفة، ففي مثالنا المتقدم (صلاة الجمعة واجبة) مدلولها الالتزامي يعني أنها ليست محرمة، ليس البحث في هذا، وإنما البحث في المدلول الالتزامي الذي يعبر عن انتفاء الحكم عند انتفاء قيده، أو قل الذي يعبر عن انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء قيده لا انتفاء حكم آخر، أي أن المدلول الالتزامي إذا كان معبراً عن انتفاء حكم آخر فليس هو المفهوم، فعندما يقال: صلاة الجمعة واجبة، كما قلنا المدلول الالتزامي هو: صلاة الجمعة ليست محرمة، وصلاة الظهر ليست واجبة، فهذه ليست مفاهيم؛ لأنها لا تدل على انتفاء حكم المنطوق، ذلك أن المدلول الالتزامي الذي هو مفهوم هو ما يعبر عن انتفاء للحكم المنطوق عند انتفاء قيده، هذا هو المدلول الالتزامي الذي هو المفهوم.

المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم المنطوق:

ليس كل انتفاء للحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به هو مفهوم، أي ليس كل انتفاء للحكم المنطوق مفهوماً، وإنما لابد من أن يكون هذا الانتفاء انتفاءً لطبيعي الحكم لا لشخصه، فإذا كان المنتفي هو طبيعي الحكم عند انتفاء القيد يكون لهذه الجملة مفهوم.

والمقصود بطبيعي الحكم هو سنخ الحكم، أما المقصود بشخص الحكم فهو حصة خاصة من حصص الحكم، فلو جاءنا دليل يقول: إذا جاءك زيد فاكرمه. هنا يوجد حكم وهو وجوب الاكرام، وهذا الحكم مقيد بقيد هو المجيء، ووجوب الاكرام له عدة حصص، إذ ربما يكون وجوب الاكرام بملاك مجازاة الاحسان؛

لأن زيداً محسن فيتحقق وجوب الاكرام، وربما يجب اكرامه لأنه مريض وضعيف الحال، وربما زيد يستحق الاكرام بملاك الشفقة، وقد يكون وجوب الاكرام بملاك المجاملة والاحترام، وقد يكون وجوب الاكرام بملاك كونه عالماً، أو يكون وجوب الاكرام بملاك كونه فقيراً، أو يكون وجوب الاكرام بملاك كونه مجاهداً، وغير ذلك.

إذاً وجوب اكرام زيد له عدة حصص، أي أن للحكم عدة أشخاص، بمجموعها تمثل مصاديق كلي وجوب الاكرام، وهذا الكلي هو مانعبر عنه بسنخ الحكم، وبطبيعي الحكم، وطبيعي وجوب الاكرام.

فلا بد من أن يكون المنتفي هو طبيعي وجوب الاكرام، أي لكي يكون لهذه الجملة مفهوم لا بد من أن يكون الحكم المنفي هو طبيعي وجوب الاكرام المربوط والمعلق على مجيء زيد، أي أنه متى ما انتفى المجيء لا تنتفي حصة من وجوب الاكرام فقط، وإنما الذي ينتفي هو تمام حصص وجوب الاكرام.

وبعبارة أخرى: ينتفي طبيعي وجوب الاكرام، ينتفي سنخ وجوب الاكرام، وإلا إذا كان ما ينتفي حصة من وجوب الاكرام، فاذا انتفى المجيء تنتفي هذه الحصة من وجوب الاكرام فقط، وهي حصة وجوب الاكرام بملاك المجاملة أو بملاك الاحسان مثلاً، أما الحصص الأخرى فتظل محتملة، وإذا ظلت محتملة لا يثبت لهذه الجملة مفهوم؛ لأن المفهوم لا بد من أن يستدعي انتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

انتفاء حصة الحكم بقاعدة احترازية القيود:

قلنا: ان انتفاء حصة الحكم انما تتحقق بقاعدة احترازية القيود، ولكن هنا نريد ان نصل في بحث المفهوم الى مستوى ومرتبة أعلى مما بيناه في قاعدة

احترازية القيود. فالمنفي في القاعدة شخص وحصّة الحكم، كما لو قال: أكرم الفقير العادل، فيجب اكرام الفقير العادل، أما الفقير الفاسق فلا يجب اكرامه بملاك العدالة، ولكن قد يجب اكرامه بملاك كونه عالماً.

وبتعبير آخر: أنه في قاعدة احترازية القيود ينتفي شخص الحكم المنطوق بانتفاء قيده، ولكنها لا تنفي طبيعي الحكم المنطوق، بينما في المفهوم نريد أن نثبت انتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به، يعني انتفاء طبيعي وجوب الاكرام بانتفاء مجيء زيد.

وعلى هذا الاساس يكون تعريف المفهوم: هو انتفاء طبيعي الحكم المنطوق، على أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.



ضابط المفهوم

ما هو النحو من الربط بين الحكم وطرفه، الذي يستلزم انتفاء الحكم عند انتفاء هذا الطرف (القيد) المعلق عليه الحكم؟ فإذا تعرفنا على نوع الربط أو كيفية الربط والمعيّار والضابط في هذا الربط، ننتقل الى بيان الجمل التي أدّعي بأن لها مفهوماً.

أركان الربط الذي يحقق المفهوم:

ما هو نوع الربط بين الحكم وبين ما علق عليه وما قيد به الحكم أو طرف هذا الحكم، الذي يستلزم انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء القيد الذي قيّد به الحكم؟
الجواب: في تحديد هذا النوع من الربط الذي يدل على الانتفاء عند الانتفاء، قالوا: ان الربط الذي يحقق المفهوم يتوقف على وجود ركنين أساسيين في الجملة:

الركن الأول: ان يكون الربط بين الحكم وبين طرفه، من نوع الربط اللزومي العليّ الانحصاري.

الركن الثاني: ان يكون الحكم مربوط هو طبيعي الحكم لاشخصه. أما بالنسبة الى الركن الأول، وهو ان يكون الربط معبراً عن حالة لزوم عليّ انحصاري. فمثلاً من الجمل التي يدعى ان لها مفهوم الجملة الشرطية (إذا جاءك زيد فأكرمه) والتي فيها حكم وهو الوجوب، ومتعلق للحكم وهو الاكرام، وشرط وهو مجيء زيد.

وحتى يكون لهذه الجملة مفهوم، لابد من أن يكون الربط بين الشرط والجزاء ربطاً لزومياً، ولا بد من ان يكون ربطاً عليّاً، ولا بد ان يكون هذا الربط اللزومي العليّ انحصارياً.

معنى الربط اللزومي العليّ الانحصاري:

الربط تارة يكون لزومياً، واخرى يكون اتفاقياً، والربط اللزومي يعني ان يكون هناك ترابط وثيق وتلازم بين الطرفين، بحيث ان هذا الطرف لازم لذلك الطرف، احدهما لازم والآخر ملزوم، كالتلازم بين الزوجية والأربعة، فالزوجية لازم والأربعة ملزوم، وكالتلازم بين عدم البياض والسواد، فاذا كانت هذه القطعة سوداء فان لازم ذلك انها ليست بيضاء، وكالتلازم بين العلة والمعلول فكلما تحققت النار تحققت الاحتراق؛ لأن هناك تلازماً بين العلة والمعلول، فلا بد من ان يكون الربط بين الطرفين ربطاً لزومياً لا اتفاقياً.

أما الربط الاتفاقي فهو كما نقول: إذا جاء المدرس جاء التلميذ، أو إذا جاء زيد جاء بكر، إذا كانت هناك حالة اتفاق بين مجيئهما.

ولكي يكون للجملة مفهوم لابد من ان يكون الربط فيها ربطاً لزومياً، ولا بد

من أن يكون هذا الربط اللزومي ربطاً لزومياً علياً؛ لأن الربط اللزومي أعم من أن يكون علياً أو غير علي، فتارةً نلاحظ النار والاحتراق، فإن العلاقة بينهما علاقة عليّة ومعلوليّة؛ لأن الاحتراق معلول والنار علة، وهنا يوجد تلازم بين الطرفين؛ لأنه كلما وجدت النار تحقق الاحتراق.

وتارةً لا يكون التلازم علياً، كالتلازم بين الزوجية والأربعة، أو كالتلازم بين أحد الضدين وضده الآخر، كالبياض والسواد.

إذاً الربط لابد من أن يكون ربطاً لزومياً علياً، كما لابد من أن يكون من نوع العلة المنحصرة؛ لأن العلة اعم من أن تكون منحصرة أو غير منحصرة.

وبيان آخر: أن العلة تنقسم الى: علة تامة وعلة ناقصة، والعلة التامة تنقسم الى: علة منحصرة وغير منحصرة.

بالنسبة الى العلة غير المنحصرة، مثل ما لو كان على ثوبك بقعة زيت، فيمكن أن تزيل بقعة الزيت بالكحول، أو بالبنزين، كما انها يمكن ان تزول بالماء ومسحوق الغسيل. إذاً لا تنحصر علة زوال هذه البقعة بالبنزين فقط، وانما يمكن ازالتها بالمواد المذكورة، وبهذا لا يكون الكحول علة منحصرة لزوال بقعة الزيت؛ لأنه وان كان علة تامة لكنه ليس علة منحصرة.

أما العلة المنحصرة فهي من قبيل الغيم ونزول المطر، فانه كلما وجد غيم في السماء واصطدم بطبقة باردة في الجو، أدّى الى تكاثف قطرات البخار بالشكل الذي لا يستطيع الهواء من حملها، فتسقط على شكل مطر. إذاً الغيم علة منحصرة لسقوط المطر.

يقال في المفهوم لابد من أن يكون الربط بين الحكم وطره المعلق عليه الحكم ربطاً لزومياً علياً انحصارياً؛ لأنه لو لم يكون لزومياً، لكان ذلك يعني ان

أحد الطرفين يمكن أن يتحقق من دون أن يتحقق الطرف الآخر؛ لعدم التلازم بينهما، بينما في صورة التلازم بينهما، إذا تحقق الملزوم يتحقق اللازم. وانما اشترط أن يكون الربط علياً؛ لأنه من دون العلية قد يتحقق أحد الطرفين من دون أن يتحقق الطرف الآخر، إذا كانت العلاقة بينهما ليست علية وانما مجرد علاقة ارتباط.

وانما يشترط الانحصار؛ لأنه لو لم يكن مجيء زيد علة منحصرة لوجوب الاكرام، لكان ذلك يعني انه يمكن أن يتحقق وجوب الاكرام بعلة أخرى، كالمثال الذي ذكرناه، وهو زوال بقعة الزيت، فان بقعة الزيت يمكن أن تزول بغير الكحول؛ لأن الكحول ليس علة منحصرة لزوال بقعة الزيت من الملابس.

وعلى هذا الاساس قرر المشهور هذا الركن، وهو أن يكون الربط الذي تتوفر عليه الجملة التي يدعى وجود المفهوم لها من نوع الربط اللزومي العلي الانحصاري.

لا بد من أن يكون المرتبط طبعي الحكم:

لا بد من أن يكون الحكم الذي يرتبط بالعلة المنحصرة هو طبعي الحكم وسنخه، أي كلي الحكم، لاشخصه، ولا حصة من حصصه، ولا فرد من أفرادها؛ لأن الحكم كوجوب الاكرام له عدة حصص، أو قل له عدة أفراد، أو عدة أشخاص، لافرق في التعبير، فحصة لوجوب الاكرام ناشئة بملاك العدالة مثلاً، وحصة لوجوب اكرام زيد ناشئة بملاك مجيئه الى بيتنا، وحصة ناشئة بملاك الاحسان اليه، ... الخ، فكل حصة نعبر عنها بشخص الحكم، بينما مجموع الحصص نسميها طبعي الحكم، أي وجوب الاكرام العام الكلي الطبعي الشامل لتمام هذه الحصص.

يجب أن يكون وجوب الاكرام المرتبط بمجيء زيد هو طبيعي وجوب الاكرام وسنخه، لا فرد من افراده وحصة من حصصه؛ لأن المفهوم لا يتحقق إلا إذا كان الربط بين الحكم وطرفه بنحو يستلزم انتفاء طبيعي الحكم المنطوق عند انتفاء القيد، يعني يستلزم انتفاء طبيعي وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، وإلا فلو لم يكن كذلك لكان يمكن ان يتحقق وجوب الاكرام بملاك آخر غير ملاك المجيء، يعني يتحقق فرد آخر من أفراد وجوب الاكرام، وحينئذ لا ينتج ذلك المفهوم؛ لأن المفهوم انما يحصل إذا كان المنتفي طبيعي الحكم لا فرد من افراده. هذا هو الضابط الذي ذكره المشهور لبيان ركني المفهوم، حتى نستفيد المفهوم من جملة من الجمل لا بد من أن تتوفر على هذين الركنين، أي ان يكون الربط فيها من نوع الربط اللزومي العلي الانحصاري، هذا أولاً.

وثانياً: ان يكون المرتبط هو طبيعي الحكم وليس حصة من حصصه.

مناقشة المصنف:

١- إن الحكم الذي يرتبط بالقيد لا يشترط ان نفترض القيد علة تامة له، وانما يكفي ان نشترط الانحصار فقط؛ لأن الانحصار يغنينا عن التمامية، فحتى لو كانت العلة علة ناقصة، ولكن هذه العلة الناقصة هي جزء من علة منحصرة، فكلما انتفى هذا الجزء انتفى الحكم؛ لأنه كما ان المعلول متوقف على علته التامة كذلك هو متوقف على علته الناقصة، فإذا انعدمت العلة الناقصة ينعدم المعلول، وليس المهم اشتراط ان تكون العلة تامة، وانما المهم هو اشتراط الانحصار.

مثال ذلك وجود الغيم ووجود طبقة باردة في الجو، فكل واحد منهما يمثل علة ناقصة لنزول المطر، لكن هذه العلة منحصرة، فإذا انتفى وجود الغيم الذي هو جزء العلة ينتفي وجود المطر، وإذا انتفت الطبقة الباردة ينتفي وجود المطر،

فوجود الطبقة الباردة هو جزء علة، ولكن هذا الجزء هو جزء علة منحصرة، كما ان وجود الغيم جزء علة، وهذا الجزء هو جزء من علة منحصرة وليس علة تامة. إذاً المهم هو اشتراط الانحصار لا التمامية، أي يكفي ان يكون جزءاً لعلّة منحصرة.

٢ - في الجملة الشرطية، حتى لو لم يكن الارتباط الموجود بين الشرط والجزاء من نوع الارتباط العلي، بل لو لم يكن من نوع الارتباط اللزومي، وانما كان هذا الارتباط من نوع الارتباط التوقيفي والالتصاقي، فحينئذ يتحقق الجزاء كلما تحقق الشرط.

وبعبارة أخرى: لا يشترط ان يكون الارتباط بين مجيء زيد ووجوب الاكرام في قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه) ارتباطاً علياً، بل لا يشترط ان يكون هذا الارتباط لزومياً، وانما لابد من ان يكون الارتباط بينهما التصاقياً وتوقفياً، كما لو كان وجوب الاكرام متوقفاً على مجيء زيد، سواء كان هناك تلازم بين مجيء زيد ووجوب الاكرام، أو كانت هناك عليّة، أو لم يكن بينهما تلازم وعليّة، وانما مجرد توقف، أي ان هذا الحكم متوقف على هذا القيد، وان كان هذا التوقف غير علي ولا لزومي، كما لو كان وجوب الاكرام متوقفاً على مجيء زيد، سواء كان بينهما تلازم أو لم يكن بينهما تلازم.

إذاً المهم هو التوقف، سواء كان هذا التوقف ناشئاً من لزوم علي انحصاري أو لم يكن ناشئاً منه، حتى ولو كان هذا التوقف توقفاً صدفتياً.

وعلى هذا يقرر المصنف ان اللزوم العلي الانحصاري ليس هو الاسلوب الوحيد لاستفادة المفهوم من الجملة الشرطية، بل يكفي ان يكون بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية التصاق، ولو كان صدفتياً من جانب الجزاء، فكلما انتفى الشرط ينتفي الجزاء.

مفهوم الشرط

من أوضح مصاديق المفهوم هو الجملة الشرطية؛ لأنه مما لا اشكال فيه وجود ارتباط فيها بين الشرط والجزاء، فهي تدل على الارتباط الشرطي بالجزاء. مثلاً عندما يقال: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود. فانه يوجد ارتباط بين الشرط وبين الجزاء، والجملة الشرطية تدل على هذا الارتباط. ولكن وقع الكلام بين الاصوليين فيما هو الدال على الارتباط في الجملة الشرطية؟

رأي المشهور في الدال على الربط:

الرأي المشهور بين الاصوليين هو أن أداة الشرط موضوعة في اللغة للدلالة على الربط بين الشرط والجزاء، فمثلاً (إذا) تدل على الربط بين طلوع الشمس ووجود النهار، أي أن الواضع اللغوي وضع (إذا) وغيرها من أدوات الشرط لتحقيق الربط بين الشرط والجزاء.

رأي المحقق الاصفهاني في الدال على الربط:

المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني أحد ثلاثة أعلام برزوا في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وكان لهم دور أساسي في تطوير الدرس الاصولي، وهؤلاء الاعلام الثلاثة هم: المحقق الشيخ آقا ضياء الدين العراقي، والمحقق الشيخ الميرزا محمد حسين النائيني، والمحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بالكمياني، وهم جميعاً من تلامذة الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الهروي الخراساني صاحب كفاية الاصول.

قال المحقق الاصفهاني: إن أدوات الشرط وضعها الواضع لإفادة الربط

والدلالة على الربط بين الشرط والجزاء، وانما أدوات الشرط تدل على ان الشرط الذي تدخل عليه قد أخذ على نهج القضية الحقيقية، بينما الذي يدل على الربط هو هيئة الجملة الشرطية.

وبعبارة أخرى: أن المحقق الاصفهاني يرى ان الدال على الربط هو الهيئة، والهيئات عموماً تدل على معاني حرفية، فعندما نقول: هيئة الجملة الشرطية تدل على الربط، معنى ذلك انها تدل على نسبة ربطية بين الشرط والجزاء، بينما أداة الشرط لاتدل على الربط وانما تدل على ان مدخولها - الذي هو الشرط - قد أخذ وقدّر على نهج الموضوع في القضية الحقيقية.

وقد قلنا فيما سبق: إن الموضوع تارة يؤخذ بنحو القضية الحقيقية، وأخرى يؤخذ بنحو القضية الخارجية، فعندما يأتينا دليل يقول: اكرم الفقراء، فان موضوع الحكم (الفقراء) قد يؤخذ على نهج القضية الحقيقية، فاذا أخذ على نهج القضية الحقيقية، سيكون بقوة القضية الشرطية؛ لأن الحكم (وجوب الاكرام) انصب على طبيعي الفقير، فتكون النتيجة انه كلما وجد فقير في الخارج وجب اكرامه. وقد يؤخذ هذا الموضوع على نهج القضية الخارجية، فإذا كان هناك مئة فقير في الخارج، يكتفى في الامتثال باكرامهم فقط. كما ان هذه القضية لاتعود الى شرطية؛ لأنها قضية حملية.

وبكلمة بديلة: أن الموضوع في القضية الحقيقية مقدّر ومفترض الوجود، بينما الموضوع في القضية الخارجية محصل وناجز ومحقق الوجود.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني الى ان أداة الشرط تدل على ان مدخولها قد أخذ على نهج الموضوع في القضية الحقيقية، اما الدال على الربط بين الشرط والجزاء فهو هيئة الجملة الشرطية، وهيئات الجمل دائماً تدل على نسبة ربطية.

إذاً الخلاف بين الاصوليين فيما هو الدال على الربط، والبحث هنا ليس مهماً مادام الكل متفقين على وجود الربط بين الجزاء والشرط، وسواء كان هذا الربط مستفاداً من هيئة الجملة أو من أداة الشرط فلا نحتاج الى بحث واسع في ذلك.

وفاء الربط في الجملة الشرطية باثبات المفهوم:

إذا كان الربط موجوداً بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية، يرد هذا السؤال: هل مثل هذا الربط الموجود في الجملة الشرطية يحقق المفهوم أولاً؟
للإجابة عن هذا السؤال نعود الى ضابط المفهوم، حيث قلنا: لكي يحقق الربط المفهوم في أي جملة من الجمل لابد من ان يتوفر فيه الركنان المتقدمان، وهما:

أولاً: يجب أن يكون المعلق هو طبيعي الحكم.

ثانياً: يجب أن يكون الربط بنحو الربط اللزومي العلي الانحصاري، كما قال المشهور، أو بنحو التوقف والالتصاق، كما قال المصنف.
ففي الجملة الشرطية لابد من أن يكون الحكم المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم لاشخصه هذا أولاً.

وثانياً: لابد من أن يكون الربط بين الشرط والجزاء ربطاً لزومياً علياً انحصارياً كما قال المشهور، أو توقيفياً كما قال المصنف.

حينما نطبق هذا المعيار على الجملة الشرطية ونبحث عما يتعلق بالأمر الأول، وهو كون المعلق هو طبيعي الحكم لاشخصه. ففي القول: إذا جاءك زيد فأكرمه، كيف ثبت ان المعلق على مجيء زيد هو طبيعي وجوب الاكرام لاشخص وجوب الاكرام، كلي وجوب الاكرام لاحصة من حصصه؟ وهل يوجد لدينا طريق لإثبات أن المعلق هو طبيعي الحكم لاشخصه؟

الجواب: نعم يوجد طريق في المقام، وهو الاطلاق، أي اطلاق مفاد هيئة الجزء فهية الجزء مفادها نسبة؛ لأن هيئة افع (اكرمه) مفادها النسبة الطلبية أو النسبة الارسالية، وهذه النسبة معنى حرفي. وقد قلنا: ان الاطلاق والتقييد يجري في المعاني الحرفية، فهذه الهيئة مطلقة وليست مقيدة؛ لأن مقتضى قرينة الحكمة ومقتضى الإطلاق، هو ان النسبة الطلبية في المقام ملاحظة بنحو طبيعي النسبة الطلبية لاشخص النسبة الطلبية، أو قل: إن الوجوب المستفاد من النسبة الطلبية هو طبيعي وجوب الاكرام لاشخصه، والا لو كان المطلوب هو الشخص لقيد المتكلم كلامه، فلما لم يقيّد إذا الصورة الذهنية ثبوتاً ايضاً لا يوجد فيها قيد؛ لأن الاطلاق الاثباتي يكشف عن الاطلاق الثبوتي. ولما كان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه فالصورة الذهنية المأخوذة في مقام الثبوت لو كانت مقيدة لذكر القيد، فلما لم يذكر القيد فهو يريد المطلق ولم يرد المقيد.

وهكذا باطلاق مدلول هيئة الجزء تثبت ان المعلق هو طبيعي الحكم لاشخصه، هذا أولاً.

وثانياً: ان الربط بين الشرط والجزء هل هو من نوع الربط اللزومي العلي الانحصاري حتى يتوفر الركن الأول للمفهوم، أو ليس من نوع الربط اللزومي العلي الانحصاري؟

يقال: ان الربط هو من نوع الربط اللزومي العلي الانحصاري.

والدليل على ذلك انه ادعي ان اداة الشرط (إذا) وضعها الواضع اللغوي للربط اللزومي العلي الانحصاري، فكلما وجدنا أداة شرط مستعملة في الكلام فان معناها الموضوع له في اللغة هو الربط اللزومي العلي الانحصاري بين الشرط والجزء.

مناقشة:

إذا صح هذا الكلام فيلزم من ذلك أن يكون استعمال الأداة في غير موارد العلية الانحصارية استعمالاً مجازياً؛ لأن الواضع اللغوي وضعها للربط العلي الانحصاري، وهذا هو معناها الحقيقي، فإذا استعملت في غير مورد الانحصار يكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له من معنى، فيكون استعماله مجازياً. بينما نحن نشعر بوجودنا العرفي اللغوي، بأن استعمال أدوات الشرط في غير موارد الانحصار هو استعمال حقيقي وليس استعمالاً مجازياً.

إذاً الكلام الذي يقول: إن أداة الشرط تدل دلالة وضعية على الربط العلي الانحصاري كلام غير مقبول؛ لأنه يلزم منه أن يكون الاستعمال في غير موارد الانحصار استعمالاً مجازياً، بينما نحن نشعر أن استعمالها في غير موارد الانحصار هو استعمال حقيقي وليس استعمالاً مجازياً.

ولذلك لا بد من المصير إلى بيان آخر، فقد قيل إن هنا عدة دوال، فاللزم مستفاد بطريقة معينة، وإن الدال عليه هو أداة الشرط؛ لأن الواضع اللغوي وضعها للربط اللزومي، فيكون اللزوم مدلولاً وضعياً لأداة الشرط (إذا) باعتبارها موضوعة للربط اللزومي بين الشرط والجزاء.

لكن هذا الكلام مناقش؛ لأنه في غير مورد اللزوم يكون الاستعمال مجازياً، بينما في غير موارد اللزوم لا نشعر بأن الاستعمال مجازي وإنما هو حقيقي أيضاً. أما العلية فقيل: إنها مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء (إذا طلعت الشمس فالنهار موجود) فهذه الفاء تدل على تفريع الجزاء على الشرط، أي تفريع وجود النهار على طلوع الشمس، وهذا التفريع اثباتاً يدل على التفريع ثبوتاً وحقيقة. ومعنى هذا أن يكون الأصل علة، والدال على العلية هو تفرع الجزاء

على الشرط والذي هو ثابت بالفاء، أي الدال على التفريع هو الفاء، وهي تارة تكون مقدرة وأخرى تكون موجودة.

أما الانحصار فهو مستفاد من الإطلاق، فقد ذكر المحقق النائيني أنه يوجد نوعان من الإطلاق: الإطلاق مقابل التقييد بأو، والإطلاق مقابل التقييد بالواو، يعني إذا لم يقيد بأو، فمعنى ذلك أن العلة منحصرة، وهذا إطلاق مقابل التقييد بأو، وهو يدل على أن العلة منحصرة. أما الإطلاق مقابل التقييد بالواو فهو يدل على أن العلة ناقصة.

وبيان آخر: أنه إذا لم يذكر التقييد بأو فيدل ذلك على أن العلة منحصرة، وبالتالي يثبت الركن الثاني؛ لأنه لو لم تكن العلة منحصرة لقال: إذا غسلت بقعة الزيت على الملابس بالكحول أو البنزين أو الماء ومسحوق الغسيل، فإنها تزول. الترديد بـ(أو) يفيد عدم انحصار العلة، وعدم الترديد بـ(أو) يعني الإطلاق مقابل التقييد بأو، وهو يعني انحصار العلة.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

بعد أن فرغنا من بيان مفهوم الجملة الشرطية، وأثبتنا أننا في مقام الاستنباط نستطيع أن نستنبط من الجملة الشرطية حكمين:
حكم من مدلولها المطابقي (المنطوق).
وحكم من مدلولها الالتزامي (المفهوم).

فقد يقال: هل كل جملة شرطية نستطيع أن نستنبط منها حكمين أم لا؟
الجواب: أن هذه القاعدة ليست مطردة في كل الجمل الشرطية، وإنما بعضها يستطيع الفقيه أن يستنبط منها حكمين، فيما لا يستطيع أن يستنبط من جمل شرطية أخرى إلا حكماً واحداً، فإن الجملة الشرطية عادة تنقسم إلى قسمين:
١- جملة لا يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع، وهي التي يكون لها مفهوم.

٢- جملة يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع وهي التي لا يمكن أن نستنبط منها إلا حكماً واحداً، يعني ليس لها مفهوم.
عندما تأتينا جملة شرطية «إذا جاء زيد فأكرمه» فيها حكم وهو وجوب الاكرام (فأكرمه) المستفاد من هيئة الجزاء، كما أن فيها شرطاً هو المجيء، وفيها موضوع هو زيد، وزيد له حالتان، فتارة يكون زيد آتٍ لنا، وأخرى غير آتٍ، فمثل هذه الجملة مما لا إشكال فيه لها مفهوم.

ولكن إذا لم تتوفر الجملة على ما تقدم، أي لا يكون فيها موضوع مستقل عن الشرط، وإنما يكون الموضوع ناشئاً عن الشرط، أو قل: يكون الشرط موجداً للموضوع، فإن هذه الجملة ليس لها مفهوم. فلو جاءنا دليل يقول: إذا رزقت ولداً فاختنه. فهذه جملة شرطية، فيها حكم وهو (وجوب الختان) وفيها شرط وهو

(رزق الولد) وفيها موضوع وهو (الولد). وإن منطوقها يدل على وجوب ختان الولد، لكنها ليس لها مفهوم، ولذا لا يقال: إذا لم ترزق ولداً فلا تختنه؛ لأن هذه القضية سالبة بانتفاء الموضوع، أي أن الشرط هنا هو الذي يوجد ويحقق الموضوع، والموضوع ليس مستقلاً عن الشرط، فلا يكون الموضوع موجوداً إذا لم يكن الشرط موجوداً، فالموضوع هنا هو الولد، والشرط هو رزق الولد، وهو شيء واحد.

بينما الجملة السابقة الشرط فيها لا يوجد الموضوع، فزيد لا يوجد المجيء، وإنما الشرط مستقل عن الموضوع.

وبكلمة بديلة: أن رزق الولد يساوي وجوده، فيكون الشرط موجوداً للموضوع، ومثل هذه الجملة لا يكون لها مفهوم.

من هنا ناقشوا في الاستدلال بآية النبا على حجية الخبر، إذ قالوا: إن الشرط فيها مسوق لتحقيق الموضوع، فإن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة... ﴿١﴾.

إذ الجملة التي لا يكون فيها الشرط محققاً للموضوع تدل على المفهوم، أما الجملة التي يكون فيها الشرط موجوداً للموضوع فلا تدل على المفهوم.

مثال آخر: إذا تزوجت فالتزم بحقوق زوجتك، فهذه الجملة لا مفهوم لها؛ لأن الشرط هنا محقق للموضوع؛ لأن الزواج يحقق الزوجية، إذ لازوجة من دون زواج.

مفهوم الوصف

من الجمل التي وقع الكلام في ثبوت المفهوم لها الجملة الوصفية، وجملة الوصف كما في قولنا: أكرم الفقير العادل، موضوع الحكم فيها مقيد بقيد. فإن هذه الجملة فيها حكم وهو الوجوب، وفيها متعلق للحكم وهو الاكرام، وفيها متعلق للمتعلق أو قل موضوع وهو الفقير، وفيها قيد لهذا الموضوع وهو العدالة. فقد يثار هذا السؤال: هل يدل التقييد في الجملة الوصفية على المفهوم؟

الجواب: لكي تدل الجملة الوصفية أو غيرها من الجمل على المفهوم لا بد من توفر الركنين السابقين فيها؛ لأنه متى ما أردنا ان نعرف ان لجملة ما مفهوماً أو ليس لها مفهوم نطبق عليها ضابط المفهوم، فان كان يتوفر فيها الركنان السابقان يكون لتلك الجملة مفهوم، وإذا لم يتوفر فيها الركنان السابقان لا يكون لها مفهوم. قد يقال: إن للجملة الوصفية مفهوماً بأحد البيانين التاليين:

البيان الاول:

إنه لو لم يكن للجملة الوصفية مفهوم، فهذا يعني أخذ قيد في الخطاب ليس له دخل في الحكم، بينما الظاهر عرفاً أن أخذ أي قيد من القيود في خطاب المتكلم داخل في مراده الجدي. فلو قلنا: إن جملة: أكرم الفقير العادل، تدل على وجوب اكرام الفقير العادل، ووجوب اكرام الفقير غير العادل، أي أنها لا تنفي وجوب الاكرام عن الفاقد للوصف (الفقير غير العادل) فهذا يعني أن القيد الذي أخذه المتكلم بكلامه ليس له ربط بالفقير (موضوع الحكم) بمعنى أنه أخذ قيداً في خطابه، وهذا القيد ليس له دخل في حكمه، بينما الظاهر عرفاً كما في قاعدة احترازية القيود، ان كل قيد مأخوذ في خطاب المتكلم مراد له؛ لأن ما يقوله يريد، فقاعدة احترازية القيود تبثني على هذا الظهور الحالي السياقي، (تبثني

على دلالة ايجابية مثبتة) وهو أن ما يقوله المتكلم يريد، ولما كان قيد العدالة قد أخذه المتكلم في كلامه فلا بد من أن يكون مراداً له.

مناقشة المصنف:

إن دلالة سياق الخطاب على دخل القيد في مراد المتكلم لا إشكال فيه، ولا نناقش في أن هناك ظهوراً حالياً للمتكلم بأن كل ما يقوله يريد، أي أن كل ما يبينه المتكلم، وكل ما هو ثابت في مرحلة المدلول التصوري، فهو داخل في المدلول الجدي، ولما كان قيد العدالة ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري، فلا بد من أن يكون داخلياً في نطاق المدلول الجدي، بمعنى أن كل وصف من الأوصاف يأخذه المتكلم في كلامه، وكان ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري، فهو ثابت في مرحلة المدلول الجدي.

وعلى هذا الأساس ثبتت قاعدة اخترازية القيود، القائمة على الظهور الحالي السياقي الذي يعني: (أن كل ما يقوله المتكلم يريد) وقيد العدالة قاله فيعني ذلك أنه يريد، أي أن ما يأخذه في مرحلة المدلول التصوري هو مراد له جداً، (مأخوذ في مرحلة المدلول التصديقي الثاني).

وهذا يعني أن الوصف داخل في شخص الحكم لا في طبيعي الحكم، فإذا انتفى الوصف ينتفي شخص الحكم، ولا ينتفي طبيعي الحكم. إذا انتفى قيد العدالة فيعني ذلك أنه ينتفي شخص وجوب الأكرام عن الفقير الفاسق، لكن لا ينتفي طبيعي وجوب الأكرام. بمعنى أن المنفي هو حصة من وجوب الأكرام، وهو وجوب الأكرام بملاك العدالة خاصة، أما وجوب الأكرام بملاك المرض، أو بملاك السفر، أو بملاك العلم... الخ، فقد لا ينتفي، وإنما يجب الأكرام بملاك آخر، ولسبب آخر.

وبعبارة أخرى: نسلم بما يقال من أن قاعدة احترازية القيود تقتضي أن كل قيد يدخل في الخطاب فهو داخل في الحكم، ولكننا لانسلم أن هذا القيد الداخل في الحكم داخل في طبيعي الحكم، وإنما نقول هو داخل في شخص الحكم، فإذا انتفى القيد ينتفى شخص الحكم لا طبيعيه.

وقد قلنا سابقاً: إنه لا بد من أن يتوفر في المفهوم ركنان: الركن الأول: هو أن يكون الربط لزومياً علياً انحصارياً، أو يكون كما قال المصنف ربطاً توقفياً التصاقياً.

والركن الآخر: أن يكون المعلق هو طبيعي الحكم، بينما في الجملة الوصفية المعلق فيها هو شخص الحكم لا طبيعيه. إذاً هذا الوجه غير تام؛ لأن الجملة الوصفية تقتضي أن يكون المعلق هو طبيعي الحكم.

مركز تحقيقات كميته نور محمد رسدي

البيان الثاني:

لو كان يجب إكرام الفقير الفاسق بفرد آخر من وجوب الاكرام، كأن يكون هذا الفرد بملاك المرض، فلا تكون فائدة لذكر المتكلم لقيد العدالة؛ لأنه لو لم يذكر العدالة وجاء الخطاب مطلقاً لما كان ذلك مؤثراً على مقصوده؛ لأن قيد العدالة ليس له أثر؛ لأنه لما كان الفقير العادل يجب اكرامه، والفقير الفاسق يجب اكرامه، هذا يجب اكرامه بملاك العدالة، وذاك يجب اكرامه بملاك المرض، فلو قال: اكرم الفقير، يكون مؤدياً لغرضه لأنه يجب إكرام الفقير العادل والفقير الفاسق معاً.

إذا لا يكون وجود هذا القيد وعدمه مخللاً بمقصود المتكلم، ولأجل صيانة كلام المتكلم الحكيم عن اللغوية، ينبغي أن نفترض ان لذكر القيد فائدة، والفائدة

هي ان المولى ينبه على أن الحكم لا يشمل الفقير الفاسق، وإنما الحكم خاص بالفقير العادل وهذا هو المفهوم، اي عدم شمول الحكم لفاقد القيد.

مناقشة المصنف:

نقبل هذا البيان، ولكن نوجهه بتوجيه يؤدي الى نفي اللغوية، ومع كل ذلك لا يثبت المفهوم؛ لأن هذا الكلام لا يقتضي نفي ثبوت وجوب الاكرام عن كل أفراد الفقير غير العادل، وإنما يقتضي نفي وجوب الاكرام عن بعض أفراد الفقير غير العادل.

وبعبارة أخرى: أن هذا يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف بنحو السالبة الجزئية لا بنحو السالبة الكلية، والمفهوم لا بد من أن يكون معبراً عن انتفاء الحكم بانتفاء الوصف بنحو السالبة الكلية لا السالبة الجزئية. فمثلاً لو كان هناك (١٠٠٠) فقير، وكان من بينهم (١٠٠) فقير عادل، و (٨٠٠) فقير غير عادل، الـ (١٠٠) فقير العادل يجب اكرامهم بمقتضى الجملة الوصفية (اكرم الفقير العادل) بينما يجب ان ينتفي وجوب الاكرام بنحو السالبة الكلية عن تمام (٨٠٠) لو كان للوصف مفهوم، اي نفي وجوب الاكرام عن تمام الافراد الفاقدين للوصف. لكن في الجملة الوصفية لا ينتفي وجوب الاكرام إلا عن بعض الـ (٨٠٠) بنحو السالبة الجزئية.

وبكلمة بديلة: فإنه لصيانة كلام المولى عن اللغوية فإن وجوب الاكرام ثابت بالنسبة لبعض الـ (٨٠٠) بملاك المرض، ووجوب الاكرام ثابت لبعضهم بملاك العلم، وهكذا. فيكون للجملة الوصفية مفهوم ناقص، اي ينتفي وجوب الاكرام عن (٤٠٠) من (٨٠٠)، أما الـ (٤٠٠) الباقون فقد يجب اكرامهم بملاك آخر. وبتعبير آخر: أن وجوب الاكرام ينتفي بانتفاء العدالة، لكن بنحو السالبة

الجزئية عن (٤٠٠) من (٨٠٠) ولكنه لا ينتفي عن تمام الـ (٨٠٠)، يعني لا ينتفي بنحو السالبة الكلية، والمفهوم هو انتفاء الحكم عن تمام الـ (٨٠٠) بنحو السالبة الكلية.

إذاً لكي ندفع محذور اللغوية ينبغي القبول بمفهوم ناقص للوصف، وهو يعني انتفاء الحكم بنحو السالبة الجزئية.

أنحاء الوصف:

إن الوصف تارةً يذكر مع موصوفه، فيقال: احترم العالم الفقيه، وأخرى يذكر الوصف من دون الموصوف، فيقال: احترم الفقيه، فلو تم الوجه الأول لإثبات مفهوم الوصف، إنما يثبت مفهوم الوصف في الحالتين، في حالة ذكر الوصف مع موصوفه (احترم العالم الفقيه)، وفي حالة ذكره مستقلاً (احترم الفقيه)، أما الوجه الثاني الذي هو محذور اللغوية فيختص بالحالة الأولى فقط، وهي ذكر الوصف مع موصوفه، دون الحالة الثانية؛ لأن ذكر الوصف في الحالة الثانية (احترم الفقيه) لا يكون لغوياً، باعتبار أن الوصف هو الموصوف والموصوف هو الوصف، أي أن الوصف هنا هو الموضوع فلا يكون ذكره في المقام لغوياً على كل تقدير.

جمل الغاية والاستثناء

جملة الغاية:

وهي مثل قوله تعالى ﴿فَأْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ فلو حللنا مكونات هذه الآية الكريمة، سنجد فيها حكماً (فأتموا) وهو الوجوب، ومتعلقاً للحكم هو (الصيام)، فوجوب الصوم هو الحكم المغيّا بغاية معينة، و (إلى) أداة الغاية، و (الليل) هو الغاية. وهذه الآية الكريمة بمنطوقها تدل على وجوب الصوم إلى الليل، لكن هل تدل بمفهومها على انتفاء وجوب الصوم بعد تحقق الغاية؟ هل ينتفي المغيّا أو لا؟ فإذا قلنا بانتفاء الحكم المغيّا، يعني ذلك أن للجملة الغائية مفهوماً، وإذا لم نقل بانتفاء الحكم المغيّا، فيعني ذلك أن الجملة الغائية ليس لها مفهوم.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

جملة الاستثناء:

إن البحث في جملة الاستثناء مشابه للبحث في جملة الغاية، فإن في جملة الاستثناء (أكرم الفقراء إلا الفساق) منطوقاً يدل على وجوب أكرام الفقراء باستثناء الفساق، لكن هل لها مفهوم على عدم وجوب أكرام الفساق بأي ملاك كان، أو ليس لها مفهوم يدل على انتفاء الحكم المذكور في المنطوق؟

ففي جملة الاستثناء يقع البحث أيضاً حول انتفاء الحكم المغيّا في جملة الغاية عن الغاية، وانتفاء الحكم بالنسبة إلى جملة الاستثناء عن المستثنى. ولأجل تنقيح هذه المسألة ينبغي أن نعود إلى ضابط المفهوم، فقد قلنا في ضابط المفهوم، لا بد من أن يكون المنتفي هو طبيعي الحكم لا شخصه، وإلا إذا كان المنتفي شخص الحكم فلا يتحقق المفهوم، ففي الجملة الشرطية أوضحنا أنه لكي يكون لها مفهوم لا بد من أن يكون المنتفي طبيعي الحكم لا شخص الحكم. بينما

في جملة الغاية كما في جملة الاستثناء ينتفي شخص الحكم بقاعدة احترازية القيود، أي أن ما ينتفي من وجوب الاكرام عن الفساق هو حصه من حصص وجوب الاكرام، وايضاً ما ينتفي من وجوب الصوم في الليل هو حصة من حصص وجوب الصوم، لا طبيعي وجوب الصوم.

إن ما ينفعنا في اثبات المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم، أي طبيعي وجوب الصوم في الليل، وهكذا في جملة الاستثناء هو انتفاء طبيعي وجوب الاكرام بالنسبة للفقراء الفساق، فإن مما لا إشكال فيه أن جملة الغاية والاستثناء تدلان على انتفاء شخص الحكم، بناءً على قاعدة احترازية القيود؛ لأن قاعدة احترازية القيود ذات مدلول ايجابي، يبتني على أن ما يقوله المتكلم يريد، يبتني على ظهور حالي مفاده أن القيد الذي يقوله المتكلم يريد، فحينئذ بانتفاء القيد ينتفي الحكم، ولكن الحكم المنفي بانتفاء القيد هو شخص الحكم لا طبيعي الحكم.

مركزية في علوم

مناقشة:

يرد هنا ما ورد على الجملة الوصفية، حيث يرد نفس محذور اللغوية، فلو كان يجب الصوم في الليل، ولو بوجوب آخر غير شخص وجوب الصوم في النهار، فليست هناك فائدة لذكر الغاية، وهكذا في جملة الاستثناء لو كان يجب الاكرام بالنسبة للمستثنى، ولو وجوب اكرام بملاك آخر. فحينئذ لا تكون فائدة لذكر المستثنى ولذكر الغاية. إذا لصيانة الكلام عن اللغوية، وحتى تكون هناك فائدة لذكر الغاية ولذكر المستثنى، لا يكون الحكم شاملاً للغاية وللمستثنى.

لكن يثبت المفهوم هنا بنحو السالبة الجزئية لا بنحو السالبة الكلية، أي ينتفي الحكم عن بعض افراد الفقير غير العادل، وايضاً ينتفي الحكم بوجوب الصوم عن بعض الليل.

وبيان آخر: لو فرضنا في الجملة الاستثنائية (اكرم الفقراء إلا الفساق) كان لدينا (١٠٠٠) فقير، كان منهم (٢٠٠) فقير عادل، و (٨٠٠) فقير غير عادل، فالمفهوم يعني انتفاء وجوب الاكرام عن كل الـ (٨٠٠) فقير، أما اذا لم ينتفِ الحكم عن مجموع الـ (٨٠٠) بنحو السالبة الكلية فلا يتحقق مفهوم للجملة. ولكن لدفع محذور اللغوية يقال: انما ينتفي وجوب الاكرام عن بعض هؤلاء، عن (٢٠٠) مثلاً، بينما يمكن إكرام الـ (٦٠٠) الآخرين بملاكات أخرى للوجوب.

وهكذا في الجملة الغائية، المفهوم يعني انتفاء وجوب الصوم عن تمام الليل، فإذا أردنا أن نثبت المفهوم لا بد من أن نلتزم بذلك، أي ينتفي الحكم بنحو السالبة الكلية عن تمام الغاية، بينما لا ينتفي الحكم في الجملة الغائية عن تمام الغاية وإنما ينتفي عن بعضها.



الدليل على ان جملة الغاية لا مفهوم لها:

إن جملة الغاية يمكن ان نثبت لها مفهوما ناقصاً (مفهوماً جزئياً) حيث ينتفي الحكم بنحو السالبة الجزئية، لا بنحو السالبة الكلية، والمفهوم هو انتفاء الحكم بنحو السالبة الكلية، انتفاء الحكم في الجملة الغائية عن كل الليل بتمام اشخاصه، وبتمام حصصه، اما اذا كان يمكن أن يثبت بحصة من حصصه أو بفرد من افراده فلا مفهوم للجملة الغائية.

على أي اساس يعتمد القول بأن الجملة الغائية لا مفهوم لها، والجملة الاستثنائية لا مفهوم لها، وانما هي كالجملة الوصفية لها مفهوم ناقص، وأن الحكم ينتفي فيها بنحو السالبة الجزئية ؟

الجواب: انما يعتمد هذا على بيان يُذكر في مرحلة أعلى، وملخص ذلك البيان: عندما نحول مدلول أداة الغاية (الى، حتى) وهو معنى حرفي الى معنى

اسمي، فهل هذه الجملة (صم الى الليل، أو الى الغروب) تحوّل الى (وجوب الصوم مغياً بالغروب) أو تحوّل الى (جعل الشارع وجوب الصوم مغياً بالغروب)؟ ومن المعلوم انه هنا يكون المدلول معناً اسماً وليس معناً حرفياً، ليس نسبة غائية، وإنما هو المعنى الاسمي للغاية الذي تدل عليه كلمة مغياً.

إذا اتضح ذلك نتساءل: ماهي الجملة الموازية لجملة (صم الى الليل) هل هي (وجوب الصوم المغياً بالغروب) أو (جعل الشارع وجوب الصوم المغياً بالغروب)؟ فإن كانت الجملة الموازية لجملة الغاية هي الجملة الاولى (وجوب الصوم المغياً بالغروب) فحينئذ يكون للجملة الغائية مفهوم؛ لانه لو أجرينا الاطلاق في الحكم (وجوب الصوم) ثبت ان طبيعي وجوب الصوم مغياً، طبيعي وجوب الصوم هو المغياً، ومطلق وجوب الصوم، لا حصّة من حصصه. إذا ينتفي وجوب الصوم عندما تتحقق الغاية وهي الغروب.

ولو قلنا: إن الجملة الموازية لجملة الغاية هي (جعل الشارع وجوب الصوم المغياً بالغروب) ففي مثل هذه الحالة لانستطيع أن نجري الاطلاق المعتمد على قرينة الحكمة بالنسبة الى الحكم، لكي نثبت ان المعلق هو طبيعي الحكم لاشخصه؛ لأن الفرض هنا (جعل الشارع وجوب الصوم المغياً بالغروب) ليس مطلقاً وإنما هو مقيد، أي أنه حصّة من حصص الوجوب، ولذلك لا يجري فيه الاطلاق ولا تتم قرينة الحكمة، وبالتالي لا يكون لمثل هذه الجملة الغائية مفهوم. وبعبارة أخرى: نسأل العرف، إذا استبدلنا أداة الغاية التي مدلولها نسبة غائية ومعنى حرفي (الى) استبدلناها بكلمة (مغياً) التي مدلولها معنى اسمي، فهل يفهم من الجملة الاولى (وجوب الصوم المغياً بالغروب) أنها موازية لجملة (صم الى الغروب) أو يفهم أن الجملة الموازية لجملة الغاية هي (جعل الشارع وجوب

الصوم المغيّا بالغروب؟

الجواب: أن العرف يفهم أن الجملة الثانية (جعل الشارع وجوب الصوم المغيّا بالغروب) هي الموازية لجملة الغاية، فإذا كانت هي الموازية لانستطيع أن نثبت الاطلاق بالنسبة الى الحكم (وجوب الصوم) لأن وجوب الصوم هنا مقيد، فإذا كان مقيداً لا يتم إطلاقه، ولا نستطيع أن نثبت أن المعلق هو طبيعي وجوب الصوم، وإذا لم نثبت ذلك لا يتم الركن الاساسي من أركان المفهوم، وهو أن يكون المطلق طبيعي الحكم لا شخص الحكم.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

التطابق بين الدلالات

أنحاء الدلالات:

توجد للكلام الذي ينطقه المتكلم ثلاث دلالات عادةً، وهي:

١- الدلالة التصورية: وهي معلولة للوضع، فعندما يذكر اللفظ ويسمعه انسان عالم باللغة، تحصل في ذهن ذلك الانسان صورة المعنى الذي يدل عليه اللفظ. وتسمى هذه الدلالة الدلالة التصورية أو الوضعية لانها معلولة للوضع.

٢- الدلالة التصديقية الاولى: حيث يحصل لدينا علم، أو قل تصديق وحكم بأن المتكلم قصد إخطار هذه المعاني في ذهننا، فالدلالة على قصد الإخطار تمثل دلالة أخرى، وهذه الدلالة هي الدلالة التصديقية، لأنه يحصل هنا تصديق أو حكم.

٣- الدلالة التصديقية الثانية: وهي تعني وجود مراد وقصد جدي لدى المتكلم، وهو قصد الحكاية والاختبار عن المعاني التي يقولها.

وقد ذكرنا سابقاً، أن الدلالة التصورية تتحقق من كل كلام يسمعه الانسان، بقطع النظر عن الجهة التي سمع منها هذا الكلام، أي سواء كان الكلام صادراً عن ساهي، أو نائم، أو آلة، أما الدلالة التصديقية الاولى فانها تتحقق إذا صدر الكلام من ملتفت الى كلامه، بينما الدلالة التصديقية الثانية تتحقق إذا صدر الكلام من متكلم وكان جاداً غير هازل، وقد افاد بكلامه فائدة تامة، فتكلم بجملة مفيدة.

حجية الظهور:

حجية الظهور المقصود بها حجية المعنى الظاهر من الكلام؛ لأن الكلام مرة يكون نصّاً في معناه، فتكون دلالته على معناه دلالة قطعية، كما في قوله تعالى:

﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ فإن لفظة (الحرمة) دلالتها على التحريم دلالة قطعية، أي هي نص في الحرمة، ومرة أخرى يدل الدليل على معناه بنحو لا يكون نصاً في معناه، وإنما يكون ظاهراً، كما في: لا تغتصب، لا تكذب، لا تأكل الربا، فهنا صيغة (لا تفعل) ظاهرة في الحرمة، والبحث في حجية الظهور هو في أن ظهور صيغة (لا تفعل) في الحرمة مثلاً، هل هو حجة أو ليس بحجة؟ أي هل هو منجز أو لا؟

ظاهر حال المتكلم التطابق بين الدلالة التصورية والتصديقية:

حجية الظهور كقاعدة عامة لها مصاديق، منها: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وأصالة الجد.



أصالة الحقيقة:

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

لو ورد كلام يقول: رأيت أسداً، وترددنا في مقصود المتكلم هل أراد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي لكلمة أسد (الحيوان المفترس) أو أراد أن يخطر المعنى المجازي وهو الرجل الشجاع؟

الجواب: أن لكلام المتكلم مدلولاً تصورياً، فقد حصلت في ذهننا صورة هي معنى لفظة أسد، وهي الحيوان المفترس، غير أن التردد حصل في أن المتكلم أراد أن يخطر في ذهننا هذه الصورة أو صورة المعنى المجازي، لكن نستطيع بالاعتماد على ظاهر حال المتكلم، أن نثبت وجود تطابق بين المدلول التصوري بالنسبة لكلامه، وبين ما يريد أن يخطره في ذهننا من معنى، أي أن المعنى الذي يريد أن يخطره في ذهننا هو المعنى الحقيقي، هو صورة الحيوان المفترس لا صورة الرجل الشجاع؛ لأن ظاهر حاله يدل على التطابق بين الدلالة التصورية

والدلالة التصديقية الاولى، وهي الدلالة على قصد اخطار المعنى، والمتكلم يريد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي، لأنه مادام الظاهر من المدلول التصوري هو المعنى الحقيقي فلا بد من أن يكون مقصوده اخطار هذا المعنى ايضاً (الحيوان المفترس).

وهذا الظهور حجة، بناءً على حجية الظهور؛ لان حجية الظهور لها مصاديق وتطبيقات متعددة، ومنها هذا المصداق، وهو مانعبر عنه بـ (أصالة الحقيقة) فلو ترددنا في أن المعنى الذي أراد إخطاره المتكلم، هل هو المعنى الحقيقي أو غير الحقيقي، فالاصل هو المعنى الحقيقي.

ثم نرتقي الى رتبة أخرى بالنسبة للدلالة التصديقية الثانية، فبعد ان بينا ان هناك تطابقاً بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الاولى، نجد تطابقاً آخر، وهو التطابق بين الدلالة التصديقية الثانية والدلالة التصديقية الاولى وبالتالي الدلالة التصورية.

أصالة العموم:

لو قال شخص: أكرم كل جيراني، وشككنا هل أراد الاستيعاب بكلمة (كل)؛ لأن (كل) تدل على العموم؟

الجواب: من الواضح ان المدلول التصوري عندما استعمل لفظة (كل) هو الاستيعاب، والتطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الاول يقتضي ان المتكلم قصد اخطار معنى الاستيعاب، ولكن ترددنا هل الاستيعاب مراد جدي للمتكلم؟ بمعنى انه عندما قال: اكرم كل جيراني، لم يكن واقعاً تحت تأثير الحياء، فاذا حصل لدينا تردد في ان المراد كل جيرانه ام بعضهم، يمكن ان نعتمد على الظهور الحالي للمتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الاولى والدلالة

التصديقية الثانية.

وبعبارة أخرى: يوجد ظهور حالي للمتكلم يثبت التطابق بين الداليتين التصديقيتين، وهذا التطابق يعني أن الصورة التي أخطرها في ذهننا (وهي الاستيعاب) مرادة له جداً.

وهذا ما نعبر عنه بأصالة العموم، وأصالة العموم هي أحد مصاديق حجية الظهور؛ لأن الظاهر من الدلالة التصديقية الأولى هو أخطار صورة العموم، ولا بد من أن يكون الظاهر من الدلالة التصديقية الثانية هو إرادة العموم جداً. ذلك أن ظاهر حال المتكلم هو التطابق بين الداليتين التصديقيتين، فإذا كان الظاهر من الدلالة التصديقية الأولى هو أخطار صورة العموم، فالظاهر من الدلالة التصديقية الثانية هي إرادة العموم جداً. وهذا معنى كون الظهور حجة.

أصالة الجهة: مركز تحقيقات كلية أصول الدين

من نماذج التطابق بين الداليتين التصديقيتين، فيما لو قال أحد: أكرم زيداً، وكان بين المتكلم وزيد حساسية، وشككنا في أن قول المتكلم «أكرم زيداً» هل هو بسبب ظروف خاصة، أي دعت أسباب توجب اتقاء زيد بهذا الكلام؟ فإن الموقف هنا كالموقف السابق في أصالة العموم؛ لأنه يوجد تطابق بين الداليتين، وإن ظاهر حاله في التطابق بينهما، يعني أن الدلالة التصديقية الأولى تكشف عن أن المتكلم قصد أخطار هذا المعنى في ذهننا، وهو إكرام زيد، والدلالة التصديقية الثانية تدل على أن وجوب إكرام زيد مراد له جداً، فظاهر حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية، أن السبب الذي دفعه لهذا الكلام هو سبب جدي وليس بسبب التقية أو الخوف.

وهذا الظهور هو أيضاً أحد مصاديق حجية الظهور، ونعبر عنه بأصالة الجهة،

والمقصود بها ان الجهة التي دعت الى الكلام ليست التقية وانما هي الجد فيما قاله،
فالمتكلم الذي قال هذا الكلام له مراده الجدي.

حالة الدلالات مع وجود القرينة المتصلة:

في ضوء ما تقدم من ان للكلام مدلولاً تصورياً ومدلولين تصديقين، اذا
اقرن الكلام بقرينة متصلة، ما الذي يتزعزع من هذه الدلالات؟ فمثلاً لو قال
شخص: رأيت أسداً يرمي، ففي مثل هذه الحالة هل كلمة الأسد تحتفظ بمدلولها
التصوري أو انه يتزعزع؟ وهل يتزعزع المدلول التصديقي الاول والثاني ايضاً؟
الجواب: في صورة القرينة المتصلة المدلول التصوري لا يتأثر، وانما يبقى
على حاله، فالصورة التي تحصل في الذهن، هي صورة معنى الحيوان المفترس،
ولكن الذي يتزعزع هو المدلول التصديقي الاول فضلاً عن المدلول التصديقي
الثاني؛ لأن القرينة (يرمي) تصرف اللفظ من المعنى الحقيقي الى المعنى
المجازي، فيتضح ان المتكلم قصد اخطار الرجل الشجاع في ذهن المستمع ولم
يقصد اخطار الحيوان المفترس، وبذلك ينشلم المدلول التصديقي الاول عن
المدلول التصديقي الثاني، يعني لا يتحقق التطابق بين المدلول التصديقي الأول
والمدلول التصوري؛ لان المدلول التصوري ظاهر في الحيوان المفترس أما
المدلول التصديقي الأول الذي يكشف عن مراد المتكلم، يدل على أن المتكلم لم
يقصد اخطار هذه الصورة (الحيوان المفترس) وانما قصد معنى الرجل الشجاع.

حالة الدلالات مع وجود القرينة المنفصلة:

لو قال: رأيت اسداً، ثم بعد مدة قال: رأيت أسداً يكتب، فهل تؤثر القرينة
المنفصلة في المداليل الثلاثة؟ الجواب: لا يتزعزع شيء من المدلول التصوري،

وهكذا من المدلولين التصديقيين، فالمدلول التصوري يبقى هو معنى الحيوان المفترس، والمدلول التصديقي الأول يثبت أنه أراد اخطار معنى الحيوان المفترس، وكذلك المدلول التصديقي الثاني يكشف أنه أراد الحكاية والاخبار، ولكن القرينة تقدمت على ذي القرينة وفقاً لقواعد الجمع العرفي التي تأتي؛ لأن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة. إذاً لا تنزع الدلالات الثلاث، ولكن يمكن الجمع بين الكلامين، مثلما يفعل العرف في هذه الحالات فيبقى الظهور ولكن تسقط حجيته.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

مناسبات الحكم والموضوع

ان الدليل في بعض الاحيان له مدلول عام بحسب اللفظ طبعاً، ولكن نحن نقيّد ونخصّص هذا المدلول العام. وفي احيان أخرى بالعكس، يكون للدليل مدلول خاص، ولكن نحن نعمم هذا المدلول الخاص، أي انه احياناً نتجاوز حدود اللفظ فنعمم، وأحياناً أخرى لانقتصر على حدود اللفظ وانما نخصّص ونُضيق المدلول، أي لانعمل بتمام مدلول اللفظ بل نعمل بجزء من مدلول اللفظ. وهذا التخصيص، وذاك التعميم انما يعتمد على ما يعبر عنه بـ (مناسبات الحكم والموضوع). فان هناك مجموعة من المناسبات أو المواضع المركوزة في الذهن العرفي، وبفعل هذه المناسبات والمواضع يحصل التعميم أو التقييد، وهذه ظاهرة عرفية شائعة وصحيحة.

ولكي تتضح المسألة نسوق مثالين:

١- لو جاء دليل يقول: (اغسل ثوبك إذا أصابه البول)، فاذا لاحظنا هذا الدليل سوف نجد ان (اغسل) ذو مدلول عام، فالغسل كما يصح بالماء المطلق، يصح بالماء المضاف، ويصح بغير الماء ايضاً، كما في البخار أو الكحول والبنزين، كما لو كانت الملابس ملوثة بالزيت وغيره، فالغسل مدلوله عام، ولكننا نجد العرف يفهم من هذا الدليل خصوص الغسل بالماء المطلق دون سواه، أو خصوص الغسل بالماء دون غيره. فهنا نجد ان العرف خصّص الدليل بالغسل بالماء، مع ان الغسل له حصص كثيرة، تارة بالماء، وتارة بالكحول وغيره.

٢- وفي حالات أخرى نجد العكس، إذ قد يكون الدليل خاصاً بحالة، والعرف يعمم، كما في مثالنا السابق (اغسل ثوبك إذا أصابه البول) فاذا أصاب البول الاناء لا الثوب، فهل يمكن أن يسري الحكم للاناء؟

الجواب: نعم، يمكن تسرية الحكم لحالات أخرى؛ لأن الثوب انما ذكر

كمثال وكمصادق للحالة العامة، وهي انه كلما اصاب البول شيئاً يستنجس ذلك الشيء، فالدليل انما ذكر مثلاً من حالة عامة، والعرف قد عمم ولم يقتصر على مورد الدليل.

قد يقال: هذا التعميم (تعميم النجاسة من الثوب الى غيره) وذاك التخصيص (الغسل بخصوص الماء) على ماذا يستند؟
الجواب: ذلك يعتمد على مناسبات الحكم والموضوع.

المقصود بمناسبات الحكم والموضوع:

ان اي حكم من الاحكام له مناسبات مركوزة في الذهن العرفي، وعلى أساسها ينسب الى الذهن التخصيص تارة والتعميم تارة أخرى. وهذه الانسباكات الحاصلة للذهن هي ظهورات؛ لانه طالما يحصل تبادر، فهذا التبادر هو ظهور للدليل، والظهور حجة، على اساس قاعدة حجية الظهور. وبكلمة بديلة: أن هذه التخصيصات والتعميمات تعتمد على اساس المواضع القائمة في الذهنية العرفية، وعلى اساس تلك المواضع ينسب التعميم تارة والتخصيص تارة أخرى، وهذا الانسباق والتبادر ظهور، ولما كان ظهوراً فان قاعدة حجية الظهور تقول: (كل ظهور حجة).

وهذه القاعدة (مناسبات الحكم والموضوع) من المسائل المهمة جداً في علم الاصول، فهي تستحق التطوير والبحث التفصيلي؛ لأنها ترتبط ارتباطاً مهماً بمسألة علاقة الفتوى بالفهم العرفي وبظروف الزمان والمكان. والسيد الشهيد الصدر أشار في دراسة له الى قدرة الشيخ محمد جواد مغنية في الاستفادة من مناسبات الحكم والموضوع في استنباط الحكم الشرعي، في كتابه (فقه الامام الصادق).

اثبات الملاك بالدليل

هذا البحث يرتبط ببحث سابق، هو تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية. وهذا البحث يريد اثبات المدلول الالتزامي للدليل، أي اثبات ان هناك مداليل للدليل غير المدلول المطابقي.

وقد ذكرنا سابقاً أن لكل حكم في مرحلة الثبوت ثلاثة عناصر هي: الملاك، الارادة، الاعتبار. وذكرنا أن روح الحكم تكمن في مبادئه، وهي: الملاك، والارادة، والاعتبار عمل تنظيمي وصياغي اعتاده المشرعون العقلاء.

إذاً لكل حكم من الاحكام ملاك، والارادة تنبثق من هذا الملاك، فملاك

الصلاة هو مصلحة شديدة، تقتضي محبوبة واردة شديدة بدرجة الالتزام، وفي

الغيبة مفسدة شديدة تنشأ منها مبغوضية شديدة بدرجة الالتزام بالترك، فتلك

بدرجة الالتزام بالفعل، وهذه بدرجة الالتزام بالترك. وبالتالي فلكل حكم من

الاحكام ملاك. والدليل الذي يدل على الحكم مطابقة ويقول (صل) مثلاً، يدل

بمنطوقه مطابقة على وجوب الصلاة، والدليل (لا تغترب) يدل بمنطوقه مطابقة -

على حرمة الغيبة، فهذا هو مدلوله المطابقي، ويوجد وراء المدلول المطابقي،

مدلول التزامي للدليل، فالدليل (صل) بمدلوله المطابقي يثبت وجوب الصلاة،

وفي مدلوله الالتزامي يثبت أن للصلاة ملاكاً وهو المصلحة الشديدة، كذلك

الدليل (لا تغترب) مدلوله المطابقي يدل على حرمة الغيبة، والالتزامي يدل على

الملاك، أي ان في الغيبة مفسدة شديدة.

اثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابقي:

إذاً كل دليل يدل بمدلوله المطابقي على الحكم، ومدلوله الالتزامي على الملاك. ولكن هل يمكن اثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابقي أو لا يمكن؟ لو فرضنا أن المكلف كان عاجزاً، فحينئذ لا يتوجه إليه خطاب بالتكليف، مثلاً؛ لو فرضنا أن المكلف كان مغمى عليه من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، فلا يكون حينئذ مخاطباً بصلاة الصبح؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور - كما سيأتي - لأنه لو لم يكن المكلف قادراً على الحركة يكون تكليفه لغواً، والمولى منزّه عن اللغو. إذاً صلاة الصبح ساقطة عن هذا المكلف العاجز، أي المدلول المطابقي قد سقط، لكن هل يتبعه المدلول الالتزامي في السقوط أو لا؟

وبعبارة أخرى: إذا سقط المدلول المطابقي، (سقط وجوب الصلاة) فهل يوجد ملاك في حق المكلف للصلاة أو لا يوجد؟

قد يقال: ماهي ثمرة هذا البحث سواء وجدت مصلحة للصلاة أو لم توجد مصلحة في حق هذا المكلف؟ الجواب: تتضح الثمرة فيما لو كان هناك ملاك للصلاة بحق هذا المكلف العاجز، فحينئذ يجب عليه القضاء، بمعنى أن ذلك ينفع في وجوب القضاء خارج الوقت؛ لأنه يجب أن يستوفي الملاك. هذا المكلف المغمى عليه من طلوع الفجر الى طلوع الشمس، صحيح أنه لم يتوجه إليه وجوب الصلاة في ظرفها، ولكن توجد مصلحة للصلاة في حقه، فإذا لم يستطع أن يستوفي المصلحة في وقتها وظرفها فلا بد من أن يستوفيها خارج الوقت، فيجب القضاء بنفس الدليل لا بدليل آخر مستقل.

وعلى هذا هل يمكن اثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابقي أو لا يمكن؟ إذا قلنا: بأن حجية الدلالة الالتزامية مستقلة عن المطابقة، فإذا انتفت الدلالة

المطابقة لاتنتفي الالتزامية، أي ان سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يؤدي الى سقوط حجية الدلالة الالتزامية، وفي مثل هذه الحالة يمكن اثبات الملاك في حق العاجز، وان كان المدلول المطابقي ساقطاً في حقه، فهذا الانسان المغمى عليه غير مخاطب بالصلاة ولكن في ظرفها توجد مصلحة للصلاة في حقه، وعلى هذا الاساس يمكن ان نصحح القضاء بالنسبة اليه بنفس هذا الدليل.

مايمكن اثباته بالمدلول الالتزامي:

يوجد تطبيق آخر لمسألة اثبات الملاك بالدليل، وهو أنه كما يمكن اثبات الحكم بالمدلول المطابقي، والملاك بالمدلول الالتزامي، كذلك يمكن اثبات حكم آخر بالمدلول الالتزامي. مثلاً الدليل الدال على وجوب صلاة الصبح، هذا الدليل له مدلولان التزاميان؛ الأول ثبت به الملاك، أي ان لصلاة الصبح ملاكاً وهو المصلحة الشديدة، وله مدلول التزامي آخر، وهو اثبات حكم آخر وهو الجواز، فنقول: ان صلاة الصبح ليست محرمة، فنفي الحرمة يثبت بالمدلول الالتزامي الثاني، بينما في المدلول الالتزامي الاول اثبتنا ملاك نفس الحكم.

وبيان آخر: عندما نطلق الجواز كعنوان للحكم الشرعي فان هذا المصطلح له عدة معاني، تارة نعني به الاباحة بالمعنى الأخص، فنقول: شرب الماء جائز، بمعنى مايتساوى فيه طرفا الفعل والترك، وتارة نعني بالجواز الاباحة بالمعنى الأعم، وهي أعم من الاباحة بالمعنى الاخص، والكراهة، والاستحباب؛ لأن المستحب والمكروه جائز، حيث لا يوجد الزام بالفعل في الاستحباب، أو الزام بالترك في الكراهة، والاباحة بالمعنى الأخص جائزة ايضاً.

وتارة أخرى نعني بالجواز الاحكام الاربعة باستثناء الحرمة، أي مايقابل الحرمة، فعندما نقول: صلاة الصبح جائزة، نعني بالجواز نفي الحرمة، وصلاة

الليل جائزة، أي ليست محرمة، وفي مثالنا الذي ذكرناه (صلّ الصبح) هذا الدليل مدلوله المطابقي هو وجوب صلاة الصبح، ومدلوله الالتزامي الاول هو اثبات الملاك (المصلحة)، بينما مدلوله الالتزامي الثاني هو نفي الحرمة، أي الجواز، والجواز حكم شرعي، فهو يثبت لنا بمدلوله الالتزامي الثاني حكماً شرعياً آخر.

ثمرة البحث:

الغرض من هذا البحث هو ما لو فرضنا سقوط المدلول المطابقي، كما في حالة نسخ الحكم، ففي مثل هذه الحالة، أي سقوط الدليل الدال على الوجوب مطابقةً، فهل يسقط تبعاً له المدلول الالتزامي؟ أي هل ينسخ المدلول الالتزامي (الجواز) تبعاً لنسخ المدلول المطابقي أو لا؟

مثلاً دل الدليل على وجوب استقبال بيت المقدس في الصلاة فالمدلول المطابقي لهذا الدليل هو وجوب استقبال بيت المقدس، والمدلول الالتزامي هو جواز استقبال بيت المقدس في الصلاة، أي نفي الحرمة عن الاستقبال لبيت المقدس في الصلاة، ولكن المدلول المطابقي قد نسخ بعد تحول القبلة الى بيت الله الحرام، فحينئذ لا يجب استقبال بيت المقدس في الصلاة، لكن هل ينتفي المدلول الالتزامي أم لا؟

وهنا يترتب اثر شرعي على ذلك، فان قلنا: بعدم سقوط المدلول الالتزامي، فمعنى ذلك انه يجوز استقبال بيت المقدس في الصلاة أي انه جائز وليس محرماً، وان قلنا: بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، (كلما سقطت الحجية عن المدلول المطابقي سقطت عن الالتزامي)، فهذا لا يجوز استقبال بيت المقدس في الصلاة.

لكن ماهو الصحيح؟

الجواب: الكلام هنا كالكلام هناك، ما كنا نقوله في اثبات الملاك بالدليل، نقوله في المقام، فإن كنا من القائلين بالتبعية، فمتى ما انتفت الحجية المطابقة انتفت الحجية الالتزامية بالتبع. كما هو الصحيح عند المصنف وآخرين، وإن كنا من القائلين بالاستقلالية، أي استقلال الدلالة الالتزامية عن المطابقة في الحجية، فسقوط الحجية عن المطابقة لا يعني سقوطها عن الالتزامية.

فإن كنا من القائلين بالأول، كما هو الصحيح، فمعنى ذلك أن نسخ الحكم، الذي يعني انتفاء الحكم مطابقة، كذلك يعني انتفاء الحكم المدلول عليه بالالتزام، أي ينتفي الوجوب والجواز معاً.

وإن كنا من القائلين بعدم الترابط في حجية الدالتين المطابقة والالتزامية، فحينئذ يبقى المدلول الالتزامي على حاله. ولكن الصحيح هو أن سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية يعني سقوط الحجية عن الالتزامية أيضاً.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي

قسم المصنف - فيما سبق - الأدلة الى قسمين: الأدلة المحرزة، والاصول العملية. وقسم الدليل المحرز الى قسمين: دليل شرعي، ودليل عقلي، والدليل الشرعي الى نوعين: الدليل الشرعي اللفظي، والدليل الشرعي غير اللفظي. وقد كان الكلام في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهنا ينتقل الى تحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي. والمقصود بالدليل الشرعي اللفظي هو ما يصدر من الشارع من الفاظ تدل على الحكم الشرعي، أي ماورد في الكتاب الكريم، وفي الاحاديث الشريفة. علماً أن السنة الشريفة أعم من الحديث والفعل والتقرير.

أما الدليل الشرعي غير اللفظي فيتمثل في أمرين: الفعل تارة، والامضاء المعبر عنه بالسكوت والتقرير تارة أخرى. والكلام هنا عن دلالة كل من الفعل والسكوت على الحكم الشرعي، فإذا فعل المعصوم فعلاً، أو سكت المعصوم عن فعل فعله الآخرون امامه، فعلى ماذا يدل فعله؟ وعلى ماذا يدل سكوته؟

دلالة الفعل

للفعل صورتان:

١ - يقترن الفعل بكلام معين، أو بظهور حال معين، فحينئذ يكتسب الفعل دلالة مما اقترن به من مقال معين، أو ظهور معين. مثلاً لو سأل أحدهم المعصوم فقال له: ماهي واجبات الوضوء؟ فقام المعصوم وتوضأ أمامه. نقول: ان ظهور حال المعصوم على ان هذه الغسلات والمسحات التي أداها هي واجبات الوضوء؛ لأن ظاهر حاله انه في مقام التعليم لما يجب من اجزاء الوضوء. وهكذا لو قال المعصوم لأصحابه: هل تريدون ان اعلمكم اجزاء الوضوء؟ ثم قام وتوضأ أمامهم، فالوضوء هنا اقترن بالقول، والفعل يكتسب دلالة مما اقترن به من مقال.

٢ - أن لا يكون فعل المعصوم مقترناً لا بظهور حال ولا بمقال معين، بل كان مجرداً، فلو جاء أحدهم ووجد المعصوم يصلي خارج وقت الفريضة، أو لاحظ ان المعصوم يكرر فعلاً معيناً في سلوكه، فمثل هذا الفعل على ماذا يدل؟

الجواب: ان القدر المتيقن هو ان المعصوم إذا فعل شيئاً يدل فعله على عدم الحرمة؛ لأنه لو كان الفعل محرماً لما فعله المعصوم، حسب مقتضى العصمة.

كما ان ترك المعصوم لفعل معين يدل على عدم الوجوب، فمثلاً قد يأتينا من يقول: ان صلاة التراويح واجبة، أو ان صلاة الضحى واجبة، فنقول: ان المعصوم لم يكن يصلي. مثل هذه الصلاة، فتركها لها يدل على عدم وجوبها.

لكن هل يدل فعل المعصوم المجرد على الاستحباب؟ وهل يدل الترك على الكراهة أو لا يدل على ذلك؟

الجواب: في هذه المسألة تفصيل، باعتبار الفعل بذاته لا يدل على الاستحباب، كما ان الترك بذاته لا يدل على الكراهة، وانما الفعل في بعض

الحالات يدل على الاستحباب والرجحان، وكذلك الترك في بعض الحالات يدل على الكراهة، والفعل انما يدل على الاستحباب في صورتين:

الأولى: ما لو كان الفعل عبادةً، فلو نقل لنا الرواة أن المعصوم حينما يدخل الى المسجد يصلي ركعتين تحية المسجد، فحينئذ نقول: ان هذا الفعل يدل على الاستحباب؛ لأنه لما كان الفعل عبادياً، والعبادة عادةً ليست مباحة بالمعنى الأخص، أي لا يتساوى فيها طرفا الفعل والترك، بل هي إما واجبة أو راجحة (مستحبة) ولذلك عندما يقال: ان الصلاة في الحمام مكروهة، فالكراهة تعني قلة الثواب، وعندما يقال: الصلاة في المسجد مستحبة، معنى ذلك ان ثوابها أكثر، إذ العبادة لا تقع إلا راجحة! وعلى هذا لو كان الفعل عبادياً دلّ صدوره من المعصوم على استحبابه.

الثانية: لو لم يكن الفعل عبادياً، ولكن كان المعصوم يواظب عليه. مثلاً: تقليم الأظافر، فلو كان المعصوم يواظب على تقليم أظافره يوم الجمعة، ولم نجد حافزاً وسبباً غير السبب الشرعي لهذا الفعل، إذاً مواظبته على ذلك وتكراره للفعل في وقت معين أو مكان معين مثلاً، يدل على ان هذا الفعل مستحب. هذا مع ابطال المناشئ الأخرى غير المنشأ والحافز الشرعي، لاسيما إذا كان الفعل لا يقتضيه الطبع؛ لأنه هناك افعال وفق مقتضى الطبع ويواظب عليها كل انسان مثل النوم، حيث ينام الانسان في ساعة معينة ويستيقظ في ساعة معينة، وكذلك الاكل، وحتى تقليم الأظافر مما يقتضيه الطبع، لكن تحديدها في يوم معين، كالجمعة، وتكرار ذلك في نفس اليوم، مما لا يقتضيه الطبع، فحينئذ تكون مواظبة المعصوم وتكراره لهذا الفعل في وقت معين، دليلاً على رجحانه واستحبابه.

مثلاً تأتينا رواية تقول: ان المعصوم حينما كان يتوضأ فانه يأخذ الماء بيده

اليمنى ثم يصبه باليسرى، وبعد ذلك يغسل اليمنى، فهذه العملية على خلاف الطبع؛ لأن من يريد غسل يده اليمنى يأخذ الماء مباشرة باليسرى ويغسل به اليمنى، فإذا تكررت من المعصوم فإنها تدل على أن هذا الفعل راجح ومستحب، وإلا لو لم يكن راجحاً لما كرره.

إذاً الفعل بمجرد لا يدل على الاستحباب إلا إذا كان عبادة وتكرر وواظب عليه المعصوم، ولم يكن لتكراره سبباً ومنشأً غير السبب الشرعي، ولا سيما إذا كان هذا الفعل مما لا يقتضيه الطبع.

دلالة الترك:

أما ما يخص الترك، فلو صدر فعل من المعصوم، فهل يدل على عدم كونه مرجوحاً؟ هناك فرق بين كون الفعل راجحاً وبين كونه مرجوحاً، فالراجح هو المستحب، وعدم كونه مرجوحاً أي عدم كونه مكروهاً، وإن كانت المرجوحية معنى اعم من الكراهة؛ لأنه قد يكون الفعل نفسه مكروهاً، وقد يكون الترك مستحباً، وبالتالي في صورتين ينطبق عنوان المرجوحية، وإن كانت النتيجة واحدة، فإن ترك الأمر الفلاني، كالجلوس في الطرقات مستحب، والوقوف في الطرقات والتعرض للمارة - بغير الحرام - يكون مكروهاً. إذاً هل يدل فعل المعصوم على أنه ليس مرجوحاً. كما فيما لو شرب الماء واقفاً؟ فهل يدل هذا الفعل على أن شرب الماء وقوفاً ليس مكروهاً؟

الجواب: إن هذه المسألة ترتبط بالمبنى الكلامي الذي يتبناه الأصولي.

وبعبارة أخرى: أن هذا المورد من موارد تغلغل علم الكلام في علم أصول الفقه، فهذا العلم - أصول الفقه - اخترقته مجموعة علوم، ومن العلوم التي امتزجت به العلوم العقلية، وبالذات الفلسفة، وبالدرجة الثانية علم الكلام، ومن المؤسف أن بعض البحوث اللغوية المبنية على المواضع العرفية قد حُلِلَّت

تحليلاً عقلياً فلسفياً تجريدياً.

ومن مواطن تغلغل علم الكلام في علم اصول الفقه هو هذا المواطن، وهذه المسألة ترتبط بنظريتنا التي نتبناها في مسألة العصمة، أي هل معنى كون المعصوم معصوماً أن لا يصدر منه فعل مكروه، أو يجوز أن يصدر منه المكروه ويترك الأولى أحياناً، أو يجوز أن يصدر منه المكروه ويترك الأولى لمرة واحدة؟ فما هو الموقف في هذه المسألة؟ هل العصمة تعني أن المعصوم لا يجوز في حقه فعل المكروه وترك الأولى، أو يجوز في حقه ذلك وبشكل متكرر، أو نقول: لا يجوز ذلك بشكل متكرر ويجوز لمرة واحدة؟

الجواب: في مسألة العصمة توجد بيانات متعددة لعلماء الكلام، فمنهم من قال: إن العصمة تعني أن المعصوم يترك الحرام ويفعل الواجب، ولكن يجوز في حقه ترك الأولى وفعل المكروه في حالات محدودة. ومنهم من قال: إن العصمة تعني فعل الواجبات وترك المحرمات وجواز التكرار والمواظبة على ترك الأولى وفعل المكروه، ومنهم من قال: إن العصمة تعني فعل الواجبات وترك المحرمات، كما أنه لا يجوز أن يفعل المعصوم المكروه أو أن يترك الأولى ولو لمرة واحدة.

إذاً على أساس هذه المباني الثلاثة في تفسير العصمة، يمكن أن نحدد الموقف في هذه المسألة، فبناءً على أن المعصوم يترك الأولى ويفعل المكروه سواء لمرة واحدة أو تكراراً، لا يمكن أن نستفيد من الترك عدم الاستحباب، كما لا نستفيد من الفعل عدم الكراهة، وأما أن بنينا على الموقف الأخير، أي عدم جواز ترك الأولى وفعل المكروه عند المعصوم، فسوف ننتهي لنتيجة جديدة، أي لو فعل المعصوم هذا الفعل (شرب الماء واقفاً مثلاً) نستفيد أن هذا الفعل ليس مكروهاً، وإلا لو كان مكروهاً لما صدر منه؛ لأنه لا يجوز أن يصدر منه المكروه، ولو لمرة واحدة.

نحو دلالة الفعل والترك:

هناك نقطة مهمة، وهي نحو دلالات الفعل والترك، فهذه الدلالات انما نستطيع ان نثبت بها الحكم بناءً على وحدة الظروف بيننا وبين المعصوم، أي عدم وجود اختلاف بين ظروفنا وظروف المعصوم، وإلا فلا يمكن ان نستفيد حكماً شرعياً؛ لأن الفعل من الأدلة الصامتة (الدليل الصامت في مقابل الدليل اللفظي والدليل العقلي) ولما كان دليل الفعل دليلاً صامتاً فليس فيه إطلاق؛ لأن الإطلاق انما يكون في الدليل اللفظي، فلو جاءنا دليل لفظي يمكن ان نعممه لمختلف الحالات؛ لأنه لو كان مقيداً بحالة خاصة فلا بد من بيان القيد، وذلك لان المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فما لا يقوله لا يريد، وهو لم يقل القيد إذا لا يريد، فيمكن التعميم للحالات الأخرى المماثلة، بناءً على تمامية الإطلاق وقرينة الحكمة.

أما لو كان الدليل صامتاً، وشككنا في دخول حالة أو قيد أو وضع من الاوضاع، فهنا لا نستطيع ان نعممه للحالات والظروف الأخرى؛ لأن الدليل الصامت لا إطلاق فيه يجعله صالحاً للسريان والانطباق على الحالات الأخرى، وانما يتحدد الدليل الصامت بحدوده، ولا يتجاوز هذه الحدود الى حالات وأوضاع أخرى. فلو فرضنا ان المعصوم قد صدر منه فعل معين، وكان هذا الفعل محاطاً بظروف خاصة، فلا نستطيع ان نعمم الحكم الشرعي المستفاد منه الى حالات أخرى، غير حالة صدور الفعل من المعصوم؛ لأن الفعل لا إطلاق له، ويتحدد مدلوله بحدود الظروف والاضاع الخاصة به، وليس له إطلاق ينفي دخول الاوضاع والظروف الخاصة به، ويجعله قابلاً للانطباق على الاوضاع والاحوال الأخرى.

اشكال:

قد يقال: ان نفس كون المعصوم معصوماً يعتبر ظرفاً خاصاً وحالة خاصة بالمعصوم، وهذا لا يجعل للفعل دلالة عامة تتجاوز حدوده الخاصة.

وبكلمة أخرى: أن هذا الفعل خاص بالمعصوم من حيث هو معصوم؛ ولذا لا يمكن ان نعممه لغيره من المكلفين. فلو رأينا المعصوم يواظب على قصّ أظافره يوم الجمعة لا يمكن ان نستفيد من ذلك الاستحباب، أي لا يمكن ان نعممه لعامة المكلفين؛ لأن هذا فعل، والفعل دليل صامت يتحدد بظروفه الخاصة، وكون هذا الفعل صادراً من المعصوم، فان نفس العصمة تمثل حالة خاصة وظرفاً خاصاً يميز المعصوم عن غيره من المكلفين؛ ولذلك لانستطيع ان ننفي هذا الظرف الخاص؛ لأنه فعل وكل فعل لا اطلاق فيه.

وعلى هذا الاساس لا يبقى لفعل المعصوم دلالة على الحكم الشرعي خارج أحوال المعصوم، بل هذه الاحكام يمكن ان تكون خاصة بالمعصوم، ولا تشمل عامة المكلفين..

وهذا اعتراض عام يسجل على تمام سلوك المعصوم، وكل ما يصدر منه من افعال، وحينئذ تتعطل دلالة افعال المعصوم على الاحكام الشرعية العامة لسائر المكلفين.

جواب الاشكال:

لقد اجيب عن هذا الاعتراض باجابة سهلة وواضحة، وهي تبتني على قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة﴾ وغير ذلك من الآيات الكريمة والروايات الشريفة، التي جعلت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واهل البيت عليهم السلام في مقام الاسوة والقُدوة.

وبكلمة أخرى: ان هذه الآية وغيرها من الآيات والروايات تدل على ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واهل البيت عليهم السلام يمثلون في سلوكهم النموذج العملي، الذي يجب ان يقتدي به كل مسلم، ويجب ان يطابق سلوك كل مسلم سلوك الرسول واهل بيته.

إذا احتمال دخول العصمة كظرف خاص للمعصوم في الفعل، وكون هذا الفعل مختصاً بالمعصوم، هذا منفي بمدلول الآية السابقة وغيرها من الآيات والروايات، التي جعلت من الرسول واهل بيته اسوة وقدوة لعامة الناس. وهذا ينفي ايضاً ما يتردد على لسان الكثير من الناس (أنا لست معصوماً لكي افعل كذا) وكأن الله تعالى قد أنزل التشريع للمعصومين خاصة، وبقية الناس استثناء من التشريع، فالمعصوم جسد التشريع بسلوكه العملي، وهو حجة علينا جميعاً؛ لأن التشريع بتمامه قابل لأن يجسده الانسان بسلوكه؛ لأن المعصوم نموذج بشري يجسد الرسالة الاسلامية، وحياته مرآة عملية للتشريع والاسلام بتمامه، بمعنى ان سلوكه وحياته وتعامله مع الناس كانت صورة عملية للعقيدة والشرعية والاخلاق الاسلامية.

إذا يمكن لأي انسان تجسيد التشريع في سلوكه وحياته وتعامله مع الناس. مع ملاحظة ان هناك عبادات وتشريعات خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وهي معروفة وتمثل استثناء لمقام النبوة الكريمة.

دلالة السكوت والتقرير

دليل الامضاء يستفاد منه في الاستنباط بشكل جيد، خصوصاً ما يرتبط منه بمسألة السيرة. والمقصود بالامضاء ان المعصوم عندما يواجه سلوكاً للناس في حياته ويسكت عنه. مثلاً كان المعصوم جالساً في مكان ما، وشاهد أحد الناس يتوضأ أمامه بكيفية معينة، أو شاهد أحد الناس يصلي بكيفية خاصة، أو قرأ أمامه أحد المكلفين بطريقة معينة، خلاف القراءات المشهورة، أو غير ذلك، فإذا سكوت ولم يردع، دل ذلك على امضائه وتقريره لهذا السلوك.

والسلوك تارة يكون سلوكاً فردياً شخصياً وأخرى يكون سلوكاً اجتماعياً وسيرة عامة، والمعصوم تارة يبين موقف الشرع، فيقول: وضوءك صحيح، أو صلاتك صحيحة، أو قراءتك صحيحة، أو خطأ مثلاً، فحينئذ نستفيد الحكم الشرعي من بيانه وقوله. وتارة أخرى يسكت ولا يبين موقفه، ففي مثل هذه الحالة نستفيد من سكوته ان هذا الفعل مشروع وصحيح.

سكوت المعصوم دليل على الامضاء:

ان الفعل الذي شاهده المعصوم وسكت عنه، فسكوته يعني انه مقبول وممضى من الناحية الشرعية، وإلا لو لم يكن صحيحاً ولم يكن مقبولاً لردع عنه، ولأوضح الموقف الشرعي الصحيح، فلما لم يردع وسكت، إذاً سكوته يدل على امضاء هذا الفعل، وأنه فعل مشروع وصحيح.

أساس دلالة السكوت على الامضاء:

قد يقال: ما هو الأساس الذي يعتمد عليه البيان السابق، من ان سكوت المعصوم يدل على امضاء الفعل، وان هذا الفعل صحيح ومشروع؟

الجواب: يوجد اساسان في المقام:

الأول: عقلي، أو حكم عقلي.

الثاني: استظهاري، أو ظهور حال المعصوم.

وكلا هذين الاساسين مما يمكن الاعتماد عليه، وهما الأصل في فذلكة

البيان المتقدم.

١- الاساس العقلي:

ولكي يتضح المقصود بالاساس العقلي نقول:

١- تارةً نلاحظ المعصوم كمكلف من المكلفين بالشرعية، وكل مسلم مكلف بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فحينئذ يجب على المعصوم أن يعلم المكلف لو كان وضوءه خطأ مثلاً، أي بأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، بما ان المعصوم مسلم وشاهد فعلاً منكرًا، فيجب عليه النهي عنه وتعليم المعروف، ولكن هذا يتوقف على توفر سائر شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يكون واجباً إلا عند توفر مجموعة من الشروط ذكرها الفقهاء بشكل مفصل في حديثهم عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢- وتارةً نلاحظ المعصوم بما هو شارع وهادف، بمعنى ان المعصوم لديه هدف وغرض معين، فما يفوت عليه غرضه لا بد من ان ينبه المكلف عليه؛ لأن غرض المعصوم هو بيان الخط الصحيح للتشريع، ولما كان هذا المكلف يتوضأ بطريقة خاطئة، فهو يفوت غرض المعصوم، وغرضه هو أن يتوضأ الناس بطريقة صحيحة، وأن يصلي الناس بطريقة صحيحة، وأن يقرأ الناس القرآن بطريقة صحيحة، وهكذا.

فهدف المعصوم، بما هو صاحب هدف وغرض، ان يوجه المكلفين لما هو صحيح، وإلا لو لم يوجههم لكان ذلك يعني انه يفوت غرضه على نفسه، وكما هو معلوم لا يصح أن يفوت العاقل غرضه، أي أن نقض الغرض من العاقل الحكيم الملتفت محال، فالعاقل دائماً يحافظ على غرضه؛ لأنه حكيم.

إذاً الأساس الاول هو الأساس العقلي (حكم العقل) وفيه لحاظان:

أ - لحاظ كون المعصوم مكلفاً كسائر المكلفين.

ب - ولحاظ كونه شارعاً وهادفاً وصاحب غرض.

واللحاظ الاول يتوقف على توفر شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الثاني فيتوقف على ان يكون هذا السلوك الذي سكت عنه المعصوم من النوع الذي يؤدي الى تفويت الغرض الشرعي للمعصوم، أي لا بد من ان يكون هذا السلوك ذا علاقة مباشرة بالمجال الشرعي، وعدم الردع عنه يؤدي الى تفويت الاغراض الشرعية.

وكما يتمثل السلوك بموقف شخصي كذلك يتمثل بموقف اجتماعي عام، من قبيل العمل بخبر الثقة، باعتبار مثل هذا العمل يمثل ظاهرة وسلوكاً اجتماعياً عاماً، اذ كلما أخبر مخبر ثقة بشيء يعمل طبقاً لما أخبر به الثقة، وهذا السلوك يتصل بالمجال الشرعي أو يؤدي اليه، ولو فرضنا ان لدى الشارع طريقة أخرى في نقل اغراضه الشرعية غير ما يعتمد عليه الناس، فحينئذ لا بد من أن يردع عن العمل بخبر الثقة، وإلا لو لم يردع فمعنى ذلك انه نقض غرضه؛ لأن سلوك الناس يمكن ان يمتد بطبيعته الى حقل الشرعيات.

وبعبارة أخرى: ان زرارة - مثلاً - كما يعتمد على أخبار الثقات في حياته العامة، هو يعمل كذلك في اطار الشرعيات بأخبار الثقات، فان كان العمل بخبر

الثقة في الشرعيات غير مقبول عند الشارع فلا بد من أن يردع عنه، وإلا لأدى ذلك الى تفويت الغرض الشرعي، فاذا لم يردع عنه يعني ذلك أنه مقبول لدى الشارع.

٢- الأساس الاستظهارى:

وهو يبتني على القول: بأن ظاهر حال المعصوم انه صاحب المسؤولية في تبليغ الشريعة وتوجيه الناس، فاذا سكت عن سلوك معين فانه يعني ان هذا السلوك مرضي ومقبول عنده، هذا هو ظهور حاله، فتكون الدلالة استظهارية، بمعنى انها تستند الى ظهور الحال، وكما ان ظهور اللفظ حجة كذلك ظهور الحال حجة ايضاً. وهذا الأساس الاستظهارى لا يعتمد على الشروط المذكورة في الأساس العقلي. وبذلك يمكن القول: إنه كلما سكت المعصوم عن سلوك معين، سواء كان سلوكاً فردياً أو اجتماعياً، فإن ذلك يدل على ان هذا السلوك مشروع؛ لأن سكوته يدل على الامضاء كما تقدم.

السيرة

فيما سبق كنا نتحدث عن دلالة السكوت على الامضاء، أي ان المعصوم إذا سكت عن سلوك معين، فإن سكوته يدل على ان هذا السلوك ممضى ومقبول من الناحية الشرعية، وهنا نصنف السلوك الذي يواجهه المعصوم الى نوعين:

١- السلوك الشخصي الفردي، كما لو قرأ احدهم أمام المعصوم القرآن بقراءة خاطئة، أو توضأ بطريقة خاطئة، فهذا سلوك شخصي وفردى وخاص.

٢- السلوك الاجتماعي، أو قل الظاهرة الاجتماعية، أي ان الناس كجماعة توجد في حياتهم عدة ظواهر اجتماعية، من التقاليد والاعراف والظواهر الأخرى، فعندما يواجهها المعصوم ويسكت عنها أو عن بعضها، فما يسكت عنه يدل سكوته على الامضاء، وعلى ان هذا السلوك صحيح من الناحية الشرعية.

وبعبارة أخرى: إذا سكت المعصوم عن ظاهرة يمارسها الناس أو سلوك اجتماعي عام، أو ما يعبر عنه بين الأصوليين بالسيرة العقلائية، فإن سكوته يدل على الامضاء والمشروعية. فمثلاً كنموذج لسيرة العقلاء أو قل الظواهر الاجتماعية في حياة الناس، ان الحيازة سبب للملكية، فالذي يذهب للنهر ويملاً وعاءً من الماء يمتلكه، لأنه حازه، كذلك من يذهب الى الجبل ويأخذ حجراً يمتلكه؛ لأنه حازه،... الخ.

ذلك ان العقلاء تعارفوا على ان الحيازة سبب للملكية، فهذه الحيازة تعبر عن سلوك اجتماعي، وبعبارة فنية (سيرة عقلائية)، كانت بمرأى ومسمع من المعصوم وسكت عنها، فسكوته عنها يدل على امضائه لها.

إذاً لا يعبر سكوت المعصوم عن السلوك الشخصي والفردى كونه دليلاً على الامضاء فقط، وانما ايضاً - وهو الأهم - سكوت المعصوم عن الظواهر

الاجتماعية والسلوك العام والسيرة العقلائية، دليل على ان هذه السيرة ممضاة ومقبولة عند الشارع، وإلا لو لم تكن كذلك لردع عنها. ونستطيع أن نثبت الكثير من المسائل بواسطة السيرة العقلائية، ومنها حجية خبر الواحد، وحجية الظهور، وهنا تكمن اهمية السيرة العقلائية.

١- الممضى هو النكته المركوزة عقلائياً:

تختلف السيرة العقلائية عن السلوك والسيرة الشخصية؛ لأنه بالنسبة للسيرة العقلائية الممضى فيها ليس هو العمل الصامت، بل الامضاء ينصب على النكته المرتكزة لدى العقلاء، لا على المقدار الممارس فقط من السيرة، والذي هو صامت. فمثلاً حين نقول: ان العقلاء يعملون بالظهور، هذا سلوك عند العقلاء، والعقلاء يعملون بأخبار الثقات، والعقلاء يرون ان الحيازة سبب للملكية، كل ذلك سلوك عند العقلاء.

والعقلاء عادة انما يعتبرون الحيازة سبباً للملكية؛ لأن هناك نكته معينة (سبباً معيناً) فالحيازة تعبر عن نحو من انحاء العمل، وهذا العمل هو السبب في ملكية المعدن المحاز أو الحجر المحاز، كما ان العقلاء يعملون بخبر الثقة على اساس وجود نكته وسبب ومنشأ لذلك، وهو وجود كاشفية في خبر الثقة عن الواقع بدرجة كبيرة، وتختلف درجة الكاشفية بحسب مجموعة من الظروف الذاتية والموضوعية المرتبطة بالواقع المخبر عنه، أو الشخص المخبر نفسه.

إذاً ماهو الممضى؟ هل هو السلوك الظاهر، أو مافي باطنه وما كان سبباً لنشوء هذا السلوك والسيرة عند العقلاء؟

الجواب: ان الممضى هو النكته والسبب الذي كان بموجبه العقلاء يعملون هذا العمل، الممضى هو السبب الذي بموجبه اعتبر العقلاء الحيازة سبباً للملكية

أو بموجبه عمل العقلاء بخبر الثقة، أو الممضى هو السبب الذي بموجبه يعمل العقلاء بالظاهر (ظاهر الكلام أو الحال).

إذا ما يمضيه المعصوم ليس هو العمل الصامت، وليس هو ظاهر السلوك، وإنما هو منشأ السلوك ونكته وباطنه. وهذا يعني أنه على أساس هذه النكته يمكن أن نستفيد حكماً شرعياً وضعياً أو تكليفاً.

وبعبارة أخرى: لو كنا نحن والعمل الصامت فلا نستفيد أكثر من الجواز، أي جواز الحيابة مثلاً، أما إذا لاحظنا النكته التي أمضاها الشارع في المقام، فيمكن أن نستفيد حكماً شرعياً وضعياً، وهو أن العمل سبب للملكية، باعتبار الملكية حكماً وضعياً، أو نستفيد حكماً تكليفاً بأن الملكية مباحة مثلاً، أي أن ملكية المعادن في الجبال مباحة، كحكم أولي، ثم بعد ذلك تأتي التقييدات الأخرى.

وبعبارة ثالثة موجزة: باعتبار أن الممضى هو النكته المركوزة وليس العمل الصامت، فهذا يدل على أكثر من الجواز؛ لأن هذا المفهوم العقلاني قد يثبت لنا أكثر من حكم، أحدهما: تكليفي، وهو أن الملكية مباحة، والآخر وضعي، وهو أن العمل سبب للملكية.

٢- الامضاء لا يختص بالعمل المباشر فيه عقلاً في عصر

المعصوم:

إن الامضاء لا يتحدد بحدود العمل الصامت، ولا يتحدد بحدود العمل والسلوك الخاص للعقلاء بظرف معين، وفي عصر معين، وهو عصر المعصوم، وإنما يمتد زمنياً إلى بقية الأزمان، أي فيه عموم إلى أزمان وعصور أخرى غير عصر المعصوم، لأنه لما كان الممضى هو النكته، وهي عادة أوسع من دائرة الحالة

الخاصة، فتتسع لكل مصاديقها فيما يأتي. فعندما أمضى الامام الحيازة (حيازة الماء أو الحجر واعتبرها سبباً للملكية) فالعمل الخاص مصداق من مصاديق النكتة (وهي ان العمل سبب الملكية) فلو فرضنا ان مركبة فضائية وصلت الى القمر وجلبت حجراً من هناك، يمتلكه مَنْ حازه. إذ انه لما كان الممضى هو النكتة، والنكتة في ذلك العمل الممضى في عصر المعصوم هي بنفسها موجودة في هذا العمل الذي في عصرنا، ولذلك يكون الحكم نفسه؛ لأن الممضى هو كون العمل سبباً للملكية.

وعلى هذا الاساس، أي كون الممضى هو النكتة، لا يتحدد العمل بحدوده الزمنية وعصر المعصوم خاصة، بل يمكن تعميمه لجميع الازمان، بمعنى انه كلما وجدت هذه النكتة فان هذا العمل يكون مقبولاً وممضى من قبل الشارع وصحيحاً.

مركز تحقيقات كميته نور محمد رسدي

معاصرة السيرة للمعصوم:

بناءً على ما تقدم يتضح ان السيرة العقلائية، التي يمكن ان نستدل بها على اثبات الحكم الشرعي، هي السيرة المعاصرة للمعصومين. فمثلاً السيرة العقلائية المعاصرة للمعصومين كانت قائمة على العمل بأخبار الثقات، وهذه السيرة كانت بمرأى ومسمع من المعصوم ولم يردع عنها، إذاً العمل بأخبار الثقات مشروع وممضى من قبل الشارع.

أما لو كانت السيرة حادثة، باعتبار الظواهر الاجتماعية تتجدد وتتحول، حيث يحصل اندثار لظواهر وتقاليد، ولسيرة عقلائية، فيما تحدث وتنشأ سيرة أخرى، فلو نشأت سيرة جديدة لم تكن معروفة في عصر المعصوم، فهل يمكن الاستدلال على أن هذه السيرة صحيحة ومشروعة، بنفس الطريقة السابقة، أي

الاستدلال على مشروعيته بدلالة السكوت والامضاء؟
 الجواب: لا يمكن ذلك؛ لأن السيرة الحادثة لم تكن معاصرة للمعصوم، لكي
 نقول: إن سكوته عنها دليل على إمضائها.

اشكال:

قد يقال: لماذا لانعتبر السيرة الحادثة سيرة معاصرة للمعصوم، باعتبار ان
 الامام الثاني عشر المهدي عليه السلام معاصر للبشرية بعمومها في غيبته
 الكبرى، وحينئذ لا توجد سيرة أو ظاهرة اجتماعية خفية عليه، وبالتالي فشرط
 المعاصرة متوفر في السيرة الجديدة مثلما هو متوفر في السيرة القديمة؟
 وعلى هذا الاساس تكون كل سيرة معاصرة للمعصوم، ولا توجد سيرة غير
 معاصرة؛ لأن السيرة القديمة معاصرة للمعصومين في عصرهم، وكل سيرة جديدة
 في عصر الغيبة تكون معاصرة للامام المهدي عليه السلام، وحينئذ سكوته يدل
 على امضائه، وبالتالي فالسيرة صحيحة وممضاة شرعاً، لأنه لم يردع عنها.

جواب الاشكال:

لكن هذا الكلام غير تام؛ لأن الامضاء أو السكوت انما يدل على الامضاء
 على اساس عقلي أو استظهاري، وهنا لا الاساس العقلي ولا الاستظهاري تام،
 ولذلك لا يدل السكوت على الامضاء؛ لأن السكوت انما يدل على الامضاء فيما
 إذا تحقق الاساس العقلي أو الاستظهاري، وهنا لا يتوفر أي منهما.
 أما ما يرتبط بالاساس العقلي، فلأن الاساس العقلي - كما تقدم - يبتني على
 أمرين:

الأول: ملاحظة المعصوم كمكلف بوجوب النهي عن المنكر وتعليم الجاهل،

بينما المعصوم في غيبته ليس مكلفاً لا بالنهي عن المنكر ولا بتعليم الجاهل؛ لأن ظروف الغيبة تقتضي ذلك. إذاً اللحاظ الذي يبتني عليه الاساس العقلي غير تام.

الثاني: هو لحاظ المعصوم كشارع وهادف، أي عنده هدف وغرض معين، والعامل الملتفت لا يفوت غرضه، ولا بد من أن يكون السلوك بدرجة من الاهمية بحيث يفوت غرض المعصوم لو لم يردع عنه. وهنا يمكن القول: ان الغرض ليس بدرجة من الفعلية تستوجب أن يحافظ عليه بغير الاسلوب الطبيعي، والناس أنفسهم قد سدّوا هذا الطريق، عندما سببوا غيبة المعصوم؛ لأن الامام المهدي عليه السلام غاب بسبب عدم توفر الظروف المناسبة لقيام المجتمع والدولة الاسلامية، فمتى ما تهتأت الظروف المناسبة، يمكن أن يظهر الامام المهدي عليه السلام ويؤدي وظيفته بشكل تام. إذاً الاساس العقلي غير تام.

لكن قد يقال: إن الاساس الاستظهاري تام. الجواب: ان هذا الاساس يعتمد على ظهور حال المعصوم، وهنا لا بد من أن يكون المعصوم معروفاً ومكشوفاً أمره بين الناس حتى يظهر حاله، أما إذا كان غائباً، فالغيبه تخفي ظهور حاله، وبالتالي لا يتمكن من استكشاف الامضاء من السكوت.

ملاك كشف السيرة عن الامضاء:

ان كشف السيرة العقلانية عن امضاء الشارع انما يكون طبقاً للملاك المتقدم، وهو ان سكوت الشارع يدل على الامضاء، والامضاء يبتني على اساس عقلي واستظهاري.

ولكن ذهب بعض الاصوليين، الى ان دلالة السكوت انما هي بملاك أن الشارع سيد العقلاء، فما يصدق عليهم يصدق عليه، وسيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة مثلاً، ولما كان الشارع سيد العقلاء، تكون سيرته كسيرة العقلاء؛ لأن

ما يصدق على العقلاء يصدق على الشارع، ويصدق على العقلاء أن سيرتهم قامت على العمل بخبر الثقات، فهي سيرة للشارع ايضاً.

غير ان هذا الكلام غير تام؛ لاننا وإن سلمنا بالكبرى، وهي ان الشارع سيد العقلاء، ولكن الشارع غير العقلاء، فكونه سيد العقلاء لا يعني انه مطابق لهم في كل شيء، وانما يعني ذلك انه يتميز عن العقلاء؛ لأن مناشئ سلوك العقلاء ليست كلها عقلية، وحكيمة؛ باعتبار الظواهر الاجتماعية القائمة في حياة المجتمعات، تتداخل في تكوينها مجموعة ظروف اقتصادية واجتماعية ونفسية وجغرافية، وليس كل ما هو موجود وظاهر في حياة العقلاء ناشئاً من حكمة وعقل، مما يوجب تخطئة الشارع للعقلاء في غير ما يعود للمدركات الفطرية السليمة العقلية، التي لا شك فيها، والناشئة من العقل، وأما بقية انواع السلوك، والنماذج الأخرى من السيرة، التي تكون لها مناشئ مختلفة، فالشارع يختلف فيها عن العقلاء.

وعلى هذا الاساس لا يصح ما ذهب اليه بعض الاصوليين في تقريب هذه الدلالة، من أن الشارع لما كان سيد العقلاء، إذا ما يصدق على العقلاء يصدق على الشارع، بل الصحيح هو ان سيرة العقلاء إذا سكت عنها الشارع يدل ذلك على انها ممضاة منه، وإلا لو كان للشارع سيرة مغايرة لسيرة العقلاء لنبه عليها.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الدليل الشرعي

(٢)

**اثبات
صغرى الدليل الشرعي**

مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

١- وسائل الاثبات الوجداني

٢- وسائل الاثبات التعبدي



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تمهيد

عنون المصنف هذا المبحث في الحلقة الاولى بعنوان (اثبات الصدور)، والمقصود باثبات الصدور هو اثبات صغرى الدليل الشرعي، وانما عبّر هنا بصغرى الدليل الشرعي؛ لأن عملية الاستنباط هي عملية قياس، وهذا القياس يتألف من صغرى وكبرى، وفيما تقدم (في تحديد دلالات الدليل الشرعي) كنا نبحث عن دلالة الأمر (مادة وصيغة) ودلالة النهي (مادة وصيغة)، ودلالة الشرط، وغير ذلك من الدلالات، وقد اثبتنا في محله أن الامر يدل على الطلب بنحو الوجوب، والنهي يدل على الحرمة، واسم الجنس يدل على الاطلاق، والشرط يدل على المفهوم، وهكذا.

إذاً في قياس الاستنباط، نؤلف قياساً يتألف من صغرى وكبرى، وفي الكبرى نقول مثلاً: كلما صدرت صيغة افعل من الشارع دلت على الوجوب، وهذه ننقحها في البحث السابق، وفي الصغرى نقول: ان صيغة (صل) صدرت من الشارع، وهنا في اثبات صغرى الدليل الشرعي، ثبت الصغرى في القياس، أي ثبت صدور الدليل من الشارع. إذاً في الصغرى نقول: ان صيغة (صل) صدرت من الشارع، وبضمها للكبرى (كلما صدرت صيغة افعل دلت على الوجوب). تكون النتيجة ان صيغة (صل) تدل على الوجوب، وبذلك نستنبط الحكم الشرعي.

فمعنى اثبات صغرى الدليل الشرعي، هو اثبات مايقع صغرى في استنباط الحكم الشرعي.

وتنقسم وسائل اثبات الصغرى الى قسمين:

الأول: وسائل الاثبات الوجداني.

الثاني: وسائل الاثبات التعبدي.

ومعنى ذلك انه لاجل اثبات صدور الدليل من الشارع هناك وسيلتان:
 الاولى: وجدانية، وهي الوسيلة التي نحرز بها القطع واليقين بصدور الدليل
 من الشارع، وكما هو معلوم فان القطع واليقين بصدور الدليل من الشارع في
 السنة الشريفة ليس كثيراً؛ لأن السنة الشريفة في الغالب ظنية الصدور، بينما
 الكتاب الكريم قطعي الصدور؛ باعتبار الكتاب الكريم نقل لنا بالتواتر، بينما السنة
 المتواترة ليست بكثيرة.

الثانية: تعبدية، وهي وسيلة ليست وجدانية، أي لانحرز بها القطع بصدور
 الدليل من الشارع، ولكن الشارع تعبدنا بأن سلسلة رواة الخبر إذا كانوا من
 الثقات فهذا الخبر يكون حجة، أي نتعامل معه من الناحية العملية كما لو تيقنا
 بصدوره من الشارع، ولذلك يعبر عن هذه الوسيلة بوسيلة الاثبات التعبدية،
 بمعنى اننا لانقطع ونتيقن بصدور خبر الثقة من الشارع، ولكن الشارع يتعبدنا
 بالتعامل مع هذا الخبر كما لو قطعنا بصدوره منه. وهذه الوسيلة تعتبر وسيلة
 اساسية في نقل السنة الشريفة، وأحد مصاديقها هو خبر الثقة، كما سيأتي لاحقاً.

١- وسائل الاثبات الوجداني

ماهي الوسائل التي نقطع بواسطتها بصدور الدليل من الشارع؟ وكيف يتسنى لنا ان نثبت صدور الدليل من الشارع بدرجة القطع واليقين؟
الجواب: هناك وسائل متعددة، ولكن المشهور منها هو ثلاثة أقسام:

الأول: الإخبار الحسي.

الثاني: الإخبار الحدسي.

الثالث: الآثار المحسوسة.

القسم الاول هو ما يصطلح عليه بالتواتر، والثاني ما يصطلح عليه بالاجماع،
والثالث ما يصطلح عليه بسيرة المتشعبة.

١- الإخبار الحسي: مركز تقيت كميتر علوم رسيدي

أما التواتر فهو اخبار حسي متعدد بدرجة تورث اليقين، والتواتر موجود في حياتنا، فمثلاً لو وقع حادث تصادم لسيارة، فهذا الحادث يمكن ان ينقل لنا بالتواتر، وذلك فيما لو اتصل بنا عدة اشخاص واخبرونا بالحادث حتى حصل لدينا يقين وقطع، وهذه الاخبارات الحسية تورث اليقين؛ لأن هؤلاء ممن شاهدوا الحادث أو نقل لهم بواسطة ثقاة. ولذلك فان الوسيلة الاهم بالنسبة لوسائل الاثبات الوجداني هي التواتر، وهو مجموعة الاخبارات الحسية التي تورث اليقين.

٢- الإخبار الحدسي:

الوسيلة الثانية هي الاجماع، والمقصود به مجموعة اخبارات حدسية، وهذه

الآخبارات الحدسية تتعدد لدرجة تورث اليقين، ونعبر هنا بالحدسية، بينما في مورد التواتر عبّرنا بالحسية، لاننا في مورد الاجماع، نجد هذا الفقيه قد افتى بحرمة حلق اللحية، ونجد الفقيه الثاني والثالث والرابع وهكذا، كلهم مثلاً قد افتوا بحرمة حلق اللحية، أي نجد الفقهاء قد اجمعوا على هذه الفتوى، ولكن لا توجد بأيدينا رواية تدل على الحكم المذكور، لكي نستند اليها، وانما الموجود هو مجموعة فتاوى، وكل فتوى تمثل اخباراً حدسياً. وعلى هذا نقول: ان هذا الفقيه لو لم يجد دليلاً لما افتى بالحرمة، إذا فتواه بالحرمة تدل على وجود دليل لديه، وهكذا الفقيه الثاني، والثالث، والرابع، وهكذا، ثم من خلال تراكم الاحتمالات - كما سيأتي - قد نصل الى اليقين، فاذا وصلنا الى اليقين عن طريق مجموعة من الإخبارات الحدسية، أو قل الفتاوى، حينئذ يمكن الجزم بصدور الدليل من الشارع، وان لم يتوفر نفس الدليل بأيدينا.

مركزية كليات العلوم الإسلامية

٣- الآثار المحسوسة:

الوسيلة الثالثة هي الآثار المحسوسة، كما في سيرة المتشرعة، وهم الجماعة الذين يلتزمون في سلوكهم الحياتي بالتشريع، أي ان سلوكهم مطابق لهدي الشارع وكونهم من المعاصرين للمعصوم عليه السلام. ويمكن ان تشكل هذه السيرة وسيلة وجدانية لاثبات صدور الدليل من الشارع. فمثلاً لو أن سيرة هؤلاء قامت على عدم حلق اللحية، فنقول: ان هذا الأثر المحسوس (وجود اللحية في حياتهم) يمثل معلولاً، ويكشف لنا هذا المعلول كشفاً إنشائياً عن علته، وهي الدليل الشرعي على ابقاء اللحية وحرمة حلقها.

وبكلمة أخرى: أن عدم حلق اللحية لا بد من أن يكون بتوجيه من الشارع (الشارع وجه المتشرعة الى حرمة حلق اللحية) ولكن هذا التوجيه لم يصل اليها،

أي ان المعلول (بقاء اللحية) قد وصل إلينا، ولكن العلة (الدليل الشرعي) لم يصل إلينا، فيكشف هذا الاثر المحسوس أو قل المعلول (وجود اللحية) كشفاً إنياً عن الدليل الشرعي الذي لم يصلنا، والكشف الإني هو كشف المعلول عن العلة. وهذه وسيلة أخرى من وسائل الاثبات الوجداني، وهي تورث اليقين، ولكن ضمن شروط معينة ستأتي الإشارة لها في محلها. فالبحت في وسائل الاثبات الوجداني سيكون في ثلاث وسائل هي:

١- القواطر.

٢- الاجماع.

٣- السيرة (سيرة المتشرعة).



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الخبر المتواتر

ينقسم الخبر الى: خبر متواتر وخبر آحاد، وخبر الآحاد ينقسم الى: خبر ثقة وغيره، وهناك تقسيمات عديدة للخبر أوردتها مؤلفات علوم الحديث والدراية. والمقصود بالخبر المتواتر، هو الخبر الحسي الذي يفيد ويورث اليقين بمضمونه، كما لو أخبرتنا مجموعة اشخاص بوفاة زيد، فهذه المجموعة من الاخبار الحسية تؤدي الى توريث العلم بالمضمون، (بأن زيداً قد توفي). فالخبر المتواتر، هو اخبار مجموعة من الناس يمتنع تواطؤهم على الكذب.

تفسير المنطق الارسطي لحصول اليقين من التواتر:

كيف نحصل على اليقين من التواتر؟

الجواب: ان المنطق الارسطي لجأ فيما سبق الى تفسير هذه المسألة وفقاً لمبانيه الخاصة، فذهب الى أن القضية المتواترة هي احدى القضايا الضرورية الست (البديهيات الست) فكما ان (الاوليات) هي القسم الاول من البديهيات، كذلك (المتواترات) أحد أقسام البديهيات.

والقضية المتواترة انما يحصل فيها اليقين بتأليف قياس يتألف من صغرى وكبرى، المقدمة الاولى في القياس (أخبرتنا مجموعة بوفاة زيد) والمقدمة الثانية (كلما أخبرتنا مجموعة كبيرة بخبر معين، يمتنع تواطؤهم على الكذب). والقضية الاولى وجدانية، لاننا استمعنا الى إخبارهم بشكل مباشر، والقضية الثانية، (كما أخبرتنا جماعة كبيرة بخبر، لابد من ان تبلغ حداً كبيراً بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب) وهذه القضية من القضايا البديهية التي لا يحتاج التصديق بها الى برهان ودليل، فتكون النتيجة: انه كلما أخبرتنا مجموعة بخبر فان هذا الخبر يورث اليقين ويكون مطابقاً للواقع؛ لأنه يمتنع تواطؤهم على الكذب.

هذا هو التفسير الذي قدمه المنطق الارسطي لنشوء اليقين في القضية المتواترة.

تفسير المصنف لحصول اليقين من التواتر:

قدم الشهيد الصدر تفسيراً آخر غير التفسير السابق، وهذا التفسير يبتني على مذهبه الجديد في تفسير حصول المعرفة البشرية وتوالدها، وهو ما اصطلح عليه (المذهب الذاتي) في مقابل المذهبين العقلي والتجريبي، وتحدث عنه بالتفصيل في كتابه (الاسس المنطقية للاستقراء).

لقد بين الشهيد الصدر ان حصول اليقين في القضية المتواترة لا يحصل على اساس ما قاله المنطق الأرسطي، بل على اساس تراكم الاحتمالات؛ لأن اليقين في القضية المتواترة ينشأ على اساس حساب الاحتمالات.

وبيان ذلك: إذا لاحظنا مجموعة الاخبارات الحسية في القضية المتواترة، فكل خبر منها يحتمل أن يكون موافقاً للواقع، ويحتمل أن يكون مخالفاً للواقع، أي يمكن ان يكون صحيحاً، ويمكن ان يكون خاطئاً، وان كان الناقل للمخبر ثقة، فلعل الناقل قد اعتمد على امارات خاطئة وعلى اساسها أخبر، ولذلك نجد أحياناً بعض أخبار الثقات خاطئة، أو مبالغاً فيها.

وينشأ احتمال مخالفة الخبر للواقع من كون المخبر ليس بثقة فيتعمد الكذب، أو قد يخطئ في اخباره. واما إذا كان المخبر ثقة، فانه ربما أخطأ في اخباره؛ لأنه اعتمد على قرائن وأمارات خاطئة.

إذا احتمال المخالفة للواقع إما ان يكون بسبب تعمد الكذب من المخبر غير الثقة أحياناً، أو بسبب الخطأ الذي ينشأ من اعتماد المخبر على قرائن غير صحيحة، فلو افترضنا ان هناك مجموعة من المخبرين اخبرونا عن قضية واحدة

ومحور واحد، وليكن وفاة زيد، فكلما تعددت الاخبارات عن محور واحد أدى ذلك الى اضمحلال المخالفة للواقع بشكل تدريجي؛ لاننا إذا لاحظنا المخبر الأول الذي أخبرنا بوفاة زيد، فعدم المطابقة للواقع في اخبار هذا المخبر، ينشأ إما من تعمد الكذب أو من احتمال الخطأ، ولتكن درجة هذا الاحتمال ٢٥٪، بمعنى ان احتمال مطابقة الخبر الاول للواقع ٧٥٪ واحتمال عدم المطابقة للواقع ٢٥٪، وهكذا المخبر الثاني والثالث كذلك، والرابع... الخ، فاذا أردنا ان نعرف درجة أو نسبة عدم المطابقة للواقع والخطأ في جميع الاخبارات، نضرب الكسور بعضها في البعض الآخر، هكذا: $\frac{25}{100} \times \frac{25}{100} \times \frac{25}{100} \dots$ الخ، أو قل لو كانت نسبة ودرجة الاصابة للواقع $\frac{1}{4}$ ونسبة الخطأ وعدم المطابقة للواقع $\frac{1}{4}$ ، فحينئذ نضرب، $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{4} \dots$ ، فلو افترضنا ان عدد المخبرين كانوا عشرة، فالتكرار ضرب الكسر $\frac{1}{4}$ عشر مرات، وإذا كان عدد المخبرين عشرين، نكرر الضرب عشرين مرة، والمعروف رياضياً انه بالنسبة للكسور كلما ضربنا كسراً بآخر تتضاءل وتضمحل قيمة الكسر، أي ان $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$ أو $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$ ، وبالتيجة نصل الى رقم أو كسر يكون البسط فيه واحداً، بينما يكون المقام عبارة عن عدد مؤلف من أرقام كثيرة جداً جداً، قد تصل الى مئة رقم. وهذا الكسر يمثل احتمال عدم المطابقة للواقع، أي احتمال الخطأ في الخبر المتواتر، وهذا الكسر له قيمة رياضية نظرية، ولكن من الناحية الذهنية والعقلية لاقية عملية له؛ لأن طبيعة الذهن البشري غير قادرة على الاحتفاظ بهذه الاحتمالات الضئيلة جداً جداً، مما يعني ان الذهن البشري يجد هذا الاحتمال بمثابة صفر.

وبعبارة أخرى: يمكن تفسير ذلك رياضياً بأنه يحصل بسبب تراكم الاحتمالات توالد موضوعي، أي ينمو احتمال الاصابة ويضمحل بالتدريج

احتمال الخطأ، إذ كلما جاءنا خبر جديد بوفاة زيد، فإن احتمال وفاته يزداد، بينما يضمحل ويتضاءل بالتدريج احتمال حياته، وهذا النمو بسبب تراكم الاحتمالات يعبر عنه بالتوالد الموضوعي، إلى أن نصل إلى مرحلة يتصاعد فيها احتمال الإصابة للواقع بدرجة كبيرة جداً، وعند هذه المرحلة يحصل توالد ذاتي، أي أن الذهن ذاتياً يتخلص عملياً أو واقعياً من هذا الاحتمال الضئيل جداً جداً، وبذلك تكون درجة الإصابة في هذه الاحتمالات المتعددة يقينية.

بمعنى أننا نصل إلى نتيجة أن احتمال المخالفة سيكون ضئيلاً جداً جداً، إذ كلما ازداد عدد المخبرين يزداد هذا الاحتمال ضالة، حتى يصل لدرجة لا يكون الذهن قادراً على الاحتفاظ به، فيتخلص منه ذاتياً في مرحلة التوالد الذاتي، وبذلك يحصل اليقين من التواتر. ويسمى عدد الاخبارات التي يزول معها احتمال الخطأ عملياً أو واقعياً بالتواتر، ويسمى الخبر بالخبر المتواتر.

العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال:

قد يقال: ماهو عدد المخبرين الذي يحقق التواتر؟

الجواب: ليس هناك عدد معين يحقق التواتر، وإن كان البعض قد ذهب إلى أن هناك عدداً معيناً يحقق التواتر، ولكن لا يوجد هكذا عدد؛ لأن حصول اليقين من التواتر يتأثر بمجموعة من العوامل، أي أن احتمال الإصابة واضمحلال عدمها، يتأثر بجملة عوامل، يمكن تقسيمها إلى قسمين:

١- يرتبط بالخبر.

٢- يرتبط بالمخبر.

أما ما يرتبط بذات الخبر، فتتقسم هذه العوامل إلى نوعين: خصائص عامة، وخصائص نسبية.

وأما ما يرتبط بالمخبر فكذلك تنقسم هذه العوامل الى قسمين: العامل الكمي، والعامل الكيفي.

والمقصود بالعامل الكمي، هو انه كلما كان عدد المخبرين اكبر كلما كان نمو الاصابة اكبر واضمحلال عدم الاصابة اسرع، فمثلاً مرة يخبرنا بوفاة زيد عشرة نفرات، ومرة يخبرنا بوفاة مئة نفر، فلا شك في ان نمو الاصابة في المئة يكون أسرع وأكثر.

وبالاضافة الى تأثير حصول اليقين في المسألة المتواترة بكمية وعدد المخبرين، كذلك يتأثر بنوعية المخبرين؛ لأنه تارة يكون المخبر ثقة، وأخرى لا يكون ثقة، ومما لا شك فيه ان احتمال الاصابة في خبر الأول اكبر منه في حالة كون المخبر غير ثقة.

كما ان الاشخاص الثقات يتفاوتون في درجة صدقهم؛ لاختلافهم في درجة النباهة والدقة؛ لأن بعض الثقات يتصف بالنباهة والتدقيق فيما ينقله من أخبار، أما البعض الآخر فهو كحاطب ليل، يلتقط كل خبر بلا تمحيص وتدقيق، وقد نجد بعض الثقات مبتلى بحالة تجعله سريع القطع، وهو ما يعبر عنه في علم الاصول بالقطاع، فانه وان كان ثقة وصادقاً، لكنه سريع القطع، ومما لا شك فيه ان الاحتمال المتولد من خبر ثقة متحرز ودقيق غير الاحتمال المتولد من ثقة غير متحرز ويعتمد على الضعفاء في نقله مثلاً.

واما ما يتعلق بالخبر من الخصائص، فسيأتي بيانه بعد ذكر أقسام الخبر المتواتر، جرياً على ما بينه المصنف في الكتاب.

أقسام الخبر المتواتر:

ينقسم التواتر الى ثلاثة أقسام:

الأول: التواتر اللفظي.

الثاني: التواتر المعنوي.

الثالث: التواتر الاجمالي.

١- التواتر اللفظي:

المقصود بالتواتر اللفظي، هو أن يكون اللفظ في الاخبارات كلها واحداً، كما في حديث الغدير (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه...) فالاتفاق بين المخبرين على نفس اللفظ، ونقل الخبر بالنص الذي صدر به عن المعصوم، يسمى بالتواتر اللفظي.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

٢- التواتر المعنوي:

في التواتر المعنوي لا يكون المنقول لفظاً واحداً، بل الفاظاً متعددة وأخباراً متعددة، لكنها تلتقي في مدلول تضمني والتزامي واحد، أي ان المداليل المطابقة ليست واحدة كما في التواتر اللفظي. مثلاً الاخبار عن كرم حاتم الطائي، نجد خبراً يقول: ان حاتماً قد ذبح فرسه للضيف، ونجد خبراً آخر يقول: ان حاتماً كان كثير الرماد، وخبر ثالث: ان حاتماً كان يعتق العبد الذي يبشره بالضيف، ورابع: انه كان يسرج الضوء في الليل، لكي يهتدي اليه الضيوف، وغير ذلك من الاخبار، فهذه الاخبار مداليلها المطابقة مختلفة، ولكنها تشترك جميعاً في مدلولها الالتزامي، وهو ان حاتم الطائي كان كريماً.

أو كالاخبار عن شجاعة امير المؤمنين عليه السلام، فنجد خبراً يقول: انه

عليه السلام بات ليلة الهجرة فدائياً في فراش النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وخبر آخر: ان نصف من قتل من المشركين في غزوة بدر كان بسيف علي عليه السلام، وخبر ثالث: بأنه عليه السلام جندل في غزوة الخندق عمرو بن عبد ود، وغير ذلك من الاخبار، فالمداليل اللفظية والمطابقة لهذه الاخبار مختلفة، ولكن المدلول الالتزامي لها جميعاً واحد، وهو شجاعة امير المؤمنين عليه السلام، إذ أن الاخبار عن شجاعته متواتر، وهذا التواتر من نوع التواتر المعنوي لا اللفظي، كما ان تواتر كرم حاتم الطائي كذلك.

٣- التواتر الاجمالي:

في التواتر الاجمالي لا يكون المدلول المطابقي ولا المدلول الالتزامي واحداً، ولكن يوجد لازم لجميع هذه الاخبار، فمثلاً عندما نراجع كتاب (وسائل الشيعة) ونأخذ منه مئة رواية لا على التعيين، ولنفرض عشر روايات من كل باب من الابواب، كالصلاة، والصوم، والزكاة ... الخ، فمما لا اشكال فيه ان بعض هذه الروايات المئة ليست صحيحة السند، لكن نستطيع الجزم بأن أحد هذه الروايات صادرة عن المعصوم غير انا لانستطيع تحديد هذه الرواية بعينها.

وهذا التواتر نعبر عنه بالتواتر الاجمالي، أي ان هناك رواية واحدة (مجملة) غير معينة نقطع بصورها عن المعصوم. وهذا نظير العلم الاجمالي فانتنا نعلم في العلم الاجمالي ان احد الاواني العشرة نجس، لكن لانعلم هل هو الاول أو الثاني أو الثالث أو غيره، أي يوجد (علم + اجمال وشك) نعلم بواحد لكن لا بعينه، بل يكون مردداً بين العشرة.

وقيمة هذا التواتر، هي اننا لو قلنا بمنجزية العلم الاجمالي في هذا المورد، فيجب على المكلف امتثال جميع مضامين هذه المئة خبر، عملاً بالاحتياط، كما تقتضي ذلك منجزية العلم الاجمالي.

تحديد المحور المشترك في التواتر:

كلما كان المحور المشترك بين الاخبارات اكثر تحديداً، كلما كان اليقين الناشئ من تراكم الاحتمالات أسرع، وكلما كان المحور أقل تحديداً، كلما كان نمو اليقين في الخبر المتواتر أقل؛ لأن المحور إذا كان واحداً، فمن البعيد تطابق مصالح المخبرين جميعاً على الكذب.

ففي التواتر اللفظي المحور المشترك هو اللفظ، وهذا يعني انه من البعيد جداً ان تتطابق مصالح المخبرين جميعاً بهذا اللفظ الواحد على الكذب. ولذلك يكون التصديق في مورد التواتر اللفظي أسرع منه في مورد التواتر المعنوي، والذي بدوره يكون اليقين فيه أسرع من الاجمالي، بناء على تراكم الاحتمالات في كل نوع من التواتر.

العوامل التي تؤثر في حصول اليقين بحساب الاحتمالات:

ذكرنا بان هذه العوامل تنقسم الى قسمين: قسم متعلق بالمخبر، وآخر يتعلق بالخبر. أما ما يتعلق بالخبر، فان مفاد الخبر يرتبط بنوعين من الخصائص، وهي: الخصائص العامة، والخصائص النسبية.

الخصائص العامة:

وتعني كل خصوصية في المعنى، تؤثر في حساب الاحتمالات على صدق الخبر أو كذبه، أي خصوصية في نفس الخبر يكون لها أثر في تسريع الصدق أو عدم تسريعه في حساب الاحتمالات، ويقطع النظر عن الشخص المخبر فتارةً يأتينا شخص ويقول: بان السماء قد مطرت في البلد الفلاني في الشتاء، وتارةً أخرى يأتينا في الصيف وفي شهر تموز في منطقة الشرق الاوسط نفس الشخص، ويقول: بأن السماء مطرت، فمما لا اشكال فيه ان درجة التصديق في

القضية الاولى اسرع منها في الثانية.

إذاً كلما كانت القضية غريبة، فإن نمو التصديق فيها يكون بطيئاً، وأما إذا كانت طبيعية فإن نمو التصديق فيها يكون سريعاً.

الخصائص النسبية:

وتعني كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الاحتمالات عاملاً من العوامل المساعدة على صدق الخبر أو كذبه، كما لو لاحظنا شخصية ونوعية المخبر، أي الشخص الآتي بالخبر، فلو فرضنا ان شخصاً غير شيعي وليكن من الخوارج أو من النواصب ينقل رواية تدل على امامة أهل البيت عليهم السلام، فلا شك انه لا مصلحة للناقل في نقل هذه الرواية، بمعنى ان مفاد هذا الخبر إذا لاحظنا نوعية الشخص الناقل له، فإن ذلك يكون عاملاً مساعداً على سرعة التصديق به في حساب الاحتمالات. باعتبار ان الرواية التي تدل على امامة أهل البيت عليهم السلام عندما ينقلها ناصبي أو خارجي فإن الناصبي الخارجي مصلحة تكمن في أن لا ينقل الرواية، فتكون درجة التصديق في حالة هذا النوع من الرواة اسرع من كون الراوي شيعياً.

وقد تجتمع الخصوصية العامة مع النسبية لصالح صدق الخبر، كما في المثال السابق، فلو كان الراوي للمخبر ناصبياً أو خارجياً، وفي عصر كان فيه تشدد ضد ولاية أهل البيت عليهم السلام، كما في العصر الاموي مثلاً، فحينئذ إذا لاحظنا خصوصية المضمون نفسه، وبقطع النظر عن الشخص الراوي، نجد لها قوة؛ لأن الظروف التي نقل فيها الخبر تكون عاملاً مساعداً على سرعة التصديق بالخبر، وأما إذا لاحظنا خصوصية المخبر باعتباره معادياً لأهل البيت عليهم السلام فيكون التصديق أسرع، بمعنى انه تجتمع الخصوصيات العامة والنسبية لصالح صدق الخبر.

الاجماع

المسالك في حجية الاجماع:

الاجماع هو الوسيلة الثانية من وسائل الاثبات الوجداني، وان حجية الاجماع توجد فيها عدة مسالك منها:

١ - ان هناك من يرى ان حجية الاجماع هي من باب اللطف، أي لو لم يكن الاجماع موافقاً للشارع، فيلزم - من باب اللطف - ان يحول الشارع دون تحقق الاجماع، فلو اجمع العلماء على حكم معين، ولم يكن هذا الحكم مطابقاً لمراد الشارع، فحينئذ المعصوم، ومن باب اللطف، لا بد من أن يوجد الخلاف في المقام، فاذا لم يوجد الخلاف، فهذا يعني ان اجماع العلماء على طبق مراد الشارع. إذا نكتة حجية الاجماع تستند الى قاعدة اللطف، وهذا المسلك ذكره الشيخ الطوسي.

٢ - وهناك مسلك آخر يذهب الى وجود دليل تعبدى على حجية الاجماع، فالاجماع حجة لوجود دليل على حجيته، كالدليل الدال على حجية خبر الثقة، وهذا ماذهب اليه بعض علماء السنة، على اساس ما قيل من (أن أمتي لاتجتمع على خطأ) وفسروا ذلك بأن العلماء والفقهاء لا يجتمعون على خطأ.

٣ - والمسلك المشهور بين الاصوليين من علمائنا، هو ان الاجماع إذا أورث القطع بصدور الدليل من الشارع يكون حجة، وكلما كان دليل من الأدلة - بقطع النظر عن نوعه - مفيداً للقطع فان هذا الدليل حجة؛ لأن القطع حجة.

والمشهور بين الاصوليين ذهبوا الى ان نكتة الحجية بالنسبة للاجماع قائمة على اساس انه متى ما افاد الاجماع القطع فانه يكون حجة، فحجيته مصداق من مصاديق حجية القطع، وهذا ماذهب اليه المتأخرون.

والمصنف تبني هذا القول، وإن كان بيانه هنا قد لا يتفق مع بيان الآخرين في كيفية افادة الاجماع للقطع.

معنى الاجماع:

الاجماع هو اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى على حكم معين، بدرجة توجب احراز الحكم الشرعي، فمثلاً لو لاحظت حكم قراءة التسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة، ورجعت الى فتاوى العلماء في هذه المسألة، تجد أن فتاوى المتقدمين تقول بوجوب قراءة التسبيحات ثلاث مرات في الركعة الثالثة والرابعة، ثم تأتي لفتاوى العلماء بعدهم فتجد الشيء نفسه، وهكذا حتى تصل الى العصر الحاضر، فاتفق العلماء على هذه الفتوى في المسألة يعني الاجماع، والاجماع يعني ان العلماء بمجموعهم يفتون بحكم واحد.

مركز تحقيقات كميونير علوم راسدي

الاجماع المدركي:

قد يوجد دليل معروف لهذه لمسألة المجمع عليها فيكون الاجماع مدركياً، أي يوجد مدرك اعتمد عليه الفقهاء في الافتاء، توجد آية أو رواية أو ماشابه ذلك.

الاجماع كاشف عن السنة:

ربما لا يوجد دليل بأيدينا اعتمد عليه الفقهاء في الافتاء، كما هو في موارد واسعة من الاجماع، مع انهم لابد من أن يكونوا قد اعتمدوا على دليل، ولكن هذا الفقيه الذي افتى بالحكم لم يذكر دليله، أي وصلتنا الفتوى فقط دون الدليل، ففي هذه الحالة يعني الاتفاق على الافتاء بهذا الحكم، أن لدى كل واحد من هؤلاء العلماء دليلاً على الحكم، وعلى أساسه افتى بهذا الحكم، ومن هنا ينشأ بحث

وهو: كيف ينتج الاجماع اليقين، ليكون حجة؟ لأن الاجماع لا يكون حجة إلا إذا أفاد اليقين بصدور الدليل من الشارع، وذلك لا يكون إلا إذا أفاد تراكم الاحتمالات الناجمة من اتفاق الفتاوى اليقين، وهو يحصل بنفس الطريقة التي ذكرناها في مبحث التواتر فيما سبق.

وبكلمة أخرى: أن وظيفة الاجماع هي انه طريق لاثبات السنة، الاجماع كاشف عن السنة وليس دليلاً مستقلاً مقابل الكتاب الكريم والسنة الشريفة. ولكن الفرق بين الاجماع وبين الخبر المتواتر أو خبر الثقة مثلاً، أن الخبر يحكي عن السنة بشكل مباشر، يقول زرارة مثلاً: سمعت الامام عليه السلام يقول كذا، فينقل نفس قول المعصوم أو مضمونه، ولكن في الاجماع عادة ما نجد فتاوى، وكل فقيه من الفقهاء أفتى بنفس هذه الفتوى، أفتى بحرمة حلق اللحية، أو بأن قراءة التسبيحات في الركعة الثالثة والرابعة ثلاث مرات مثلاً، لكن هذه الفتوى لم يتوفر دليلها بأيدينا، مع ان الفقهاء لا بد من أنهم استندوا الى دليل في الافتاء، فمثلاً ابن الجنيّد وابن أبي عقيل وابن قولويه والشيخ الصدوق ووالده، وغير هؤلاء من الفقهاء المتقدمين، والذين من بعدهم، انما افتوا استناداً الى دليل شرعي معين، ولكنهم لم يذكروا هذا الدليل.

إذاً الاجماع كاشف عن السنة، أو هو يحكي عن رواية لم تصل إلينا؛ لأن المفروض ان الفقيه الأول كابن أبي عقيل مثلاً، الذي أفتى بهذه الفتوى، انما أفتى استناداً الى دليل شرعي معتبر، أو قل كانت لديه رواية، لكنها لم تصل إلينا؛ لأن بعض المؤلفات لم تصل إلينا.

كيف ينشأ القطع بالدليل الشرعي من الاجماع؟

عندما نلاحظ فتاوى الفقهاء في الاجماع واحدة واحدة، فلا بد من ان يكون كل فقيه قد استند الى دليل شرعي في فتواه، وان لم يصلنا ذلك الدليل. وهنا نسلك الطريقة ذاتها في تراكم احتمالات الاخبارات في التواتر، وان كانت قيمة الاحتمال هنا أقل منها في الاخبارات التي يتألف منها الخبر المتواتر، فاحتمال الإصابة في الاجماع نفرضه ٤٠٪ أو ٥٠٪ أو ٦٠٪ مثلاً، اما احتمال عدم الإصابة (الخطأ) فيحتمل ان الفقيه عندما افترض اعتمد على دليل غير تام في المقام، أي استفاد من دلالة حكماً لا يمكن استفادته، أو ان هذا الدليل غير تام من الناحية السندية، فاحتمال عدم الإصابة كان بدرجة ٦٠٪ أو ٥٠٪ أو ٤٠٪ مثلاً. بمعنى ان احتمالات عدم الإصابة تمثل كسوراً، وهذه الكسور نتعامل معها كما في التواتر، فنضرب كسراً في كسر آخر، وهذه الكسور كلما ضربناها ببعضها تنخفض قيمتها، حتى نصل الى رقم لا يستطيع الذهن أن يحتفظ به عملياً أو واقعياً لضآلته.

وبتعبير آخر: ابتداءً تسير عملية تراكم الاحتمالات وحصول اليقين بالتدريج، فان احتمال الموافقة والإصابة ينمو على اساس التوالد الموضوعي، إذ يتراكم احتمال الإصابة وينمو بالتدريج، فيما ينخفض احتمال عدم إصابة الفقهاء للدليل الشرعي، فينخفض ويضمحل بشكل تدريجي.

وهذا التوالد الموضوعي يتحرك الى أن يصل الى مرحلة يكون فيها احتمال عدم الإصابة للواقع احتمالاً ضئيلاً جداً جداً، بحيث لا يكون الذهن قادراً على الاحتفاظ به عملياً أو واقعياً، وهذا ما يعبر عنه المصنف بالتوالد الذاتي، أي انه في مثل هذه الحالة الذهن يتخلص ذاتياً من مثل هذا الاحتمال.

وبعبارة أخرى: في التوالد الموضوعي نعرف انه من خلال تراكم الاحتمالات ينمو احتمال الإصابة، ومن خلال ضرب احتمال بآخر يضمحل ويتلاشى بشكل تدريجي احتمال عدم الإصابة وعدم الموافقة للواقع، هذا في التوالد الموضوعي، أما في التوالد الذاتي، فنصل الى كسر ضئيل جداً جداً، والذهن بطبيعته (ذاتياً) لا يستطيع أن يحتفظ بمثل هذا الاحتمال الضئيل جداً جداً. وهذا ما يعبر عنه المصنف بالتوالد الذاتي، وحينئذ يحصل اليقين، فاذا حصل اليقين، يكون الاجماع كاشفاً عن الدليل الشرعي، ووسيلة من وسائل الاثبات الوجداني للدليل الشرعي؛ لأنه يورث القطع بصدور الدليل من الشارع.

الاشتراك والاختلاف بين التواتر والاجماع:

في ضوء البيان المتقدم، يكون التواتر والاجماع مؤديين الى نفس النتيجة، وقد يقال: ان التواتر كالاجماع، ولكن المسألة ليست كذلك؛ لأن الاجماع يختلف عن التواتر، ولذلك لا يعول عليه العلماء كثيراً بينما التواتر متى ما تحقق يعتمد عليه العلماء؛ لأنه يكون مورثاً للقطع بصدور الدليل من الشارع.

يشترك الاجماع والخبر المتواتر في اسلوب الاثبات القائم على اساس حساب الاحتمالات، ولكن يختلف الاجماع عن الخبر المتواتر في مقدار ومستوى الكشف عن الواقع، فان تراكم احتمالات إصابة الواقع ونموها وازديادها في الخبر المتواتر يكون سريعاً، فيما يتضاءل احتمال عدم إصابة الواقع بسرعة ايضاً.

بينما في الاجماع لا يكون نمو احتمالات إصابة الدليل وازديادها سريعاً، ولا يكون احتمال اضمحلال عدم الاصابه سريعاً ايضاً؛ لأن هناك فوارق أساسية بين الاجماع وبين الخبر المتواتر. ففي الخبر المتواتر قد نكتفي بمجموعة مخبرين لحصول التواتر، بينما في الاجماع لا يمكن ان نكتفي بأضعاف ذلك

العدد. وفيما يلي بيان لأهم الفوارق بين التواتر والاجماع، وهي:

الأول: الاخبارات في الاجماع حدسية، بينما في الخبر المتواتر تكون الاخبارات حسية، وهناك فرق كبير بين الخبر الحدسي والخبر الحسي، فالخبر الحسي يعتمد فيه الانسان على حواسه، كما لو كان يسمع كلاماً معيناً وينقله، أو يرى واقعة معينة وينقل ما يراه، فالمخبر يسمع مباشرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول: (من كنت مولاه فهذا علي مولاه ...) وينقل ما سمعه.

بينما في الاخبار الحدسي الأمر ليس كذلك، حيث يعتمد الانسان على حدسه، فهو لا يسمع الشيء بأذنه أو يراه بعينه أو يدركه بحواسه، وإنما يحدس، وقيمة الخبر الحدسي أقل من قيمة الخبر الحسي، ولذلك ينمو الاحتمال في الخبر المتواتر بشكل سريع، بينما لا ينمو الاحتمال في الاجماع بشكل سريع.

وبعبارة أخرى: أن كل فتوى من الفتاوى، هي عبارة عن اخبار حدسي عن الدليل الشرعي، بينما كل خبر من الاخبار المتواترة، هو خبر حسي لا حدسي، فتارةً يأتيك شخص فيخبرك بأنه شاهد بعينه مقتل زيد، فهذا خبر حسي، لأنه رآه بعينه، وتارةً يقول: إن بكراً قتل زيدا، لأنني رأيته وهو يمسك بسكينة ملوثة بالدم، فالمخبر هنا حدس بأن الدم على السكينة ناشئ من مقتل زيد، غير أن الدم ربما نشأ من ذبح شاة بهذه السكينة. فالأخبار الحسي (التواتر) تكون قيمة الاحتمال في كل مفردة من مفرداته أكبر منها في مفردات الاجماع؛ لأن المفردات في التواتر هي اخبارات حسية، بينما في الاجماع تكون حدسية. ولذلك في التواتر نحصل على اليقين بشكل سريع، بينما في الاجماع يكون الحصول على اليقين بطيئاً جداً.

الثاني: الخطأ المحتمل في مفردات الاجماع لا يكون عادةً ذا مركز واحد، بينما يكون الخطأ في مفردات التواتر منصباً على مركز واحد. مثلاً في مورد الاجماع، يجمع العلماء على حرمة حلق اللحية، فنجد أن هذا الفقيه افتى

بالحرمة، والثاني، والثالث، وهكذا. فإذا لاحظنا هذه الفتاوى، ربما يكون منشأ خطأ الفقيه الأول الذي أفتى بالحرمة أنه اعتمد على رواية ضعيفة السند؛ لأنه في منهجه في الاستنباط يتسامح ويعمل بالروايات غير التامة السند، والفقيه الثاني الذي أفتى بالحرمة قد يكون خطؤه ناشئاً من فهمه لرواية لا تدل على حرمة حلق اللحية، وإنما - على سبيل المثال - الرواية تدل على التمثيل وتشويه خلق الله، بينما هو استفاد من هذه الرواية دلالتها على حرمة حلق اللحية، وفقهه ثالث أفتى بالحرمة أيضاً، ولكنه أخطأ في فتواه أيضاً، لأنه استند على سيرة المتشرعة، فيما هي غير دالة على ذلك، وفقهه رابع نشأ خطؤه بسبب اعتماده على أصل عملي في المقام، وهو أصالة الاحتياط، فهو يقول: أشك في حلق اللحية هل هو حرام أم لا؟ فمقتضى أصالة الاحتياط، هو الإفتاء بالحرمة، أي يجب أن يحتاط المكلف ولا يحلق لحيته، بينما هذا الأصل ربما لا يجري في المقام؛ لأن أصالة الاحتياط تجري في الشبهة المحصورة مثلاً، والشك هنا شك في التكليف، وهو مجرى للبراءة مثلاً.

إذاً هذه الأخطاء في مفردات الاجماع ليس مركزها مركزاً واحداً، وإنما هو متعدد.

أما الخطأ في مفردات التواتر (في الاخبارات الحسية) فعادة ما يكون منصباً على أمر واحد؛ لأن الشيء المحسوس هو أمر واحد، وهو إما موجود أو غير موجود. مثلاً الذي يخبر بموت زيد، فإن موت زيد أمر واحد، فالمخبر الأول إنما يخبر عن موت زيد، وكذلك الثاني، والثالث، وهكذا، كلهم يخبرون عن أمر واحد، فالمركز هنا واحد (موت زيد). بينما لو كان الأول يخبر عن موت زيد، والثاني يخبر عن مرضه، والثالث يخبر عن سفره، والرابع يخبر عن فقره، فالمركز متعدد، وكلما كان المركز واحداً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه ضعيفاً، وكلما كان المركز المحتمل للأخطاء متعدداً، كان احتمال تراكم الأخطاء أشد وأقوى،

ولذلك يكون احتمال الخطأ في مفردات الاجماع أشد منه في مفردات التواتر؛ لأن المركز المحتمل للاخطاء في الاجماع متعدد، بينما يكون في التواتر واحداً أو متقارباً على الأقل.

الثالث: مفردات الاجماع تتأثر المفردة الثانية منها بالمفردة الاولى، بينما في مفردات التواتر لا تتأثر المفردة الثانية بالاولى، أو ان احتمال تأثير فتوى الفقيه الاول في الثاني قائم في الاجماع، ولكن هذا الاحتمال غير موجود في التواتر. ففي الاجماع توجد اخبارات حدسية (فتاوى) ففتوى الفقيه الاول تمثل الاخبار الحدسي الاول، وفتوى الفقيه الثاني تمثل الاخبار الحدسي الثاني، وهكذا، وان فتوى الفقيه الثاني يمكن ان تتأثر بفتوى الفقيه الاول؛ لأن الفقيه الثاني الذي افتى بحرمة حلق اللحية مثلاً، لم يفت بذلك إلا بعد أن راجع فتوى الفقيه الاول وتعرف على دليله، فمن خلال مراجعته يمكن ان يتأثر بفتوى الفقيه الاول ويفتي طبقاً لما افتى به في فتاوى غيره من علماء عصره.

بينما المخبر الاول الذي يخبر بوفاة زيد، وكذلك المخبر الثاني، والثالث، والرابع، وهكذا، لم يتأثر كل منهم بالآخر، فالمخبر الثاني لم يتأثر في اخباره بالاول، والثالث لم يتأثر بالثاني، والرابع لم يتأثر بالثالث، وهكذا، وبالتالي فكل خبر من هذه الاخبار لم يتأثر بالذي قبله.

بينما الفتاوى يمكن ان تتأثر كل فتوى بالفتوى التي سبقتها، بل قد يبلغ التأثير بأن يهيمن الموقف الفقهي لأحد الفقهاء على كل الفقه لفترة زمنية، كما حصل مع فتاوى الشيخ الطوسي، الذي تبوأ مكانة فقهية مرموقة، ولذلك هيمنت فتاواه وآراؤه على من جاء بعده لعشرات السنين، حتى ظهر ابن ادریس الحلبي، وانبرى لمناقشة آراء الشيخ الطوسي بجرأة وحذاقة علمية، فأعاد ابن ادریس الحياة لحركة الاجتهاد وجدد فاعليته، بعد ان كاد يتوقف عند الشيخ الطوسي، وهذه الحالة تكررت مع فتاوى لفقهاء آخرين، فربما تغدو فتوى المتأخر استنساخاً

لمن تقدم عليه، فالاستاذ إذا كان ذا شخصية مرموقة، فإن آراءه تفرض نفسها على تلاميذه، ومن يأتي بعده، وطالما سمعنا ان فلاناً خرج على المشهور، وكأن الاجتهاد يعني تقليد المشهور في كل شيء، وعدم مشروعية استئناف النظر في آرائهم ومداركهم.

وتبدو هذه النزعة بوضوح في عصر ندرة المجددين من الفقهاء؛ لأن الفقيه إذا كان ضعيفاً وأراد أن يفتي فانه يتأثر بمن قبله، واما إذا كان قوياً، ومن أصحاب المدارس الاصولية، فيقل احتمال تأثره بمن سبقه.

يتلخص مما سبق: أن الفقيه الاول لو أخطأ في فتواه ولم يصب الواقع؛ لأنه اعتمد على رواية ضعيفة السند في فتواه مثلاً، أو استظهر من الرواية مدلولاً غير ظاهر منها، فسيؤثر خطؤه فيمن يأتي بعده، بينما الامر ليس كذلك في الخبر الحسي؛ لأن الشخص الاول الذي أخبرنا بوفاة زيد لو أخطأ مثلاً، فان الثاني الذي أخبرنا بوفاة زيد يكون خطؤه مستقلاً وغير متأثر بالاول، أي ان الخطأ الثاني لا يتأثر بالاول في الاخبار الحسية، بخلاف الاخبار الحدسية، ولذلك يكون احتمال الموافقة والاصابة للواقع في الاخبار الحسية كبيراً، وبالعكس في الاخبار الحدسية.

الرابع: ان احتمال الخطأ في قضية حسية يقترن عادة باحراز المقتضي للاصابة، واحتمال الخطأ في القضية الحدسية ينشأ من احتمال عدم وجود المقتضي للاصابة، ومن احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي.

ولكي تتضح هذه المسألة نشير الى بعض المصطلحات فيها، فما هو المقتضي؟ وما هو عدم المانع؟

الجواب: المعروف ان العلة تنقسم الى العلة التامة، والعلة الناقصة، والتامة تتألف من المقتضي وعدم المانع والشرط، فاذا توفر المقتضي وعدم المانع والشرط، يتحقق المعلول حتماً، ولذلك يقال: إذا وجدت العلة التامة وجد

المعلول، وإذا تحقق المعلول فذلك يعني ان علته التامة موجودة.

وبكلمة أخرى: انما يتحقق المعلول عندما يتحقق المقتضي وعدم المانع والشرط، فمثلاً انما يوجد الاحتراق اذا وجدت نار، وكانت الورقة غير رطبة، وكانت الورقة قريبة من النار، فاذا كان المقتضي موجوداً، وعدم المانع (الورقة غير رطبة) والشرط موجوداً (الورقة قريبة من النار) فحينئذ تحترق الورقة حتماً. بينما في العلة الناقصة قد يكون المقتضي موجوداً دون عدم المانع أو دون الشرط؛ لذلك لا يتحقق المعلول وهو الاحتراق في مثالنا.

وهنا نقول: ان منشأ الخطأ في القضية الحسية (الخبر) هو وجود المانع، بينما المقتضي للاصابة موجود، فالذي أخبرنا بوفاة زيد يكون خبره مقتضياً للاصابة، لسلامة الحواس عنده. ولو اكتشفنا خطأ الخبر، فان سبب الخطأ ربما هو وجود المانع، كالذهول أو ارتباك البال وعدم التركيز. فالخطأ في الخبر الحسي لا ينشأ من عدم وجود المقتضي؛ لأن المقتضي للاصابة، وهو سلامة الحواس والفطرة موجود، وانما الخطأ ينشأ من احتمال وجود المانع من الاصابة، وهو الذهول وارتباك البال.

بينما الخطأ في الخبر الحدسي (فتوى الفقيه) قد ينشأ من عدم وجود المقتضي للاصابة، وقد ينشأ من احتمال وجود المانع للاصابة. فمثلاً قد لا يكون لدى الفقيه استعداد علمي يؤهله لان يصيب الحكم الشرعي؛ لأنه قد توجد روايات متعارضة ومشاكل عميقة في الاستدلال، تحول بين الفقيه وبلوغ الحقيقة. وقد يكون عدم الاصابة ليس ناشئاً من قصوره العلمي، وانما يكون ناشئاً من مانع معين عن الاصابة، كالمانع السابق (ذهول أو ارتباك بال)، أو قد يكون هذا الفقيه حاد الذكاء وعبقرياً، ولكنه تعرّض لحالة مرضية معينة اضعفت ذاكرته، أو كأن يكون مع مرضه في مرحلة شيخوخة متأخرة أثرت على ضبطه وتذكره ودقته في الاستنباط.

إذاً كما ينشأ الخطأ من احتمال عدم وجود المقتضي للاصابة، كذلك ينشأ من احتمال وجود المانع عن الاصابة في الخبر الحدسي (فتوى الفقيه).
بينما في الخبر الحسي الخطأ ينشأ من احتمال وجود المانع من الاصابة، وهو الذهول وارتباك البال، وعلى هذا الاساس تكون مفردات التواتر أقوى من مفردات الاجماع.

الخامس: الاخطاء المحتملة في الاخبار الحدسية تنشأ من نقطة واحدة، بينما في الاخبار الحسية لا يحتمل ذلك، بل هي تختلف باختلاف المخبرين وظروفهم الخاصة.

وبذلك تكون الاخبار الحدسية ذات قيمة أقل من الاخبار الحسية، فينمو احتمال اصابة الواقع في الاخبار الحسية أسرع، ونحصل على يقين في التواتر أسرع من حصوله في الاجماع.

قد يقال ما لفرق بين ما ذكرناه في النقطة الثانية وما نقوله هنا؟

الجواب: في النقطة الثانية كنا نقول ان الخطأ المحتمل في مفردات الاجماع (الاخبارات الحدسية) لا يكون مركزه واحداً، بينما الخطأ المحتمل في الاخبارات الحسية (التواتر) يكون مركزه واحداً. والفرق بين النقطتين انه فيما سبق كنا نقول: لو أخبرنا مخبر عن موت زيد مثلاً، ثم جاء مخبر ثاني وأخبرنا عن موت زيد، وجاء ثالث، ورابع، وهكذا، فمركز هذه الاخبارات واحد وهو موت زيد. أما لو أخبرنا مخبر عن موت زيد، وأخبرنا آخر عن علمه، وثالث عن سفره، ورابع عن مرضه، فمركز هذه الاخبارات متعدد.

وبعبارة أخرى: انه في الاخبارات الحسية عادةً ما يكون المركز واحداً بينما في الاخبارات الحدسية عادةً ما ينشأ الخطأ من مراكز متعددة، أي انه في الاجماع لا يكون مركز الخطأ واحداً وانما - كما ذكرنا سابقاً - قد يُجمع الفقهاء على حرمة حلق اللحية مثلاً، غير ان هذه الفتوى كانت ناشئة من اعتماد أحد

الفقهاء على أصالة الاحتياط، مع أنها لا تجري في المقام، بينما فقيه آخر اعتمد في فتواه على رواية ضعيفة السند، وفقيه ثالث اعتمد على رواية غير وافية بالدلالة، وهكذا، فالمركز في الاخبارات الحدسية، أو قل في مفردات الاجماع، كان متعدداً، بينما المركز في الاخبارات الحسية، أو قل في مفردات التواتر، كان واحداً أو متقارباً على الأقل، وكلما كان المركز واحداً أو متقارباً يكون نمو احتمال اصابة الواقع والموافقة اسرع منه مما لو كان متعدداً. هذا ما ذكرناه فيما سبق في النقطة الثانية.

أما في النقطة الخامسة فالخطأ المحتمل في مفردات الاجماع (الاخبارات الحدسية) منشؤه (لامركزه) من نقطة مشتركة، بينما الخطأ المحتمل في التواتر (الاخبارات الحسية) لا يكون ناشئاً من نقطة مشتركة. ومثال ذلك ان القدماء افتوا بتنجس ماء البئر عند وقوع النجاسة فيه، ولذلك نجد هذه المسألة في الكتب الفقهية المتقدمة، بينما الفقهاء المتأخرون لم يفتوا بنجاسة البئر؛ لأن الفقهاء المتقدمين كانوا مجمعين على هذه المسألة بالاعتماد على رواية يوجد قصور في دلالتها في المقام. إذاً الخطأ الذي كان موجوداً نشأ من نقطة مشتركة، فيكون احتمال النكتة المشتركة موجوداً في مفردات الاجماع، وبذلك فان نمو احتمال اصابة الواقع ابطأ منه في التواتر.

بينما في التواتر لا يكون احتمال الخطأ ناشئاً من نقطة مشتركة. فمثلاً في مسألة رؤية الهلال لو شهد لدينا خمسة اشخاص برؤية الهلال، فمركز القضية هو رؤية الهلال، ومنشأ الخطأ، لو فرضنا ان الاول قد أخطأ ولم يكن مصيباً، ربما كان ناشئاً من التخيل، أي خيل له من فرط تدقيق نظره وتركيزه انه يرى الهلال، والشخص الآخر يكون خطؤه ناشئاً من ضعف في بصره، والثالث نفترض ان السبب في خطئه وعدم اصابته، هو ان شعرة قد سقطت بمحاذاة اجفان عينه، فسيبت له التوهم في الرؤية، والرابع سبب آخر.

وبالنتيجة فإن مركز الاخطاء في الاخبارات الحسية لا يكون نكتة مشتركة، بينما في الاخبارات الحدسية، منشأ الخطأ يمكن ان يكون نكتة مشتركة. وهذا يؤدي الى ان نمو احتمال الاصابة أو الاحتمال الموافق في التواتر اسرع منه في الاجماع.

وبذلك يتضح السبب في حصول اليقين بشكل سريع في التواتر، مع اضمحلال احتمال الخطأ بشكل سريع ايضاً، بينما في الاجماع يكون الكشف عن الدليل الشرعي ابطأ بكثير من التواتر.

العوامل المؤثرة في حساب الاحتمال في الاجماع:

الاجماع كالتواتر، كلاهما يعتمد على حساب وتراكم الاحتمال، واضمحلال احتمال المخالفة للواقع، وقد لاحظنا أن حساب الاحتمال في التواتر يتأثر بنوعين من العوامل، احدهما يرتبط بالمخبر، والآخر بمفاد الخبر (بالخبر نفسه)، أما في الاجماع فحساب الاحتمالات يتأثر بمجموعة عوامل، منها:

١ - نوعية العلماء المجمعين، ومركزهم ومقامهم العلمي، فمثلاً نجد ان هذه المسألة قد افتى بها ابن ابي عقيل العماني، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وغيرهم من ذوي المكانة المرموقة.

ومما لاشك فيه ان نوعية العلماء المجمعين تؤثر في حساب الاحتمالات، كما يؤثر ايضاً قرب هؤلاء العلماء من عصر النص، فلو كان هؤلاء العلماء من الذين عاشوا في القرن الرابع الهجري مثلاً، أو من الذين ادركوا عصر النص في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، أو حتى القرن الخامس الهجري، فمما لاشكال فيه ان اجماع هؤلاء المتقدمين له قيمة في الكشف عن الدليل الشرعي أشد وأقوى وأوثق من قيمة اجماع المتأخرين؛ لأن القريب من عصر النص، ربما عثر على دليل شرعي، وافتى بموجبه، إلا ان هذا الدليل لم يصل إلينا، بسبب

ما تعرض له تراث أهل البيت عليهم السلام من عوامل إبادة وضياع. إذاً القريب من عصر النص لفتواه أهمية أكبر من البعيد عن عصر النص؛ لأن هذه الفتوى تكون كاشفة عن دليل شرعي لم يصل إلينا. مثلما أن مقام المجمعين والمركز العلمي لهم، له أثر في حساب الاحتمال أيضاً.

٢ - طبيعة المسألة المجمع والمتفق على حكمها، فهل هذه المسألة من المسائل التي نترقب ورود النص فيها، أو هي من التفصيلات والتفريعات؟ فإذا كانت هذه المسألة من المسائل المترقب ورود النص فيها، فحينئذ يكون للاجماع أو لكل فتوى من الفتاوى قيمة أكبر، وأما إذا كانت من التفصيلات الجزئية فتكون لها قيمة أقل. فمثلاً مسألة القصر والتمام في الصلاة من المسائل المتوقعة ورود النص فيها؛ لأنها مسألة مهمة، يتبلي بها عامة الناس، فمن الذي لا يسافر؟ من هنا يترقب أن يصدر دليل شرعي فيها، أما التفصيلات والجزئيات المتعلقة بهذه المسألة، فتعتبر أموراً جزئية وتفصيلية.

٣ - درجة ابتلاء الناس بالمسألة، والظروف الاجتماعية المرتبطة بتلك المسألة، فمثلاً قد يتفق أن هذا الحكم لو لم يكن موجوداً، فإن هذا يقتضي أن يكون هناك حكم مقابل له في حياة الناس غير هذا الحكم، ففي مسألة القصر والتمام في الصلاة، هذه مسألة ابتلائية، وهي مرتبطة بحياة الناس وظروفهم، لأنهم عادةً ما يسافرون، فلو لم يكن الحكم في مسألة السفر هو القصر، فإن هناك دواعي (سفر الناس) تقتضي أن يشاع الحكم المقابل وهو التمام.

إذاً لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقاً (القصر) لشاع الحكم المقابل لذلك (التمام). وهذا أيضاً يجعل نمو الاحتمال في هذه المسألة أسرع منه في تلك المسألة التي هي ليست مورداً لابتلاء الناس.

٤ - بيان المجمعين وطريقتهم في إنشاء الحكم والاستدلال عليه. فمثلاً مسألة حلق اللحية، عندما نراجع فتاوى الفقهاء فيها، نلاحظ نفس طريقة صياغة

الحكم واسلوب عرضه والاستدلال عليه، فإن له أثراً في نمو الاحتمال. وبعبارة أخرى: تارة نجد ان المجمعين يشيرون الى المدرك الذي اعتمدوا عليه، وحينئذ يكون هذا الاجماع اجماعاً مدركياً، لقيمة له؛ لأنه يقول مثلاً: يحرم حلق اللحية استناداً الى اصالة الاحتياط، أو يقول استناداً الى الرواية الفلانية، فلا قيمة للاجماع بذاته، لاننا نرجع مباشرة الى الدليل الذي اعتمد عليه، الى الرواية التي اعتمد عليها، ونستنطق الرواية، لنرى هل تدل على الحكم؟ أو نرجع الى اصالة الاحتياط، ونرى ان كانت تجري في المقام، أي نعود الى المدرك الذي اعتمدوا عليه؛ لأن هذا الاجماع اجماع مدركي، فيكون نفس لحن كلام المجمعين، واحتمال ارتباط موقف المجمعين بمدارك غير معتبرة وغير ثابتة، له أثر في نمو الاحتمال.

إذاً لو علمنا باعتماد هؤلاء المجمعين على مدارك غير معتبرة وموهونة، فلا قيمة لمثل هذا الاجماع.  مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

قيمة الاجماع مع وجود المخالف:

بناءً على ما أفاده المصنف، من ان استكشاف الدليل الشرعي من الاجماع يعتمد على حساب الاحتمالات، فالاجماع لاموضوعية له بنفسه؛ لأن الاجماع طريق للكشف عن الدليل الشرعي.

وبكلمة أخرى: أن هذا الطريق قد يتم من دون ان يتوفر الاجماع، فلو فرضنا انه في مسألة ما افتى الشيخ الطوسي، وافتى السيد المرتضى، ومن قبلهما افتى الشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، وافتى والد الشيخ الصدوق، وافتى ابن ابي عقيل، وآخرون، ولكن قد نجد من يخالف في هذه المسألة، وليكن مثلاً من المتقدمين كابن الجنيد الاسكافي فطالما يوجد مخالف لا يكون ذلك اجماعاً؛ لأن الاجماع يقتضي اتفاق الفقهاء على فتوى معينة، أما لو وجد مخالف فمعنى ذلك انه

لا يوجد اجماع، ولكن مع ذلك، فانه في مثل هذه الحالة، إذا كان المخالف ليس من ذوي المقام العلمي المميز، أو ربما كان ذا خلفية معينة، كأن يقول البعض بأن بعض فتاوى ابن الجنيد الاسكافي متأثرة بمذهبه السابق، لأنه قد تحول الى الامامية فيما بعد، فقد لا يؤثر ذلك في حساب الاحتمالات، ويكون اتفاق هذا العدد الذي لم يبلغ الاجماع كاشفاً عن الدليل، ومنتجاً لليقين بالدليل الشرعي.

وربما يكون الامر على العكس من ذلك؛ لأنه قد يتوفر الاجماع على حكم معين، ولكن هذا الاجماع لا يكون لوحده كافياً في الكشف عن الدليل الشرعي، لاسباب وحيثيات معينة، فنحتاج الى ضم قرائن أخرى، من قبيل روايات غير معتبرة السند، أو روايات ليست ذات دلالة مطابقة في المقام، لكن نستفيد من لوازمها، وغير ذلك، فنحتاج الى ضم قرائن لهذا الاجماع، لكي يحصل القطع أو الوثوق والاطمئنان، لكشف الاجماع عن الدليل الشرعي.

إذاً الاجماع بنفسه وعنوانه لا موضوعية له، بناءً على ما أفاده المصنف، باعتبار ان الاجماع سيكون وسيلة وطريقاً للكشف عن الدليل الشرعي، فقد تتوفر الوسيلة بدون اجماع، أي مع مخالفة بعض الفقهاء، وقد تتوفر الوسيلة بالاجماع، غير اننا نحتاج الى ضم قرائن أخرى، لتتميم كاشفية الاجماع، وتحصيل الوثوق والاطمئنان بصدور الدليل الشرعي.

سيرة المتشرعة

سيرة المتشرعة هي السلوك والسيرة التي يمثلها أولئك الأشخاص المعاصرون للمعصوم، والذين كانوا من الذين يجسدون سلوكهم طبق الشريعة. مثلاً في عصر الامام الصادق عليه السلام نجد مجموعة من أصحابه كزرارة وابي بصير ومحمد بن مسلم الثقفي وغيرهم فهؤلاء اذا شاعت ظاهرة شرعية معينة في حياتهم، فلا بد من ان تكون هذه الظاهرة ناشئة من توجيه الشارع، وان لم يكن هناك دليل بأيدينا يدل على ان هذه الظاهرة السلوكية نص عليها الشارع مثلاً.

هذه هي سيرة المتشرعة، أي نلاحظ المتشرعة بما هم متشرعة، وبيان آخر: أن اصحاب المعصوم تارةً نلاحظهم بما هم عقلاء، أي انهم في سلوكهم الشخصي ومعاملاتهم الاجتماعية، يكون سلوكهم قائماً على ما يقتضيه الطبع العقلائي، وسيرتهم تكون مصداقاً لسيرة العقلاء، وتارةً نلاحظهم من حيث هم متشرعة ومتدينون، يطبقون سيرتهم في ضوء توجيهات الشارع، فسيرتهم من النوع الثاني هي التي نعبر عنها بسيرة المتشرعة.

مثلاً مرةً نلاحظ ان سلوكهم قائم على اساس ان الحيازة سبب للملكية، فنقول: ان هذا السلوك هو سلوك عقلائي عام؛ لأن سيرة العقلاء قائمة على ذلك، ومرة نجد ان هؤلاء المتشرعة عندما يتوضؤون يمسحون قدمهم ببعض الكف - لا بكل الكف - فنقول: ان هذا السلوك وهذه السيرة هي سيرة لهم من حيث هم متشرعة.

الفرق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء:

تكشف سيرة العقلاء عن الدليل الشرعي بضم السكوت اليها، مثلاً كانت

سيرة العقلاء قائمة على ان الحيازة سبب للملكية، وهذا لوحده ليس كافياً لاثبات الدليل الشرعي، وانما لابد من ان نضم الى ذلك ركناً آخر، وهو سكوت الشارع عن الردع عن هذا السلوك، والذي يعبر عن امضائه له، فنقول: ان هذه السيرة ممضاة من الشارع.

بينما سيرة المتشرعة لا تكشف عن الدليل الشرعي بهذه الكيفية، وانما تكشف عن الدليل الشرعي بكيفية أخرى، فلا نحتاج الى ضم السكوت الدال على الامضاء الى هذه السيرة؛ لأن سيرة المتشرعة تكشف كشافاً انياً عن الدليل الشرعي، فمثلاً طريقة مسح المتشرعة لقدمهم في الوضوء ببعض الكف، لابد من ان تكون متلقاة مباشرة من المعصوم، أي كانوا يرون المعصوم يفعل ذلك ففعلوا، أو سمعوا منه ولكن لم يصل اليها ما سمعوه منه.

فكشفت سيرة المتشرعة عن الدليل الشرعي من قبيل كشف المعلول عن العلة، أي كشافاً انياً؛ لأن سيرة المتشرعة معلولة للدليل الشرعي ولتوجيه الشارع. بينما كشف سيرة العقلاء لا يكون كذلك، بل يكون بضم السكوت الدال على الامضاء.

ولذلك نكتفي في سيرة المتشرعة بكونها معاصرة للمعصوم، فتكون هذه السيرة كاشفة عن الدليل الشرعي كشافاً انياً، لانها إما أن تكون متلقاة مباشرة عن المعصوم، أو ان هذا السلوك - مسح القدم ببعض الكف - كان ناشئاً من انهم لم ينتبهوا ولم يسألوا الامام أو سألوه ولكنهم غفلوا في فهم الجواب، غير ان هذه الاحتمالات كلها تتلاشى وتضعف بحساب الاحتمالات، اذا لاحظنا شمول السيرة في حياة المتشرعة.

فعندما نطبق حساب الاحتمال، نجد ان زرارة مثلاً كان يمسح قدمه ببعض

كفه، وسلوكه هذا إما أن يكون متلقى من الشارع، أو أنه سلوك ناشئ من غفلته، أو أنه سأل الشارع ولكنه لم يفهم الجواب بدقة، فيكون احتمال سؤاله للشارع بدرجة معينة، واحتمال أنه لم يسأل أصلاً، أو سأل ولم يفهم الجواب بدقة، سيكون كسراً معيناً، وليكن ١٪، ثم نعود لابي بصير فنجد احتمال المخالفة أيضاً ١٪، ونعود لمحمد بن مسلم، فنجد احتمال المخالفة ١٪، وهكذا.

ونفعل هنا ما كنا نفعله في التواتر والاجماع، حيث نضرب هذه الكسور، وحينئذ سنحصل على كسر ضئيل جداً، يكون عملياً لا قيمة له، وإن كان له قيمة رياضية، ولكن الذهن لا يرتب عليه أثراً، أو أن الكسر يتلاشى ويكون كالصفر. إذاً سيرة المشرعة بمثابة الاجماع والتواتر، الجميع يعتمد في كشفه على أساس حساب الاحتمال، ولكن الاجماع يمثل موقفاً فتوائياً للفقهاء، بينما سيرة المشرعة تمثل سلوكاً شرعياً ودينياً يعبر عن موقف الشريعة بالنسبة للمتدينين، وهم المشرعة.

سيرة المشرعة تمثل حلقة وسطى بين الاجماع والدليل الشرعي:

عندما نراجع فتاوى الفقهاء في القرن الخامس الهجري، نجد أن الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي، وآخرين في القرن الرابع الهجري يفتون بحرمة حلق اللحية مثلاً، فنقول: إن هذه الفتوى قد اعتمدت على ما تلقاه هؤلاء أو ما شاهدوه من سيرة المشرعة؛ لأن هؤلاء الفقهاء عاصروا مَنْ عاصر الامام عليه السلام في القرن الثالث الهجري.

هنا الاجماع اعتمد على سيرة المشرعة، وسيرة المشرعة تكشف عن الدليل الشرعي، فسيرة المشرعة تمثل حلقة وسيطة بين الاجماع وبين الدليل

الشرعي؛ لأن الاجماع يكون كاشفاً عن سيرة المشرعة، والتي بدورها تكون كاشفة عن الدليل الشرعي، أي انه لو اجتمع الفقهاء على فتوى معينة، فان ذلك يكشف ولو بدرجة الاطمئنان - وسيأتي ان الاطمئنان حجة كالعلم - عن ان هناك ارتكازاً وسلوكاً بين المشرعة المعاصرين لعصر النص على هذا الامر، وهذا الارتكاز بدوره يكشف عن كونه متلقى من الشارع، أي يكشف عن الدليل الشرعي.

وعلى هذا الاساس، فان الاجماع سوف يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولكنها تكون متجسدة في سلوك المشرعة، وسلوك المشرعة بدوره يصدر من توجيه الشارع.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي

تتقوم السيرة بركنين:

١- معاصرتها للمعصوم.

٢- عدم صدور الردع من المعصوم عن هذه السيرة (سكوت المعصوم).

أما ما يتعلق بالركن الأول، فالطرق التي يذكرها المصنف تصلح لاثبات معاصرة السيرة العقلانية للمعصوم، كما أنها تصلح لاثبات معاصرة سيرة المشرعة للمعصوم، والفرق بين السيرتين، أن سيرة المشرعة تكون معلومة لتوجيه الشارع، بينما السيرة العقلانية تدل على الحكم الشرعي، بعد ضم السكوت والامضاء إليها.

وتتمثل طرق اثبات معاصرة السيرة للمعصوم فيما يلي:

الركن الأول - معاصرة السيرة للمعصوم:

الطريق الأول: الاستدلال على ماضي السيرة العقلانية بواقعها المعاصر لنا:

يمكن أن نستدل على ماضي السيرة بواقعها المعاصر لنا حيث نلاحظ سيرة العقلاء الراهنة والمعاصرة لحياتنا، فهل سيرة العقلاء قائمة على هذه المسألة أو ليست قائمة فمثلاً، لاندري ان سيرة العقلاء في عصر المعصوم كانت قائمة على اساس ان الحيابة سبب الملكية أو لا؟ لابد من ان نرجع الى واقع السيرة الراهنة والموجود الآن، فنلاحظ هل سيرة العقلاء هذا اليوم قائمة على اساس أن من حاز ملك، فان كانت قائمة على ذلك، فان هذه السيرة كانت معاصرة للمعصوم؟

قد يقال: كيف نستدل بالواقع المعاصر للسيرة على ماضيها؟

الجواب: ان التحول في حقل السيرة العقلانية يكون بطيئاً وصعباً، بمعنى ان سيرة العقلاء إذا كانت قائمة على سلوك معين، كالحياة في مثالنا، فالتحول في

حقل السيرة من سلوك الى سلوك آخر ليس سهلاً، بل يحتاج الى زمن طويل، ويحتاج الى ظروف استثنائية وليست طبيعية.

إذاً السيرة غالباً باقية على حالها، ومن الصعب ان تتحول من حالة الى أخرى بسرعة. ولهذا يمكن القول: ان هذه السيرة الموجودة الآن هي بعينها كانت موجودة في الزمان السابق؛ لأن التحول في حقل السيرة صعب. مضافاً الى ان من أسباب السيرة في حياة العقلاء نكات فطرية ومناشئ عقلائية معينة، وهذه النكات الفطرية لا بد من ان تكون مشتركة بين العقلاء، فالعقل الذي كان يعيش قبل أربعة عشر قرناً والعقل الذي يعيش اليوم سلوكهما متحد؛ لأن العقل في الماضي كان سلوكه ناشئاً من منشئ فطرية وعقلائية، كذلك العقل في يومنا هذا يكون سلوكه ناشئاً من منشئ فطرية وعقلائية. فمثلاً العقلاء يومذاك كانوا يعتبرون ان الحيازة سبب للملكية؛ لأن هناك نكتة تقتضي مثل هذا الحكم العقلي بين العقلاء، وهذه النكتة هي عينها موجودة اليوم. وبسبب صعوبة التحول في السيرة، وبسبب ان السيرة معلولة لنكات فطرية يشترك فيها العقلاء في كل عصر وزمان، فيمكن ان نستدل بواقع السيرة المعاصر على ماضيها، وان السيرة التي نشك بأنها موجودة يومذاك أو ليست موجودة، من خلال وجودها اليوم في حياة العقلاء نعرف انها كانت موجودة يومذاك.

مناقشة:

لكن يمكن المناقشة في هذا الطريق، وذلك:

١ - ان التحول في السيرة ممكن، ولكنه لا يتم بشكل دفعي وفجائي، وانما يجري بشكل تدريجي ومرحلي.

والدليل على ذلك هو ان التقاليد والظواهر الاجتماعية في حياة المجتمعات

عرضة للتحول والتبدل من عصر الى عصر آخر، بل ان العصر الحديث يحصل فيه التحول والتغير أسرع مما كان سابقاً؛ لأن وتيرة التغيير الاجتماعى تتأثر بشكل مباشر بالتحولات التكنولوجية فى الحياة الحديثة، فكثير من الظواهر الاجتماعية تأثرت بالتغير والتحول السريع فى حياة الانسان وتطوره التكنولوجى، فمثلاً قبل شيوع وسائل الاتصال الحديثة، كالهاتف والفاكس والانترنت، كان الانسان فى حاجة لان يلتقى بالآخر مباشرة لكي يقضى حاجاته، فكان لابد له من أن يقصد الآخر لذلك، أما الآن فكثير من الزيارات واللقاءات أصبحت بفضل وسائل الاتصال الحديثة سهلة وميسرة، حيث أصبح الهاتف مثلاً ينجز للانسان الكثير من اعماله وهو جالس فى بيته، بل اضحى الانترنت وسيلة للاتصال بأي موقع فى العالم بيسر وسهولة، ومما لا شك فيه ان ثورة الاتصالات ستعجل وتيرة التغيير الاجتماعى وتزعزع بعض انماط السلوك.

إذاً التكنولوجيا تؤثر تأثيراً مباشراً على سلوك الانسان وعلى الكثير من الظواهر الاجتماعية فى حياته. من هنا يغدو التحول فى بعض انماط السلوك الاجتماعى والسيرة العقلانية ممكناً وواقعاً، لكن التحول يحصل بشكل تدريجى وليس دفعياً وفجائياً.

٢- ان القول بأن سلوك الانسان والظواهر الاجتماعية القائمة فى سلوكه، كلها ناشئة من نكات فطرية مشتركة بين العقلاء، هذا القول ليس بصحيح، إذ ان كل شخص لو لاحظ سلوكه الشخصى، فلا يجد ان تمام سلوكه ناشئ من دواعى فطرية ودواعى عقلية، بل ان سلوك الانسان تتحكم فيه مجموعة عوامل، سواء كان الانسان فرداً أو مجتمعاً، وهذه العوامل جزء منها فطرية، وجزء منها عوامل نفسية، وجزء منها عوامل اقتصادية، وغير ذلك من العوامل المتنوعة التى تتحكم

في السلوك البشري، وقد درس علم النفس وعلم الاجتماع الحديث مسألة السلوك الاجتماعي ودوافعه دراسات علمية مستفيضة، كما نلاحظ في علم النفس الاجتماعي، وانتهى الى نتائج مهمة في هذا الحقل.

فالادعاء بان السيرة العقلانية ناشئة بتمامها من دوافع ونكات فطرية غير تام، بل الصحيح انها كما تنشأ من عوامل فطرية، فكذلك لها مناشئ ودوافع أخرى؛ ولذلك تختلف هذه السيرة من زمان الى زمان ومن مجتمع الى آخر، ولا يمكن ان تكون خالدة وابدية بكل ظواهرها وتجلياتها. نعم توجد بعض الظواهر ناشئة من نكات فطرية ونزعات ثابتة لدى النفس البشرية، لكن ليس كل السيرة ناشئة من هذه النكات وهذه الدوافع الذاتية الثابتة والمتأصلة في النفس الانسانية.

إذاً هذا الطريق غير تام. وأما بقية الطرق فلا يناقش فيها المصنف، كما ناقش في هذا الطريق، فعلى ضوءها يثبت معاصرة السيرة للمعصوم، أو على الأقل يمكن الاطمئنان والوثوق بذلك.

الطريق الثاني: النقل التاريخي:

والمقصود به إما النقل العام وإما النقل في نطاق الآيات والاحاديث الفقهية. فتارة نرجع الى كتب التاريخ التي عاصرت المعصوم، فنجد انها تتحدث عن الظواهر الاجتماعية وعن السيرة العقلانية، ومن خلال هذا النقل التاريخي نستطيع ان نثبت معاصرة السيرة للمعصوم، فنقول: ان الظاهرة المعينة قد ذكرها الواقدي مثلاً، والذي كان يعيش في عصر الائمة عليهم السلام، في كتابه «المغازي»، أو ذكرها مؤرخ معاصر للمعصوم، أو ذكرها ابن هشام في «السيرة النبوية». وعلى هذا الاساس نثبت معاصرة السيرة للمعصوم.

أو نرجع الى كتب الأحاديث التي نقلت روايات الاحكام الشرعية،
وأحاديث المعصومين فسنجد أنها أشارت أيضاً الى الظواهر التي كانت شائعة
في حياة العقلاء يومئذ.

إذاً هذا الطريق يمكن الاعتماد عليه.

ولكن هذا النقل الذي نستفيدة من الكتب القديمة، إما من كتب التاريخ
القديمة، وإما من كتب الاحكام والروايات، هل يكون معتبراً أو لا؟

الجواب: ان اعتباره يتوقف على اساس ان هذا النقل بقسميه ينبغي ان يكون
مفيداً للقطع، اي نرجع للمؤرخ الذي يتحدث عن ظاهرة أو سيرة معينة، كما
نرجع الى تاريخ آخر، وهكذا، حتى يحصل لدينا التواتر بنقل تلك الظاهرة
(السيرة) والتواتر يفيد القطع، وكل ما يفيد القطع فهو حجة.

واذا لم يفدنا القطع، فعلى الأقل يفيدنا ظناً متاخماً للقطع، أي يكون مفيداً
للاطمئنان الذي هو علم عقلاني وان لم يكن علماً منطقياً، بمعنى انه يحصل لدينا
احتمال المطابقة للواقع بدرجة الوثوق والاطمئنان، وهذا الاطمئنان حجة، كما
سوف يأتي.

إذاً فإما ان يحصل لدينا القطع بثبوت هذه السيرة ومعاصرتها للمعصوم، من
خلال النقل التاريخي، وإما على الأقل الوثوق والاطمئنان، وإلا ان لم يحصل
القطع أو الاطمئنان، فلا بد من توفر شرائط الحجية التعبدية في النقل، أي لا بد من
ان تكون السيرة المنقولة يتوفر نقلها على شرائط حجية خبر الثقة، بمعنى ان
يكون الناقل ثقة، والخبر خبر ثقة، وبناءً على حجية خبر الثقة يمكن القبول بهذه
السيرة.

وان كان يوجد في هذه المسألة كلام بينهم في ان خبر الثقة هل هو حجة في

الموضوعات أو ليس بحجة في الموضوعات، باعتبار السيرة والظاهرة الاجتماعية المنقولة بخبر الثقة موضوعاً من الموضوعات؟ فبعض قال ان ما هو حجة في الموضوعات هو البينة (شهادة العدلين) وخبر الثقة ليس حجة في الموضوعات، بل في الاحكام فقط. وبناءً على هذا القول لابد من توفر البينة. ومنهم من قال: ان خبر الثقة كما هو حجة في نقل الاحكام، كذلك هو حجة في نقل الموضوعات. وبناءً على هذا القول لابد من توفر شرائط الحجية التعبدية، وهي كون الناقل ثقة.

وبعبارة موجزة: أن النقل التاريخي لابد من ان يفيد العلم أو الاطمئنان، وإلا فلا بد من التوفر على شرائط الحجية التعبدية.

وهنا قد يقال: كيف تتحدث الرواية عن سيرة عقلانية معينة وتنقلها لنا؟ الجواب: ان الرواية ربما تتحدث بشكل غير مباشر عن السيرة، فلو راجعنا الروايات فانها عادة ماتتحدث عن حياة الناس، ويمكن من خلالها ان ندرس نمط الحياة وطبيعتها، والوضع الحضاري الذي كان يعيشه الناس آنذاك. وان كانت هذه مداليل غير مباشرة للروايات. ولنقل: إنه كما للرواية مداليل مطابقة فكذلك لها مداليل التزامية، ومن لوازمها الاشارة لنمط التمدن والحضارة، وأساليب الحياة الاجتماعية السائدة يومئذ. وهذه المداليل يمكن ان نستفيد منها من نفس اسئلة الناس، فنفس سؤال السائل يكون كاشفاً عن عاداته وطبيعته تفكيره، وملاحقة هذه الاسئلة وتحليلها يمكن ان يضيء لنا أبعاد الحياة التي كانت سائدة يومئذ.

فمثلاً في سيرة المتشرعة يأتي أحدهم ويسأل الامام، فيقول له: الكتابي يباشر الخمر ولحم الخنزير والكلب، فهل هو طاهر أم لا؟ فيقول له الامام مثلاً: انه

نجس. ففي هذه الرواية يمكن ان نستكشف شيئاً، فنقول: إن هذا السائل كان في ذهنه ارتكاز معين، وهو ان الكتابي ليس بنجس، لاسيما اذا لاحظنا روايات أخرى، فسنجد راوٍ آخر مثلاً يقول للامام: سيدي جاري كتابي يباشر الخنزير، هل هو طاهر أو لا؟ وسائل ثالث يأتي للامام فيسأله عن صديقه الكتابي الذي يباشر الكلب، هل يستطيع أن يأكل أو يشرب معه؟ فلو لاحظنا السائلين بمجموعهم، نجد ان لديهم ارتكازاً، وهو ان الكتابي في ذاته ليس بنجس؛ لأن السائل لم يقل: هل الكتابي نجس أم طاهر؟ فكأن لديه ارتكازاً في نفسه بأن الكتابي طاهر، ولكنه إذا باشر الخمر والخنزير والكلب، تنشأ نجاسة عرضية (لا ذاتية) لديه بسبب المباشرة.

إذاً نستطيع ان نستفيد من بعض الروايات ظواهر معينة كانت موجودة في حياة المتشرعة وفي حياة العقلاء يومئذ.

كما انه يمكن ان نستفيد من فتاوى الجمهور (علماء السنة) في اطار المعاملات وجود سيرة عقلائية على ذلك؛ لأن النصوص في اطار المعاملات قليلة، ولما كان عصر النص لدى الجمهور يقتصر على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، بينما عصر النص لدينا يمتد عدة قرون، بامتداد وجود الائمة عليهم السلام، أي حتى بداية الغيبة الكبرى، ولهذا فان الثروة الحديثية لدينا أوسع بكثير من الثروة الحديثية لديهم، مما يعني ان الروايات في نطاق المعاملات لدينا أوسع مما لدى السنة. إذاً فتاوى علماء السنة كانت تعتمد على السيرة الموجودة يومئذ، أي أن فتاواهم كانت امضاءً للسيرة واقراً للوضع الموجود، ولذلك يمكن ان نستفيد من فتاواهم معاصرة هذه السيرة للمعصوم؛ لأن فقهاء السنة (الفقهاء الأربعة) كانوا معاصرين للائمة.

الطريق الثالث: نفترض لازماً للسيرة فإذا انتفى هذا اللازم تنتفي السيرة:

في المقام يفترض لازم وملزوم، ومتى ما انتفى اللازم ينتفي الملزوم. مثلما يوجد تلازم بين الزوجية والاربعة، فإذا انتفت الزوجية (اللازم) تنتفي الاربعة (الملزوم).

وهنا نفترض لعدم قيام السيرة لازماً، وهذا اللازم إذا انتفى ينتفي الملزوم (عدم قيام السيرة)، أي إذا انتفى العدم (عدم السيرة) يتحقق الوجود (قيام السيرة). ومثال ذلك من سيرة المتشريعة، لو فرضنا محاولة اثبات ان سيرة المتشريعة كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء، فيمكن ان ثبت ذلك بان نفترض ان هناك لازماً لعدم قيام هذه السيرة، ولو لم تكن السيرة قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف بين المتشريعة، فلا بد من بديل لها، وهذا البديل هو المسح بتمام الكف، ولكن المسح بتمام الكف توجد فيه كلفة، وان هذه العملية تستبطن عناية فائقة.

وبعبارة أخرى: أن المسح إذا كان بتمام الكف فانه على خلاف الطبع والسجية؛ لأنه عندما يقال لك: امسح رأسك، فالذي ينصرف لك المسح ببعض الكف؛ لأن المسح بتمام الكف خلاف الحالة الطبيعية، وهي تستبطن عناية دقيقة وفائقة، فإذا كانت سيرة المتشريعة قائمة على المسح بتمام الكف، فهذا يقتضي وجود اسئلة واجوبة تثار حول هذه المسألة، باعتبار أن هذه المسألة مخالفة للسجية وتحتاج الى عناية، فالمتشريعة يسألون والمعصومون يجيبونهم، والمفروض وصول هذه الاسئلة والاجوبة لنا، ولما لم تصلنا مثل هذه الاسئلة والاجوبة، إذاً سيرة المتشريعة لم تكن قائمة على المسح بتمام الكف، ولا بد من ان يكون الموجود هو بديلها، وهو المسح ببعض الكف. فاللازم هو وصول

الاسئلة والاجوبة وقد انتفى، وإذا انتفى اللازم (الاسئلة والاجوبة لم تصلنا) ينتفي الملزوم، وهو السيرة على المسح بتمام الكف، وإذا انتفى الملزوم فلا بد من وجود البديل، وهو المسح ببعض الكف.

وهذا الطريق يتوقف على عدة أمور، وهي:

أولاً: أن تكون المسألة محل ابتلاء لعامة الناس، وليست مسألة خاصة، حتى تنفتح الفرصة للعامة لكي يشاركوا في الاسئلة والاجوبة المفترضة، ولا تكون الاسئلة محدودة ومقتصرة على طبقة محدودة من الناس، كما في مسألة المسح، فهي عامة لكل من يصلي.

ثانياً: أن يكون الحكم المقابل مما يتطلب عناية فائقة، وسلوكاً لا يقتضيه الطبع البشري، ولا تقتضيه السجبة، فالمسح بتمام الكف - في مثالنا - خلاف السجبة، ويتطلب عناية فائقة، وهو خلاف السلوك الطبيعي، وهو المسح ببعض الكف.

ثالثاً: أن تتوفر الدواعي على نقل الحكم الوارد في المسألة، ومن المعلوم توفرها في المقام، والدواعي هي عمل الرواة؛ لأن عملهم هو نقل الاخبار والوقائع المرتبطة بالتشريع.

رابعاً: عدم وجود مبررات للاخفاء، كالخوف والتقية، فلو فرضنا توفر جميع الشروط، ولكن هذا الحكم الذي ينقله الراوي سوف يعرض حياته للخطر، فانه سيضطر للاخفاء للتقية.

خامساً: عدم وصول شيء معتد به في هذا المجال، أي عدم وجود قدر معتد به من الاسئلة والاجوبة حول مسألة المسح بتمام الكف في مثالنا، وإلا لو كان موجوداً لاثبت الحكم المقابل، فهذا الطريق لا يمكن ان نتمسك به.

الطريق الرابع: أن يكون للسلوك الذي يراد اثبات معاصرته للمعصوم، سلوك

بديل، فلو لم يكن هذا السلوك موجوداً لكان بديله موجوداً:

وهذا السلوك البديل يفترض أنه يمثل سلوكاً اجتماعياً وظاهرة غير طبيعية وغير مألوفة في حياة الناس، فحينئذ تتوفر الدواعي لنقل هذا البديل، ولما لم يكن البديل واصلاً إلينا ولم يكن معروفاً، فإذاً هو غير موجود، وإنما الموجود هو المبدل عنه.

ومثال ذلك العمل بالظهور، فالعمل بالمعنى الظاهر للكلام أمر عقلائي شائع، وسيرة العقلاء قائمة على العمل به، فلو لم تكن سيرة العقلاء في عصر المعصوم قائمة على العمل بذلك، فلا بد من أسلوب آخر للتعامل عند العقلاء غير المعنى الظاهر، وهكذا أسلوب يمثل ظاهرة غريبة، ولو كانت هكذا ظاهرة موجودة فلا بد من أن تصلنا؛ لأنها تشكل ظاهرة اجتماعية واسلوباً عاماً في فهم الالفاظ لدى العقلاء، إذاً البديل غير موجود اليوم، والموجود هو المبدل عنه، وهو العمل بظاهر الكلام.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليلية الوجدانية:

كما في المثال السابق، حيث نقول: لاندري هل العمل بالظهور كان متعارفاً في عصر المعصومين عليهم السلام؟ فنرجع للوجدان ونتأمل هذه المسألة، بمعنى عرضها على وجداننا ومرتكزاتنا العقلانية، ونلاحظ الموقف الذي يقتضيه الوجدان، فهل هو العمل بالظهور؟ ونحاول تجريد المسألة مما يرتبط بالظروف الزمانية والمكانية المتغيرة، أي نعرض المسألة على أنفسنا بما نحن عقلاء، ونحاول طرد التأثيرات الأخرى غير العقلانية، وإن كان الإنسان لا يستطيع أن يكون موضوعاً ونزihاً في أحكامه نزاهة تامة مجردة من أية تأثيرات لقبلياته

وثقافته الخاصة ونمط وعيه ومحيطه الخاص؛ لأن الانسان بطبيعته يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها، وبالزمان والمكان، وبقية المتغيرات الأخرى.

فحينئذ نلاحظ هذه المسألة: هل العمل بالظهور ينسجم مع السليقة العقلانية أو لا؟ فإذا كان منسجماً مع السليقة العقلانية لابد من ان يكون عمل العقلاء القدماء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام قائماً على العمل بالظهور، وبذلك ثبت معاصرة السيرة للمعصوم.

إذاً هذا الطريق من الطرق التي قد تؤدي للاطمئنان بمعاصرة السيرة العقلانية للمعصوم. وبهذا يمكن اثبات الركن الأول وهو معاصرة السيرة للمعصوم، سواء كانت سيرة العقلاء أو سيرة المشرعة، عبر الطرق المتقدمة.



الركن الثاني - سكوت المعصوم

يختص الركن الثاني بالسيرة العقلانية، لأنها تقوم بركنين. والركن الثاني هو (السكوت الدال على الامضاء). أما الركن الاول وهو معاصرة السيرة للمعصوم فتشترك به كلتا السيرتين العقلانية والمشرعية.

قد يقال: أن الردع صدر من المعصوم عن العمل بهذه السيرة، ولكن هذا الردع لم يصلنا، ذلك أن ما نقل عن المعصومين لم يصل بتمامه إلينا، باعتبار أن بعض كتب الحديث القديمة قد أُبِيدت، أو تعرضت لمحاولة أثيمة لأعداء أهل البيت عليهم السلام، فامتدت إليها يد الوضع والدس والتشويه، ولذلك ربما صدر ردع من المعصوم عن سيرة عقلانية معينة ولكنه لم يصلنا.

إذاً ماهي الطريقة التي نتمكن أن نثبت بها عدم صدور الردع من المعصوم عن هذه السيرة؟

الجواب: يمكن ان نعتمد على قياس استثنائي أو على هذه القضية الشرطية،

وهي: لو كان المعصوم قد ردع عن السيرة لوصل اليها، ولكنه لم يصل. إذاً المعصوم لم يردع عن السيرة.

وربما يقال: كيف نشبت هذه المسألة؟

الجواب: ان الردع عندما يصدر من المعصوم عن ظاهرة من الظواهر الاجتماعية وسيرة متعارفة في حياة العقلاء، لا بد من ان يكون بمستوى استحكام هذه السيرة، وعندما نقول: سيرة، فهذا يعني انها مستحكمة في حياة العقلاء، وهي مورد قبولهم ورضاهم، وان سلوك الناس يتطابق وهذه السيرة.

إذاً لكي يكون الردع والمنع مؤثراً في السيرة فلا بد من ان يصدر الردع بمستوى هذه السيرة، أي انه من الناحية الكمية لا بد من ان تصدر كمية كبيرة من التوجيهات الرادعة والمانعة عن العمل بها، بصيغ واشكال متنوعة؛ لأن السيرة بطبيعتها مستحكمة، فلا يمكن ان يردع الناس بقول واحد؛ لأنه ربما لا يبلغ الناس عامة، ولذلك لا بد من ان يصدر ردع متعدد، فمثلاً الفقيه ابو حنيفة كان يعمل بالقياس، وعمله هذا لم يحظ برضا الامام، ولذلك نهى الامام الصادق عليه السلام عن العمل بالقياس، كما نهى غيره من الائمة عليهم السلام عن العمل بالقياس، وهذا النهي عندما بلغ مسامع المتشركة أثار لديهم علامات استفهام؛ لأن بعض هؤلاء كان يعتقد ان العمل بالقياس صحيح ومشروع، فطرح من جديد اسئلة حول القياس على الامام عليه السلام، فأجاب عنها، وهذه الاجابات ولدت بطبيعتها اسئلة جديدة، وهكذا، الى أن تعددت الاسئلة، وتبعاً لذلك تعددت الأجوبة، فكان الردع بدرجة كبيرة، بالشكل الذي احتفظت به كتب الحديث التي وصلت اليها، بحيث عندما نراجع مدونات الحديث نعر على عدد لا بأس به من الاحاديث التي ردعت عن العمل بالقياس، مع ان القياس لم يكن

سيرة عقلائية مستحكمة أو سيرة متشرعة من الموالين للائمة، وانما كان القياس يمثل ظاهرة محدودة عمل بها بعض علماء السنة، لكن مع ذلك خشي المعصوم من امتداد هذه الظاهرة الى المتشرعة في الدائرة الخاصة، لذلك اعلن رفضه للقياس.

من هنا يتضح انه لو كانت هناك سيرة عقلائية، تمثل ظاهرة عامة في حياة العقلاء، فلو ردع عنها المعصوم لا بد من ان يكون ردعه من الناحية الكمية والكيفية موازياً لدرجة استحكام هذه السيرة ووثوقها في حياة الناس، ولو صدر الردع لوصل شي منه اليها، فلما لم يصلنا شيء منه. إذا الردع لم يصدر. وبذلك يثبت الركن الثاني للسيرة العقلائية.



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

درجة الوثوق في وسائل الاحراز الوجداني:

ذكرنا ثلاث وسائل من وسائل الاحراز الوجداني:

الاولى: التواتر.

الثانية: الاجماع.

الثالثة: السيرة.

وهذه الوسائل تعتمد على حساب الاحتمالات في كشفها عن الدليل الشرعي. وهي تارة تورث القطع بالدليل الشرعي، كما في التواتر، وفي مورد السيرة في بعض الحالات، وفي مورد الاجماع في حالات قليلة. وتارة أخرى تورث هذه الوسائل الظن، وثالثة تورث الاطمئنان بالدليل الشرعي. فان أدت هذه الوسائل الى القطع، كما في التواتر وبعض حالات الاجماع والسيرة، فمما لاشك فيه يكون الدليل حجة، بناءً على حجية القطع. واما إذا لم يؤد ذلك الى القطع وانما تحقق الاطمئنان، كما إذا أدى الاجماع أو السيرة الى الاطمئنان والوثوق بالدليل الشرعي، فحينئذ هل يكون الدليل حجة أو لا؟

حجية الاطمئنان:

الاطمئنان علم عقلائي، أو قل هو ظن متاخم للعلم، فهو أقل من العلم وأعلى من الظن. وعادة ما يتعامل العقلاء مع الاطمئنان كما يتعاملون مع العلم، فاذا أدت الوسائل المتقدمة الى الاطمئنان بالدليل الشرعي تكون حجة، بناءً على حجية الاطمئنان. أما إذا أدت تلك الوسائل الى الظن بالدليل الشرعي، فلا تكون حجة، إلا إذا دل دليل خاص على حجيتها؛ لأن الاصل في الظن هو عدم الحجية، إلا إذا دل دليل على حجية ظن خاص، كما في مورد الأمارات الحجة، فخير الثقة ينتج الظن ولكنه حجة، والظهور يؤدي للظن بالمعنى الدال عليه اللفظ ولا يؤدي الى

القطع، ولكن هذا الظن حجة، على أساس أن هناك أدلة أفادت القطع بحجية مثل هذا الظن.

وعلى هذا يكون الظن المستفاد من الوسائل السابقة ليس بحجة، إلا إذا دل دليل خاص على حجيته. أما إذا وصلت درجة الاحراز الى القطع فهو حجة لحجية القطع، وإذا وصلت الى الاطمئنان فانه يكون حجة لحجية الاطمئنان.

حكم العقل بحجية الاطمئنان:

ان الاطمئنان كالقطع، أي كما ان حجية القطع بحكم العقل، فكذلك حجية الاطمئنان تكون بحكم العقل، العقل يحكم ان ما قطعت به من تكاليف يجب ان يدخل في دائرة حق الطاعة، وما قطعت بعدمه (بعدم التكليف) فهو غير منجز عليك ولا يدخل في دائرة حق الطاعة، وهذا ما يعرف بمنجزية ومعدرية القطع، فالقطع بالتكليف ينجز التكليف، والقطع بعدم التكليف يعذر عن التكليف. والامر كذلك في الاطمئنان أي ان الاطمئنان بالتكليف يدخله في دائرة حق الطاعة، والاطمئنان بعدم التكليف يخرج التكليف عن دائرة حق الطاعة، وهذا هو حكم العقل.

بمعنى ان العقل كما يحكم للقطع بذلك، فانه يحكم للاطمئنان بذلك، وحينئذ تكون حجية الاطمئنان ذاتية كما في القطع، وليس المقصود بالذاتية هنا انها لازمة له، وانما معنى الذاتية انها يحكم بها العقل، أي كما ان حجية القطع عقلية فكذلك حجية الاطمئنان عقلية.

والمصنف كما عرفنا من قبل لم يقبل بما قاله المشهور من ان حجية القطع لازمة له كتلازم الزوجية والاربعة، وانما قال: ان الحجية ثابتة للقطع، بمعنى انه لا يمكن ورود الترخيص في مورد القطع بالتكليف، أي لا يمكن ورود الترخيص الواقعي، كما لا يمكن ورود الترخيص الظاهري.

الفرق بين حجية القطع والاطمئنان:

ولكن هناك فرق بين حجية الاطمئنان والقطع؛ لأنه في مورد القطع لا يمكن ورود الترخيص الواقعي أو الظاهري، بينما في مورد الاطمئنان يمكن ورود الترخيص، فالترخيص الظاهري ممكن لانه حكم ظاهري، والحكم الظاهري يحتاج الى موضوع مشكوك، وفي مورد الاطمئنان لا يوجد قطع بالحكم الشرعي، وانما يبقى الحكم الشرعي محتملاً بدرجة عالية جداً (٩٩٪ مثلاً فأكثر الى أقل من ١٠٠٪)، ولما كان الحكم الشرعي لم يزل غير معلوم، فيمكن ورود الترخيص في مورد الاطمئنان.

الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الاطمئنان:

هذا كله إذا قلنا: بأن حجية الاطمئنان كحجية القطع، أي ثابتة بحكم العقل، وأما إذا لم نقل بذلك، وانما قلنا: بأن حجية الاطمئنان ثابتة بحكم الشرع، أي كما ان خبر الثقة نص الشارع على حجيته، كذلك الاطمئنان نص الشارع على حجيته.

وقد استدل على ذلك بالسيرة العقلانية؛ لأن الاطمئنان ظاهرة اجتماعية متعارفة في حياة الانسان في كل عصر، والعقلاء عادة ما يعملون بالاطمئنان في كل زمان، وهذه السيرة على العمل بالاطمئنان كانت معاصرة للمعصوم، وهو لم يردع عنها، إذاً الاطمئنان حجة.

على اعتبار ان السيرة تتقوم بركنين:

الاول: هو معاصرتها للمعصوم، والاطمئنان معاصر للمعصوم.

والثاني: عدم ردع المعصوم عنها، وهو لم يردع عن العمل بالاطمئنان، وإلا

لو ردع المعصوم لوصل الينا الردع؛ لأن هذه السيرة مستحكمة، فلا بد من ان

يكون الردع من الناحية الكمية والكيفية واسعاً، وبذلك نحرز ركني السيرة. إذاً العمل بالاطمئنان مقبول لدى الشارع، وبالتعبير الاصولي يكون حجة. ولكن هذا بشرط ألا نستدل على الاطمئنان بالاطمئنان، أي لا بد من ان نحرز هذه السيرة وهي عمل العقلاء بالاطمئنان في زمان الشارع بدرجة القطع، لا مجرد أن نطمئن بها؛ لأننا نريد ان نستدل على حجية الاطمئنان، فهو حتى هذه اللحظة لم تثبت حجيته؛ لذلك لا بد من ان نستدل على حجية الاطمئنان بما يثبت حجيته بمرتبة سابقة وهو القطع.

وبكلمة بديلة: لا بد من ان نقطع بأن العقلاء في عصر المعصوم كانوا يعملون بالاطمئنان، ولا بد من ان نقطع بأن الشارع لم يردع عن العمل بالاطمئنان، أي نقطع بركني السيرة (المعاصرة وعدم الردع). وإلا فان مجرد الاطمئنان بركني السيرة لا يكفي؛ لأنه سيكون من الاستدلال على حجية الاطمئنان بالاطمئنان، وهو دور واضح.

٢- وسائل الاثبات التعبدية

أهم مصداق يبحث في وسائل الاثبات التعبدية هو خبر الواحد، وإن كانت تُبحث في كتب الأصول المطوّلة الشهرة والإجماع المنقول، لكن المصداق الأهم هو خبر الواحد.

المقصود بخبر الواحد:

ينقسم الخبر إلى: خبر متواتر، وخبر آحاد، وقد تقدّم بيان الخبر المتواتر، وهو ما يورث القطع بمؤداه، يرويه عدّة رواة إلى مستوى يحصل معه القطع بمضمونه، هذا هو الخبر المتواتر. أمّا خبر الآحاد، فهو الخبر الذي لا يورث القطع، ولا يحصل العلم بثبوت مؤداه، وبهذا يكون كلّ خبر لا يورث القطع بمؤداه خبر آحاد، وهذا يعني أنّ خبر الواحد لا يشترط أن يكون طريقه طريقاً واحداً، إذ قد نجد في بعض الأخبار مفاداً معيّناً مروياً بعدّة طرق لا بطريق واحد، ولكن كلّ هذه الطرق لا تورث القطع بمضمونه، فإذا لم نصل إلى درجة القطع بمضمونه، فإنّ هذا الخبر يبقى في دائرة خبر الواحد.

مراحل البحث في خبر الواحد:

المصنّف يبحث خبر الواحد في ثلاث مراحل، هي:

١ - استعراض الأدلة التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد، وسنلاحظ أنّ

هذه الأدلة على قسمين:

أ - الاستدلال بالكتاب الكريم.

ب - الاستدلال بالسنة الشريفة.

وفي كتب الأصول الأخرى يستدل بالإجماع وبالعقل على حجّة خبر الواحد، ولكن أهم الأدلة هي الكتاب الكريم والسنة الشريفة.

٢ - مناقشة الأدلة التي ادّعي أنها معارضة لما استدلّ به على حجّة خبر الواحد.

٣ - في تحديد دائرة الحجّة، أي تعيين دائرة وحدود حجّة خبر الواحد، وهنا يكون البحث في مقامين:

أ - بلحاظ الراوي.

ب - بلحاظ المروي.

وسيدور البحث في المقام الأول حول ما إذا كان خبر الواحد الحجّة هو خبر الواحد العادل أو خبر الثقة، ومن المعلوم أنّ الثقة أعم من العادل. وفي المقام الثاني يكون البحث بلحاظ المروي، أي حول ما إذا كان المخبر به حسياً أو حدسياً، وهل الخبر الحجّة هو الخبر الحسّي فقط، أو الأعم من الحسّي والحدسي؟ وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل.

أدلة حجية خبر الواحد

يقع الكلام في مقامين:

أ - ما استدلّ به على حجية خبر الواحد من الكتاب الكريم.

ب - ما استدلّ به على حجية خبر الواحد من السنة الشريفة.

أ - الاستدلال على حجية خبر الواحد بالكتاب الكريم:

ذكرت عدة آيات للاستدلال على حجية خبر الواحد، وأشهر هذه الآيات الآية التي يُعنونها الأصوليون بآية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِبَاءٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ الحجرات / ٦.



تقريب الاستدلال بآية النبأ:

وجه الاستدلال: أن هذه الآية الكريمة تتضمن جملة شرطية ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنِبَاءٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ وسابقاً قرأنا أن الجملة الشرطية من الجمل التي نستطيع أن نستفيد من منطوقها حكماً ومن مفهومها حكماً آخر؛ لأن مفهوم الشرط حجة. أمّا منطوق الآية فهو: (وجوب التبيين عند مجيء الفاسق بالنبأ)، بينما مفهومها هو (عدم وجوب التبيين عند مجيء غير الفاسق بالنبأ)، وغير الفاسق هو العادل، بمعنى إذا لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً لا يجب التبيين، وعدم وجوب التبيين يعني القبول، وقبول الخبر يعني حجية الخبر، وبالتالي فإن عدم وجوب التبيين يساوق الحجية، وبذلك تدلّ الآية الكريمة على حجية خبر الواحد.

وبعبارة أخرى: أن في هذه الآية جملة شرطية، فيها حكم، وفيها موضوع للحكم، وفيها شرط، أمّا الحكم فهو وجوب التبيين (فتبينوا)، وأمّا موضوع الحكم

فهو (النبأ)، وأمّا الشرط فهو (مجيء الفاسق بالنبأ)، هذه هي أركان الجملة الشرطية الثلاثة (حكم وموضوع وشرط)، فإذا انتفى الشرط (مجيء الفاسق بالنبأ) ينتفي الحكم (وجوب التبيين)؛ لأن الحكم هنا مقيّد بهذا الشرط. إذاً، تدلّ الآية بمفهومها على عدم وجوب التبيين عن النبأ إذا جاء به العادل، وهذا معناه حجّة خبر غير الفاسق، أي حجّة خبر العادل. هذا هو خلاصة الاستدلال بالآية الكريمة.

مناقشة الاستدلال:

لكن هذا الاستدلال نوقش بعدة مناقشات، هي:

المناقشة الأولى:

قيل: إنّ هذه الآية الشرط فيها محقق للموضوع، وإذا كان الشرط محققاً للموضوع فلا يكون للآية مفهوم، كما في المثال المعروف في هذا المورد وهو (إذا رُزقت ولداً فاختنه) هذه جملة شرطية، فيها شرط (رزق الولد) وفيها موضوع (الولد)، وفيها حكم (وجوب الختان)، وإذا لاحظنا الموضوع في هذه الجملة فإنّه يوجد الشرط؛ لأن الموضوع هو (الولد) والشرط (رزق الولد)، الولد يتحقّق عندما يرزق الإنسان بالولد، ولذلك فالشرط هنا مسوق لتحقيق الموضوع. وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون للشرطية مفهوم؛ لأن الموضوع تارةً يكون متلبساً بالشرط وأخرى لا يكون كذلك، وفي المثال الموضوع لا يتحقّق إلّا متلبساً بالشرط.

وهذا خلاف ما إذا قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه) فالشرط (مجيء زيد) والموضوع (زيد) والحكم (وجوب الإكرام). مع العلم أنّ للموضوع (زيد) حالة

يكون فيها زائراً لنا، وحالة أخرى لا يكون فيها زيد زائراً لنا، فالموضوع (زيد) موجود سواء كان متلبساً بالشرط أو لا، ولذلك يقال: إن المفهوم ثابت لمثل هذه الشرطية، وهو يعني: إذا انتفى الشرط ينتفي الحكم عن الموضوع، أي إذا انتفى مجيء زيد ينتفي وجوب الإكرام عن زيد.

وهنا يقال: إن الشرط في الآية الكريمة ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ مسوق لتحقيق الموضوع، فلا يكون للشرطية مفهوم.

وانما يكون الشرط فيها مسوقاً لتحقيق الموضوع؛ لأن الشرط في هذه الجملة هو (مجيء الفاسق بالنبا)، والموضوع هو (النبا)، والشرط هو الذي يحقق الموضوع، أي أن مجيء الفاسق بالنبا هو الذي يحقق النبا ويوجده، فلو لم يأت الفاسق لا يحصل النبا.

إذاً الشرط هو الذي يحقق ويوجد الموضوع، كما أن رزق الولد هو الذي يحقق ويوجد الولد، وعلى هذا الأساس، إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، لا يكون للشرطية مفهوم، وبالتالي هذه الآية لا يصح التمسك بمفهومها للاستدلال على حجية خبر العادل.

جواب صاحب الكفاية:

وهذه المناقشة للآية الكريمة نقضها صاحب الكفاية، حيث يقول: يمكن تصوير الأركان الثلاثة: (الحكم والموضوع والشرط) بتصوير آخر لا يرد عليه الإيراد المذكور، إذ يرى صاحب الكفاية أركان الشرطية كما يلي: بالنسبة للحكم فهو نفسه وجوب التبين (تبيينوا)، وأما بالنسبة للشرط فهو (فسق الجائي) والموضوع هو (الجائي بالنبا).

والاختلاف بين هذا الكلام وما سبق، أن الموضوع فيما سبق هو (النبا)

والآن هو (الجائي بالنبأ). أو قل: إن الموضوع في الأوّل هو (الخبر) وأمّا هنا فهو (المخبر). والشرط في الأوّل هو (مجيء الفاسق بالخبر) أمّا هنا فهو (فسق المخبر أو الجائي).

وإذا كان الموضوع هو الجائي بالخبر، فهذا الموضوع له حالتان: حالة يكون فيها فاسقاً، وأخرى لا يكون فيها فاسقاً؛ لأن المخبر تارة يكون فاسقاً وأخرى عادلاً. وبهذا لا يكون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، وكأن الشرطية هنا تقول: (إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبيّنوا، وإذا لم يكن فاسقاً فلا تبيّنوا).

جواب المصنّف على صاحب الكفاية:

ولكن المصنّف يقول: إن هذه المحاولة تتم لو كان في الآية ظهور يساعد على ما قاله صاحب الكفاية، في تصوير الموضوع والشرط، وإلا فلا يتم ما قاله لأنّه مجرد عمليّة تحليل، فراراً من الإشكال. مع أنّ المقام مقام اثباتي، ينبغي أن نلاحظ فيه ظهور اللفظ، فإن كان ظهوره يساعد على ما قاله صاحب الكفاية فهو، وإلا فلا تتم هذه المحاولة، ويبدو أننا لا نستطيع استفادة ما قاله من ظاهر اللفظ.

المناقشة الثانية:

إنّ الحكم في هذه الآية، وجوب التبيّن (تبيّنوا) معلّل، أي ذكرت معه علته، ﴿فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾، والعلة هي وجوب التحرّز عن إصابة القوم بالجهالة، والوقوع بالجهالة علة مشتركة في كلّ أخبار الآحاد؛ لأن خبر الواحد لا يفيد العلم دائماً، فهو يورث الظنّ، والظنّ جهل، باعتبار أن كلّ ما ليس بعلم جهل، والآية الكريمة مفادها: كلّما لم يحصل لديكم علم تبيّنوا، أي يجب التبيّن في أخبار الآحاد؛ لأن أخبار الآحاد لا تورث العلم.

وبكلمة موجزة: أنَّ وجوب التبيين ذكرت له علة، وهذه العلة مشتركة، والحكم يدور مدار العلة، فكلما وجدت وجد.

وعلى هذا الأساس يقال: بأنَّ هذه العلة تكون بمثابة القرينة المتصلة على الغاء المفهوم؛ لأنَّ هذه العلة متصلة بالآية نفسها، فالمفهوم يقول: (لا يجب التبيين بالنسبة لخبر العادل)، بينما العلة تقول: (يجب التبيين في كلِّ الموارد التي لا يحصل فيها العلم بمضمون الخبر)، (لكي لا تصيبوا القوم بجهالة)، وبذلك تكون هذه العلة بمثابة القرينة المتصلة التي تلغي المفهوم، فإذا ألغى المفهوم فلا تدلَّ الآية على حجية خبر الواحد.

جواب المناقشة الثانية:

ذكرت عدَّة اجابات عن هذه المناقشة، وهي:

١- إنَّ معنى الجهالة في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصِيبُوا قَوْمًا بَٰجِهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ليس الجهل وعدم العلم بل هي بمعنى السفاهة، فإذا فسّرنا معنى الجهالة بعدم العلم، يرد الاعتراض المتقدم، أمّا إذا فسّرنا الجهالة بالسفاهة، كما هو معناها في اللغة، فيكون المعنى (يجب التبيين لئلا تقعوا في سلوك سفهي وغير حكيم وغير عقلائي وغير منضبط، وبالتالي يؤدي هذا السلوك إلى حصول الندم)، ومن المعلوم أنَّ العمل بخبر العادل لا يعتبر عملاً سفهياً وغير حكيم، وإنّما العمل بخبر الفاسق يعتبر عملاً سفهياً، فلو أتاك شخص فاسق ومعروف بالكذب، وأخبرك بواقعة معينة، ثمَّ رتبت أثراً على خبره، كما لو أشعت ما أخبرك به الفاسق المعروف بالكذب، فإنَّ العقلاء يدينون تصرفك هذا، ويعتبرونه تصرفاً غير حكيم، أمّا لو فرضنا أنَّ المخبر بنفس هذه القضية كان عادلاً، ثمَّ أخبرت الآخرين عمّا أخبرك به العادل، وقلت: (إنَّ فلاناً أخبرني بهذا)،

وانكشف خطأ الخبر فيما بعد، فإنَّ العقلاء لا يدينون تصرفك، ولا يعتبرونه تصرفاً غير حكيم؛ لأنَّك نقلت عن شخص يتصف بالعدالة والوثاقة. إذاً، العمل بخبر العادل لا يعتبر عملاً سفهياً، بخلاف العمل بخبر الفاسق فإنه يعتبر عملاً سفهياً. وعلى هذا فإنَّ المقصود بالجهالة في الآية ليس هو الجهل المقابل للعلم، بل المقصود هو التصرف السفهي غير العقلاني. وبذلك لا يرد الاعتراض المتقدم.

٢- هب أنَّ المقصود بالجهالة هو الجهل المقابل للعلم، أي عدم العلم، ولكن مع ذلك لا يرد الاعتراض المتقدم؛ لأنَّه يوجد في المقام مطلق ومقيّد، وكلّما كان هناك دليل مطلق ودليل مقيّد فإنَّ المقيّد يقيد المطلق.

وهنا ينبغي أن نذكر ببعض المباحث المتقدمة، فمثلاً إذا جاء دليل عام (أكرم كلّ فقير) وجاء دليل خاص (لا تكرم الفقير الفاسق)، نخصّص الأوّل (العام) بالثاني (الخاص) فيكون هكذا (أكرم كلّ فقير إلا الفاسق). وإذا جاء دليل مطلق (أكرم الفقير) ومقيّد (لا تكرم الفقير الفاسق)، فإنَّ الثاني يكون مقيّداً للأوّل (المطلق).

والنتيجة هي نفسها، ولكن في العموم يثبت الاستيعاب بأداة العموم (كل) ونظائرها، وفي الإطلاق يثبت الاستيعاب والشمول بقرينة الحكمة، وفي مورد الإطلاق نسمي الدليل الخاص بالمقيّد، وفي العموم نسميه بالمخصّص.

وفي المقام النسبة بين عموم التعليل وبين المفهوم هي نسبة المقيّد إلى المطلق، ومما لا إشكال فيه، أنَّ المقيّد يقيد إطلاق المطلق، فالمفهوم مقيّد (لا يجب التبيّن بالنسبة إلى خبر العادل)، والتعليل مطلق (أن تصيبوا قوماً بجهالة...) أي يجب التبيّن بالنسبة إلى كلّ خبر غير علمي، كلّ خبر يؤدّي إلى

عدم العلم. وبعد الجمع بين المفهوم وبين عموم التعليل تكون النتيجة: (يجب التبيين في كل خبر لا يورث العلم إلا خبر العادل) بمعنى أن المفهوم يقول: (لا يجب التبيين في خبر العادل وإن كان لا يورث العلم)، وعموم التعليل يقول: (يجب التبيين في كل خبر ظني لا يورث العلم)، وعند الجمع بين المطلق وهو التعليل، وبين المقيّد وهو المفهوم، نقيد عموم التعليل بالمفهوم، فتكون النتيجة (يجب التبيين بالنسبة لكل خبر غير علمي إلا خبر العادل).

٣- إن مفاد المفهوم هو عدم وجوب التبيين بالنسبة لخبر العادل، أي أن لسان المفهوم يقول: (إن خبر العادل حجة). ومعنى الحجية حسب مسلك الميرزا النائيني جعل الطريقيّة والعلميّة، أي أن خبر الثقة حجة وعلم.

وبكلمة أخرى: أن خبر الثقة الذي يكشف عن المؤدّي بدرجة ظنيّة، المولى عندما يجعله حجة يتم الكشف، بمعنى أن المولى يعتبر كشف خبر الثقة عن الواقع تاماً، ككشف الخبر المتواتر عن مؤداه، ولكن يبقى هناك فرق، وهو أن كشف الخبر المتواتر عن الواقع يكون كشفاً وجدانياً؛ لأن العلم الذي يورثه الخبر المتواتر يكون علماً وجدانياً حقيقياً، بينما العلم الذي يورثه خبر الثقة يكون علماً تعبدياً جعلياً اعتبارياً، ولكن من الناحية العملية وترتب الآثار الشرعيّة، تترتب على خبر الثقة نفس الآثار الشرعيّة التي تترتب على العلم الوجداني الذي يورثه الخبر المتواتر. هذا هو المسلك المعروف بمسلك جعل الطريقيّة. وبكلمة موجزة: أن جعل الحجية معناه جعل طريق تام للواقع.

إذا كان الأمر كذلك فما هو مؤدّي مفهوم الشرطيّة في الآية الكريمة؟

الجواب: أن مفاد المفهوم هو جعل الحجية؛ لأن مفاده (لا يجب التبيين بالنسبة لخبر العادل) ومعنى عدم وجوب التبيين هو العمل بخبر العادل وقبوله،

وهذا يعنى حجيته.

وبعبارة أخرى: لما كان خبر العادل حجة، والحجة تعنى الطريقية والعلمية، فيكون خبر العادل خارجاً عن عموم التعليل الذي مفاده (يجب التبيين بالنسبة لكل خبر لا يورث العلم). وهذا من قبيل ما لو جاء دليل يقول: (الربا حرام) وجاء آخر يقول: (لا ربا بين الوالد وولده)، فإنّ الدليل الثاني يخرج أحد أفراد الموضوع، وينفي كون المعاملة بين الوالد وولده ربا، فالموضوع (الربا) لا ينطبق على المعاملة الربوية بين الوالد وولده، والحرمة ثابتة لعنوان وموضوع الربا، وإذا انتفى الموضوع ينتفى حكمه. ومعنى ذلك أنّ الدليل الثاني (لا ربا بين الوالد وولده) يكون حاكماً على الدليل الأول، والدليل الحاكم تارةً يضيّق وأخرى يوسّع، وهنا يكون مضيّقاً للموضوع، أي مخرجاً لفرد من الموضوع.

وفي هذا المقام الأمر كذلك، فإنه إذا انتفى عنوان الظنّ عن خبر العادل، ينتفى تبعاً لذلك وجوب التبيين؛ لأنّ وجوب التبيين يدور مدار الخبر غير العلمي، وخبر العادل بحسب المفهوم مفاده العلم، وبذلك يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل، كما أنّ (لا ربا بين الوالد وولده) حاكم على (الربا حرام)، والدليل الحاكم هنا يخرج فرداً من أفراد الموضوع، فينتفى الحكم عن هذا الفرد.

الاستدلال على حجية خبر الواحد بأية النفر:

آية النفر هي قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم يحذرون﴾ التوبة/١٢٢.

يبدو ان هذه الآية الكريمة تشير إلى وجوب أن ينفر من كلّ فرقة من الفرق التي كانت تسكن خارج المدينة المنورة طائفة، تنفر من القبيلة أو القوم جماعة،

وتأتي إلى المدينة المنورة لتتعلم الأحكام الشرعية، ثم بعد ذلك ترجع إلى قومها وتمارس عملية الإنذار.

وتشير الآية الكريمة إلى أنه لا يخرج كل القوم وكل الفرقة بل طائفة ومجموعة، تتفقه في الدين، ثم بعد ذلك تعود وتمارس عملية الإنذار والتبليغ.

تقريب الاستدلال بآية النفر:

تقريب الاستدلال بالآية الكريمة يقوم على أساس أن الحذر في الآية الكريمة مطلوب ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ لأن الحذر وقع موقع الترجي، لدخول لعل عليه، ولعل تدل على الطلب في الغالب، وإن كانت في بعض الحالات لا تدل على ذلك، كما في (لعلك عن بابك طردتني) مثلاً، لكنها في الغالب تدل على ترجي طلب الأمر الواقع بعدها، فعندما قال: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ نعرف أن الحذر هنا مطلوب، بقرينة وقوعه بعد لعل، التي هي من أدوات الترجي، وتدل في الغالب على طلب ما تدخل عليه. والحذر هنا وقع غاية للإنذار، فعندما يُنذر المتفقهون يجب أن يحذر السامعون، فإذا كان الإنذار واجباً فإن غايته المطلوبة (الحذر) واجبة أيضاً. ولما كان الحذر مطلقاً وغير مقيد (فسواء حصل العلم من إنذار المنذر أو لم يحصل يجب الحذر)، فإن هذا يكشف عن أن إخبار المنذر يكون حجة، سواء أفاد إخباره الظن أو أفاد العلم. أي أن وجوب الحذر مطلقاً يعني حجية قول المنذر سواء أفاد قوله العلم أو الظن.

إذاً الآية الكريمة تدل على حجية قول المنذر حتى لو أفاد الظن، وهذا معنى حجية الخبر.

مناقشة الاستدلال:

لقد وردت على الاستدلال بالآية الكريمة عدة اعتراضات، نوجزها فيما يلي:

١ - هناك فرق بين الإنذار والإخبار، فعندما تقول: (إن فلاناً أخبرني) غير ما تقول: (إن فلاناً أُنذرنِي) لأن معنى الإخبار غير معنى الإنذار، فالإنذار يستبطن أن يكون هناك خطر في مرتبة سابقة، والمُنذر إنما ينذر عن ذلك الخطر في المرتبة السابقة، بينما الإخبار لا يستبطن ذلك، فوجوب التحذّر عند الإنذار لا يعني حجّة خبر المُنذر، وإنما يعني أن هؤلاء القوم يجب أن يحذروا للسبب سابق، وهو مثلاً حجّة العلم الإجمالي، أو وجوب الاحتياط في الشبهة البدويّة قبل الفحص. وبيان آخر: أن المُنذر عندما ينذر بمسألة معيّنة، كما لو قال: (إن لحم الأرنب حرام) فإنّ تنجيز الحرمة هنا لا لأجل إخبار أو قول المُنذر، بل بسبب سابق لإنذار المُنذر، كأصالة الاحتياط في المقام، أو العلم الإجمالي، أو الشبهة قبل الفحص، وما ينفعنا في الاستدلال بالآية الكريمة على حجّة الخبر، هو أن يكون نفس قول المُنذر هو المنجّز للتكليف.

وبيان ثالث: أن هذا الاعتراض يبتني على أساس التمييز بين مدلول الإنذار ومدلول الإخبار؛ لأن مدلول الإنذار يستبطن وجود حذر سابق، بينما لا يستبطن ذلك مدلول الإخبار، فالآية لا تدل على جعل الحجّة لخبر المُنذر؛ لأنّها إنّما تكون كذلك إذا قلنا بأنّ خبر المُنذر هو الذي ينجّز التكليف، أمّا إذا كان التكليف منجزاً بمنجّز سابق، فلا تكون الآية في مقام جعل الحجّة لخبر المُنذر.

٢ - لو سلّمنا بأنّ خبر المُنذر هو المنجّز للتكليف، فإنّ هذا لا يعني ثبوت الحجّة لخبر المُنذر، بناءً على مسلك حق الطاعة؛ لأنّه بناءً على هذا المسلك

يحكم العقل بمنجزية كل احتمال، فاحتمال التكليف بأي درجة كانت يكون منجزاً للتكليف. وعلى هذا فإن المنذر لو جاء لقومه وأخبرهم بحرمة الشيء الفلاني، فإن احتمال التكليف الموجود قبل انذار المنذر يكون منجزاً للتكليف، كما يقتضي مسلك حق الطاعة.

وحينئذ لا يكون مفاد الآية الكريمة جعل الحجية لخبر المنذر، وإنما مفادها هو أن أصالة البراءة لا تجري في مورد قيام الخبر على التكليف؛ لأن احتمال التكليف الثابت قبل مجيء خبر المنذر هو الذي ينجز التكليف، هذا بناءً على مسلك حق الطاعة.

وأما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإن هذا الجواب لا يكون تاماً، بل تكون الآية في مقام اثبات الحجية لخبر المنذر، لأنه لو لا جعل الحجية لخبر المنذر، لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار أن مجرد احتمال التكليف لا يكون منجزاً للتكليف، بناءً على هذه القاعدة؛ لأن مفادها: العقاب قبيح، إلا إذا حصل علم بالتكليف، أي أن احتمال التكليف والظن به لا يكون منجزاً للتكليف.

٣- لو فرضنا أن الاستدلال بالآية لا يواجهه الاعتراض الأول ولا الثاني، وأن الآية تدل على حجية قول المنذر، لكن مع ذلك تكون الآية دالة على حجية قول المنذر بما هو اجتهاد، لا بما هو خبر وشهادة حسية، والذي ينفعنا في المقام هو حجية الخبر بما هو خبر وشهادة حسية.

وبعبارة أخرى: أن الإنسان المسلم الذي تفقه بين يدي الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في المدينة المنورة، وعاد إلى قومه لينذرهم، فإن عملية انذاره تعني أنه يتحدث لهم بما فقهه، أي ينقل لهم ثقافته ومفاهيمه وأفكاره التي تعلمها هناك؛ لأن كلمة الإنذار تستبطن هذا المعنى، بمعنى أنه لم ينقل لهم النصوص التي سمعها، وإنما ينقل لهم ما فقهه وفهمه، وهو في حديثه ونقله لهم

يعبر عن فهمه واجتهاده ورأيه، أي أنه ينقل لهم ما سمعه ممتزجاً بفهمه الخاص ورأيه ونظره.

وعلى هذا تكون الآية دالة على خبر المنذر، لا بما هو خبر وشهادة حسية، أي لا بما هو إخبار حسّي، وإنما بما هو اجتهاده ونظره، وما ينفعنا في إثبات حجّة خبر الواحد هو حجّة الخبر بما هو خبر حسّي، حيث يقول: سمعت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول كذا، لا بما هو معبر عن نظر واجتهاد خاص.

وبذلك لا تدل الآية الكريمة على حجّة خبر الواحد في ضوء الاعتراضات الواردة عليها.

الاستدلال على حجّة خبر الواحد بأية الكتمان:

آية الكتمان هي قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ البقرة/١٥٩.

هذه الآية تدل على حرمة الكتمان؛ لأن الذين يكتُمون ملعونون، يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون، ومعنى ذلك أن الكتمان محرّم، وإذا حرم الكتمان وجب الإبداء ونقل ما أنزله الله تعالى، وإذا وجب الإبداء يكون القبول واجباً.

وبعبارة أخرى: أنه إذا حرم على القوم كتمان ما أنزله الله من البيّنات، فذلك يعني أنه يجب عليهم إظهار وإبداء البيّنات، أي إظهار وإبداء ما سمعوه من أحكام وبيّنات، فإذا وجب عليهم الإبداء والإظهار، وجب على من سمعهم أن يقبل منهم، وإلا يكون الإظهار والإبداء لغواً لو لم يكن القبول واجباً.

إذاً فوجوب الإظهار والإبداء ونقل ما أنزله الله تعالى، يعني وجوب القبول

من السامعين، ووجوب القبول وجوب مطلق، أي سواء علم هؤلاء القوم بما نقله إليهم المخبرون، أو ظنوا بذلك، يجب عليهم القبول، فوجوب القبول مطلق، حتى وإن لم يحصل العلم، وهو يعني حجّة خبر الواحد؛ لأن الخبر الواحد هو الخبر الذي يكون مفاده ظنيّاً، فهذا المخبر حتى ولو أفاد إخباره الظنّ يجب على هؤلاء السامعين القبول. هذا هو تمام الاستدلال بالآية الكريمة على حجّة خبر الواحد.

مناقشة الاستدلال:

لقد واجه الاستدلال بالآية الكريمة جملة اعتراضات، ذكر المصنّف اعتراضين منها، وهما:

١- إن معنى الكتمان هو أن هناك شيئاً واضحاً، والشخص الذي يكتّم يحاول إخفاء وطمس هذا الشيء الواضح، فالكتمان إنّما يصدق في حالة واحدة وهي الحالة التي توجد فيها مقتضيات للوضوح والعلم، ثم يأتي شخص ويغطي هذا الوضوح، فيقال: إنّ هذا الشخص كتم الشيء الواضح. أمّا لو افترضنا أن هناك شيئاً لا توجد فيه مقتضيات للوضوح والعلم، وإنّما بطبعه غير واضح، فهل هذا الشيء عندما لا يبديه شخص ولا يظهره يصح أن نقول: إنّ فلاناً متكتم على هذا الشيء؟

الجواب: لا يصح أن نقول: إنّ متكتم؛ لأنّ هذا الشيء بطبيعته غير واضح. إذا التكتّم لا يكون إلّا في هذه الصورة، وعلى هذا الأساس لا تشمل آية الكتمان خبر الواحد؛ لأن ما يرويّه الراوي قد لا تتوفّر مقتضيات لإظهاره ونقله، إذ لو كانت هناك مقتضيات لنقله وإظهاره، ولم يظهره الراوي، يصح أن نقول: إنّ متكتم، ولكن إذا لم تتوفّر فيه مثل هذه المقتضيات للإظهار والإيضاح، فلا يصح أن نقول: إنّ متكتم على ذلك.

من هنا يبدو أن خبر الواحد خارج عن ذلك وأن الآية الكريمة نزلت في مقام إخفاء معاجز النبوة، وإخفاء بَيِّنَات النبوة ﴿الذين يكتُمون ما أنزلنا من البَيِّنَات والهدى﴾ فالبيِّنَات تشير إلى معاجز النبوة، وهي تصدق على مَنْ يخفي هذه المعجزات؛ لذلك لا يصح أن يقال لمن يخفي نقل الحكم الشرعي: إن إخفاءه يكون كتماناً، ولكن يقال لمن يخفي معجزات النبوة كذلك، فلا تكون الآية شاملة للمورد (خبر الواحد) لأننا بصدد إثبات حجّة خبر الواحد الذي يكون ناقلاً للأحكام الشرعيّة، وليس ما يكون ناقلاً لبيّنات ولمعجزات النبوة.

٢- إن الاستدلال بالآية الكريمة يتوقف على أن يكون وجوب القبول مطلقاً، سواء أفاد قول المبدي الظن أو أفاد العلم. لكن يمكن القول: إن إطلاق حرمة الكتمان، وعدم تخصيص حرمة بصورة إفادة خبر المبدي للعلم، هذا الإطلاق ليس من باب حجّة الإبداء والإظهار إذا كان مفيداً للظن، وبالتالي حجّة خبر الواحد، وإنما الحجّة هو خبر المبدي إذا كان مفيداً للعلم، ولكن من باب الاحتياط والتحفظ على الحكم الواقعي، أطلق الحاكم حرمة الكتمان، أي وسّع موضوع حكمه الواقعي.

وبعبارة أخرى: أن مَنْ يستمع لخبر المخبر يجب عليه أن يعمل بما علم به من إخباراته، وأمّا الظن فلا يجب عليه العمل به، ولا يكون حجّة بحقه، وإنما كانت حرمة الكتمان مطلقة؛ لأن هذا المبدي والناقل للمخبر لا يدري متى يكون خبره مفيداً للعلم ومتى يكون مفيداً للظن. صحيح أن خبره عندما يفيد العلم يكون حجّة، أمّا إذا أفاد الظن فلا يكون حجّة، ولكن هو لا يدري متى يورث الظن ومتى يورث العلم لدى المستمع.

وبكلمة بديّة: إنما كان وجوب القبول مطلقاً لحالة إفادة الخبر للعلم ولحالة

إفادته للظن من باب الاحتياط، لأنه لا يمكن إعطاء ضابطة للمخبر والناقل والمبدي للخبر، أي لا يمكن أن يقال له: في حالة أفاد خبرك العلم لدى المستمع يجب عليك الإبداء ونقل الخبر، وإذا أفاد خبرك الظن فلا يجب عليك أن تبدي وتنقل الخبر؛ لأن هكذا ضابطة لا تتوفر، فالمبدي لا يعلم متى يتحقق العلم لدى هذا المستمع ومتى يتحقق الظن لدى ذاك المستمع، ولذلك يقال للمبدي: يجب عليك الإبداء دائماً ومطلقاً، أي سواء أفاد إبداءك العلم أو الظن؛ لعدم وجود الضابط.

إذا الآية الكريمة ليست في مقام جعل الحجية لخبر الواحد، بل هي في مقام الاحتياط.

الاستدلال بآية السؤال على حجية خبر الواحد:

آية السؤال من أهل الذكر هي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ النحل / ٤٣.

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنها تشير إلى السؤال بفعل الأمر ﴿فاسألوا﴾ وفعل الأمر ظاهر في الوجوب (وجوب السؤال) ووجوب السؤال يعني وجوب القبول، وإلا لو كان السؤال واجباً ولم يكن القبول واجباً فإن السؤال يكون لغواً، وأهل الذكر هم رواة الأخبار، فوجوب السؤال يقتضي وجوب القبول، ووجوب القبول هنا مطلق، أي سواء أفاد جواب أهل الذكر العلم أو الظن فيجب القبول، ووجوب القبول قول أهل الذكر وإن كان مفيداً للظن يعني حجية خبر الواحد.

هذا هو ملخص الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد، وقد أعترض على هذا الاستدلال بعدة اعتراضات، نوجزها فيما يلي:

١ - نفس الاعتراض الثاني الذي تقدّم على الآية السابقة (آية الكتمان)، صحيح أن إطلاق الأمر بالسؤال ﴿فاسألوا﴾ وإن لم يفد الجواب العلم، يدل على وجوب القبول مطلقاً، سواء أفاد الجواب العلم أو الظن، لكن ذلك لا يدل على حجّية خبر الواحد؛ لأن هذا الإطلاق إنّما هو بدافع الاحتياط، وبغرض التحفظ على المراد الواقعي، وإلا فالحجّة هو فقط ما لو أفاد الجواب العلم لا الظن، لكن بسبب عدم وجود ضابط في المقام، للتمييز بين ما إذا أفاد قول هؤلاء العلم أو أفاد الظن، يكون وجوب القبول مطلقاً للعلم والظن، بدافع الاحتياط، لا بدافع جعل الحجّية لخبر الواحد ولو كان مفيداً للظن.

٢ - إن الآية الكريمة وردت في سياق الحديث مع المعاندين والمشككين في النبوة من الكفار، وهؤلاء لا يصح أن يكون الأمر بالسؤال بالنسبة إليهم أمراً مولوياً، بل هو أمر ارشادي، والأمر الإرشادي لا يدل على حجّية خبر الواحد؛ لأن ما يدل على الحجّية هو الأمر المولوي، باعتبار الحجّية إذا كانت بمعنى وجوب العمل بخبر الواحد، فإن الأمر المولوي هو الذي يدل على الوجوب (الحكم التكليفي)، بينما الأمر الإرشادي لا يدل على الوجوب، بل هو توجيه وإرشاد، والأمر المولوي إنّما يكون بحق من يعتقد بالرسالة المقدّسة، أمّا الكافر الذي لا يعتقد بالرسالة فلا يصحّ بحقه الأمر المولوي؛ لأن الوجوب فرع الاعتقاد بالرسالة، وفرع الإسلام، فلا بدّ من اعتقاده بالرسالة الإسلامية أولاً، لكي تتوجّه له التكليف، وأمّا المعاند والكافر غير المعتقد بالرسالة الإسلامية فلا يصح توجيه الوجوب والأمر المولوي إليه، وإنّما مثل هذا الإنسان يرشد ويوجّه، فيقال له: يا أيّها المعاند إذا أردت أن تعرف الحقيقة فاسأل أهل الذكر ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

هذا هو الاعتراض الثاني، إذا الآية لا تدل على حجّية خبر الواحد.

٣- ﴿فاسألوا﴾، الفاء فيها للتفريع؛ لأن الأمر بالسؤال مفرّع من قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم﴾، ومعنى ذلك أن فاسألوا متفرّعة ممّا قبلها، وكون شيء متفرّعاً من أصل يؤدّي إلى انشلال الإطلاق؛ لأن ﴿فاسألوا﴾ إنّما تكون خاصّة في مورد المفرّع منه، ولا تكون مطلقة. وإنّما يصح أن نستدل بالآية الكريمة إذا كان في كلمة ﴿فاسألوا﴾ إطلاق، وإلا لو كانت خاصّة في هذا المورد لا يصح الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد.

٤- إن مورد الآية، لا يمكن جعل الحجّية لخبر الواحد فيه؛ لأن موردها هو أصول الدين، وأصول الدين لا يكون خبر الواحد حجّة فيها. إذا مورد الآية من المسلّم خروجه من المقام، وليس من الصحيح أن نخرج المورد عن الآية، وإن كان يمكن العكس، أي عدم تخصيص الآية بموردها، بل تكون الآية شاملة لموارد أخرى (المورد لا يخصص الوارد)، ولكن لا يصح أن نستثني مورد الآية عنها.

٥- إنّما يصح الاستدلال بالآية إذا كان المقصود بأهل الذكر الرواة، فيكون معنى ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ أي اسألوا الرواة وأهل العلم، أما إذا كان المقصود بأهل الذكر هم أهل الرسالات السابقة (اليهود مثلاً)، فلا يصح الاستدلال بالآية الكريمة على حجّية أخبار الرواة أو حجّية خبر الواحد، إذا الاستدلال بآية السؤال غير تام.

وبذلك ينتهي الاستدلال بآيات الكتاب الكريم على حجّية خبر الواحد، وقد لاحظنا أن جميعها مناقشة ويرد على الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد

اشكالات، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يكون خبر الواحد حجة؟
الجواب: يمكن ثبوت حجية خبر الواحد بدليل آخر غير الكتاب، وهو السنة الشريفة.

ب - الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة الشريفة:

يجب أن تكون السنة المستدل بها على حجية خبر الواحد، ليست من السنة الثابتة بخبر الواحد، وإلا يكون من الاستدلال بخبر الواحد على حجية خبر الواحد، فيلزم من ذلك الدور، وهو باطل.
لذلك لابد من أن تكون السنة المستدل بها على حجية خبر الواحد من السنة الثابتة بالتواتر المفيد للقطع، أو على الأقل تكون ثابتة بالاطمئنان.
ان وسائل الإحراز الوجداني للسنة الشريفة التي يستدل بها على حجية خبر الواحد هي: التواتر، والسيرة، إذ تستدل بطائفة من الأخبار التي تفيد التواتر على حجية خبر الواحد، ثم نستدل بالسيرة بنوعيتها (العقلانية، والمتشرعية) على حجية خبر الواحد.

١ - الاستدلال بالتواتر على حجية خبر الواحد:

إن حجية خبر الواحد يمكن إثباتها بطائفة من الأخبار المتواترة تواتراً إجمالياً، لا تواتراً لفظياً أو معنوياً. وقد ذكرنا أن معنى التواتر اللفظي، هو أن يكون اللفظ في كل الأخبار واحداً، والتواتر المعنوي هو أن يكون المعنى في جميع الأخبار واحداً وإن تفاوت اللفظ. أمّا التواتر هنا فهو تواتر إجمالي؛ لأن هناك طائفة من الأخبار تدل بمجموعها على حجية خبر الواحد.
وأما كيف تكون هذه الأخبار متواترة تواتراً إجمالياً؟ فيمكن تصوير ذلك

فيما يلي: وذلك أنّ هناك طائفة من الأخبار تدلّ على حجّية الخبر مطلقاً، وهناك طائفة من الأخبار تدلّ على حجّية خبر الثقة، وهناك طائفة من الأخبار تدلّ على حجّية خبر الثقة الإمامي، وهناك طائفة من الأخبار تدلّ على حجّية خبر العادل، وبالنتيجة فهذه الطوائف المتعدّدة من الأخبار لها لازم، أي أنّ هناك مدلولاً التزامياً يكون لازماً لتمام هذه الطوائف مهما بلغت، وهذا المدلول الالتزامي هو الدائرة الأضيق من هذه الدوائر، فالطائفة الأولى دلّت على حجّية مطلق الخبر، والثانية دلّت على حجّية خبر الثقة وإن لم يكن امامياً، والطائفة الثالثة دلّت على حجّية خبر الثقة الإمامي، والرابعة دلّت على حجّية خبر الثقة العادل، وأضيق هذه الدوائر هي الدائرة الأخيرة (خبر العادل).

إذاً القدر المتيقن من هذه الطوائف، والذي يدلّ على حجّية خبر الواحد، هو ما يدلّ على حجّية خبر العادل؛ لأنّ ما يدلّ على حجّية خبر الثقة غير الإمامي، من باب أولى يدلّ على حجّية خبر العادل؛ باعتبار خبر العادل أعلى الجميع مرتبة، وبذلك تكون حجّية خبر العادل مدلولاً التزامياً للجميع، ويكون التواتر هنا تواتراً إجمالياً، ويتحقق الإحراز بدرجة القطع واليقين، أي نقطع بأنّ خبر العادل حجّة.

فإذا ثبتت حجّية خبر العادل بالتواتر الإجمالي، نرجع إلى أخبار العادل، فنجد أنّ بعضها يدلّ على حجّية خبر الثقة، وهذه أوسع دائرة من دائرة خبر العادل، أي نرجع إلى نفس أخبار العادل الذي أثبتنا حجّيتها بالتواتر الإجمالي، ونفحص هذه الأخبار، فنجد أنّ بعض أخبار العادل تدلّ على حجّية خبر الثقة، وحينئذ نثبت حجّية خبر الواحد بهذه الكيفيّة.

٢- الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد:

الوسيلة الثانية هي السيرة، وسنتحدث عنها في النقاط التالية:

أولاً: أن سيرة المتشرعة في عصر المعصوم كانت قائمة على العمل بأخبار الثقات، ونستدل على ذلك بما تقدم من طرق لإثبات السيرة. فمثلاً لو فرضنا أن هناك مجموعة من أصحاب الإمام عليه السلام كانوا يعيشون في الكوفة، والإمام يومئذ في المدينة المنورة، فيأتي أحد الرواة بخبر عن الإمام، حيث يقول: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول كذا، كأن يكون حكماً شرعياً مرتبطاً بالصلاة أو الزكاة أو غيرها، فهؤلاء المتشرعة كانت سيرتهم قائمة على العمل بأخبار الرواة الثقات، (على العمل بخبر الواحد). وهو قد لا يفيد الاطمئنان الشخصي؛ لأنه لو أفاد الاطمئنان، تكون حجيته لحجية الاطمئنان، والكلام هنا فيما لو لم يفد خبر الثقة الاطمئنان، وإنما كان مفيداً للظن.

ومما لا إشكال فيه أن الطائفة الأوسع من أخبار الآحاد لا تكون مفيدة للاطمئنان، وإنما تكون مفيدة للظن، ومع ذلك فإن سيرة المتشرعة كانت قائمة على العمل بأخبار الآحاد.

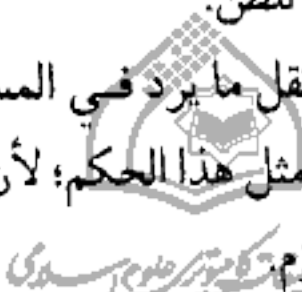
وأما الدليل على أن سيرة المتشرعة كانت قائمة على العمل بأخبار الآحاد، فهو الاستعانة بأحد الطرق الخمسة التي ذكرناها بالتفصيل فيما سبق، لإثبات معاصرة السيرة للمعصوم، سواء كانت هذه السيرة عقلائية أو متشرعية. وهنا نعتمد على الطريق الثالث من طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم، لإثبات أن سيرة المتشرعة كانت يومئذ قائمة على العمل بأخبار الثقات.

وهذا الطريق كان يقوم على أساس أن هناك لازماً معيناً، وانتفاء هذا اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وقد ذكرنا مثلاً على ذلك، وهو قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف، لأنه: لو لم يكن الاجتزاء بالمسح ببعض الكف موجوداً لكان هناك لازم، ولوصلنا ذلك اللازم (كثرة الأسئلة والأجوبة)، ولما لم

يصلنا ذلك اللازم، إذاً الملزوم (عدم قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف) ليس موجوداً، بل الموجود نقيضه، وهو (الاجتزاء بالمسح ببعض الكف). وقد ذكرنا فيما سبق أن هذا الطريق يعتمد على شروط خمسة:

١ - لا بدّ من أن تكون المسألة محل ابتلاء للعموم، وفي مسألتنا، وهي العمل بخبر الواحد، فإنّها محل ابتلاء لعامة المتشرّعة.

٢ - لا بدّ من أن يكون الحكم المقابل يتطلّب سلوكاً لا يقتضيه الطبع ولا السجّية، وهنا الحكم المقابل وهو عدم العمل بالخبر إلّا إذا كان مفيداً للعلم أو الاطمئنان، لا يكون منسجماً مع سجّية الإنسان وطبعه؛ لأن طبع العقلاء أنّهم يعملون بالخبر، وإن كان مفيداً للظن.

٣ - توفر الدواعي على نقل ما يرد في المسألة من حكم، وهنا تتوفر الدواعي عند الرواة على نقل مثل هذا الحكم؛ لأن مهمة الرواة هي نقل الأحكام والأخبار الصادرة عن المعصوم. 

٤ - عدم وجود مبررات للإخفاء، كالتيقّة والخوف ونحوها، وهنا لا توجد مثل هذه المبررات.

٥ - عدم وصول شيء معتدّ به في هذا المجال، أي عدم وصول أسئلة وأجوبة في هذا المجال، أو قل انتفاء اللازم، فإذا انتفى اللازم ينتفي الملزوم. وفي هذا المقام تتوفر تمام الشروط في الطريق الثالث، وهذا يعني أن سيرة المتشرّعة في عصر المعصوم كانت قائمة على العمل بأخبار الآحاد. وذلك أنّه ممّا لا شكّ فيه وجود عدد من الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للمعصوم، وهذه الروايات من المسائل التي هي مورد ابتلاء للعموم، وهذا يعني توفر الشرط الأوّل.

وعلى هذا، فإنّ المتشرّعة من أصحاب المعصوم، الذين كانوا يعيشون في الكوفة أو في الري أو في بغداد، وهو عليه السلام يعيش في المدينة، إمّا أن تكون

سيرتهم قد انعقدت على العمل بهذه الأخبار، لأنهم تلقوا توجيهاً مباشراً من المعصوم، إذ قال لهم مثلاً: ارجعوا إلى يونس بن عبد الرحمن، أو لأن سجيّتهم كعقلاء تقتضى العمل بخبر الثقة، وإن لم يكن مفيداً للعلم والاطمئنان. أو أن المتشرعة لم يعملوا بذلك، بل توقفوا عن العمل بهذه الأخبار والروايات التي وصلتهم عن الإمام.

هنا احتمالان، إمّا عملوا أو لم يعملوا، فإن عملوا فهو المطلوب، ومعنى ذلك أن سيرتهم انعقدت على العمل بأخبار الآحاد في عصر المعصوم، وبذلك نستدل على معاصرة السيرة للمعصوم.

وإما أنهم لم يعملوا بذلك، فمن غير المعقول أنهم طرحوا كل تلك الروايات، من دون أن يسألوا عن الموقف الشرعى من المعصوم تجاه هذه الروايات؛ لأن سجيّة العقلاء تقتضى بطبيعتها العمل بخبر الثقة، أي أن هناك ارتكازاً لدى العقلاء، وهو الاعتماد على العمل بخبر الثقة، بينما عدم العمل بخبر الثقة على خلاف السجيّة والطبيعة العقلانيّة، فلا بدّ من أن يسألوا المعصوم؛ لأنهم من غير المعقول أن لا يعملوا بذلك ولم يسألوا المعصوم. وهذه الأسئلة ينبغى أن تكون بحجم المسألة (وهي عدم العمل بخبر الثقة الذي هو خلاف السجيّة العقلانيّة)، فإذا كانت الأسئلة بهذه الكميّة؛ لأن العمل بخبر الثقة من المسائل المترسّخة لدى العقلاء، فينبغى أن تكون الأجوبة كثيرة في المقام، وهذه الأجوبة تؤدّي إلى أسئلة جديدة، وبالتالي يعنى ذلك وجود نصوص متظافرة على أسئلة الرواة.

كما أن الدواعي على نقل مثل هذه الأجوبة، التي يفترض أنها صدرت من المعصوم موجودة. وهذا هو الشرط الثالث من الشروط المتقدّمة.

كذلك لا يوجد مبرّر لإخفاء ذلك من خوف أو تقيّة أو غير ذلك، وهذا هو الشرط الرابع من الشروط المتقدّمة.

كما أنه لم يصل إلينا شيء معتد به من هذه الأسئلة والأجوبة المفترضة في

المقام، بل ما وصلنا خلاف ذلك، وهو ما يدل على حجّية خبر الثقة. إذا سيرة المتشرّعة كانت قائمة على العمل بخبر الثقة في عصر المعصوم.

ثانياً: أن سيرة أصحاب الأئمة على العمل بأخبار الثقات التي كانت معاصرة للمعصوم، إما أن نلاحظها بما هي سيرة عقلائية، أي أن سجيّتهم بما هم عقلاء تقتضي العمل بخبر الثقة فهي سيره عقلائية وإن كان العامل بها هم المتشرّعة من اصحاب الائمة، وإما أن نلاحظها بما هي سيرة متشرّعة، فإن كانت هذه السيرة عقلائية، فإنها تحتاج إلى ضم السكوت والإمضاء؛ لأن الاستدلال بسيرة العقلاء يتوقف على ركنين:

أ - معاصرة السيرة للمعصوم.

ب - السكوت الدال على الإمضاء.

فإذا لاحظنا المتشرّعة بما هم عقلاء، أي أنهم عملوا بخبر الثقة؛ لأن سجيّتهم العقلائية تقتضي ذلك، فلا بد من ضمّ السكوت وعدم الردع، حتّى نقول: إن المعصوم أمضى هذه السيرة، وحينئذ تكون هذه السيرة دالة على حجّية خبر الواحد.

وإن لاحظناها بما هي سيرة متشرّعة، فإن سبب عملهم بخبر الثقة هو التلقي من الشارع، كما لو قال لهم الإمام عليه السلام: إعملوا بخبر يونس بن عبد الرحمن، أو إعملوا بخبر زرارة، وحينئذ لا تحتاج سيرة المتشرّعة إلى ضم ركن آخر؛ لأن سيرة المتشرّعة من حيث هم متشرّعة تكون معلولة لتوجيه الشارع، وتكشف عن رأي الشارع كشفاً إنياً (كشف المعلول عن العلة).

ثالثاً: قد يتوهم أحد أن الآيات الناهية عن العمل بالظن ردعت عن العمل بالسيرة، مثل قوله تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن﴾ الحجرات/١٢ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ النجم/٢٨ ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الاسراء/٣٦، وغير ذلك من الآيات، باعتبار خبر الواحد مفاده الظن، والآيات الرادعة عن

العمل بالظن شاملة باطلاقها للعمل بخبر الواحد. أي أن لسان هذه الآيات يقول: كل ظن يحرم عليكم العمل به، وخبر الواحد مفاده الظن، إذاً هذه الآيات شاملة باطلاقها لخبر الواحد، فلا يكون خبر الواحد حجة.

والجواب عن هذا الإشكال: هو أن هذه الآيات ليست رادعة عن العمل بخبر الواحد ولا تصلح للردع، حيث بيّنا في النقطة الأولى، أن السيرة المعاصرة للمعصومين كانت قائمة على العمل بخبر الثقة في دائرة الأحكام الشرعية، فلو نقل زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام حكماً ما، فإنّ المتشريعة يعملون به، بمعنى أن السيرة كانت منعقدة على العمل بخبر الثقة في إطار الأحكام الشرعية. لكن قد يقال: ربما عصى المتشريعة الشارع. والجواب: أن العصيان حتى لو أمكن من أحد المتشريعة، فإنه مستبعد جداً أن يصدر من جميع المتشريعة؛ لأن المتشريعة أناس متدينون وسلوكهم يجسّد توجيه الشارع، والعصيان مستبعد عنهم، فإذا كان العصيان مستبعداً، إذاً سلوكهم بالعمل بخبر الواحد يجسّد موقف الشارع.

وبعبارة أخرى: يمكن تلخيص الاحتمالات في سيرة المتشريعة بما يلي:

١ - أن المتشريعة عصوا الآيات الناهية والرادعة عن العمل بخبر الواحد، أي أنهم يعلمون بهذه الآيات ويرادعيّتها ولكنهم عصوها، غير أن هذا الاحتمال بعيد جداً.

٢ - وصلهم دليل على حجّية خبر الثقة، ممّا يعني أن هذه الآيات ليست رادعة، وهذا ما نريد إثباته.

٣ - أن هذا الآيات رادعة عن العمل بخبر الواحد، ولكنهم لم ينتبهوا لها، غير أن الردع عن هكذا سيرة ينبغي أن يكون بمستوى استحكام السيرة، ولو كان هؤلاء المتشريعة قد غفلوا، لكان على المعصوم أن ينبههم ويذكرهم بالآيات الناهية عن العمل بخبر الواحد.

٤ - أن هذه الآيات الناهية عن العمل بالظن، ليست دالة على المنع بالعمل بخبر الواحد.

وعلى كل التقادير والاحتمالات المتقدمة لا يكون الردع بهذه الآيات عن العمل بخبر الثقة تاماً.

مضافاً إلى ذلك قد يقال: إن التمسك بأدلة الأصول، كدليل أصالة البراءة، تدل على تجريد خبر الواحد عن الحجية، وبالتالي على المنع من العمل بخبر الواحد. وبعبارة أخرى: أن دليل أصل البراءة لا أصل البراءة نفسه، وهذا الدليل هو حديث الرفع (رفع ما لا يعلمون) فطالما أن هذا الدليل يرفع ما هو مظنون من تكاليف، إذا يدل على نفي حجية خبر الواحد.

وبكلمة بديلة: لما كان مفاد خبر الواحد ظنياً، ودليل أصالة البراءة يقول: بأن كل شيء غير معلوم مرفوع، فالحرمة التي يشبها خبر الواحد مثلاً، تكون مرفوعة، وبذلك لا يكون خبر الواحد حجة.

إذاً دليل أصالة البراءة يدل باطلاً على عدم حجية خبر الواحد.

والجواب عن ذلك، هو نفس الجواب الذي تقدّم عن الآيات الناهية عن العمل بالظن، حيث توجد هنا عدة احتمالات:

١ - أن يكون المشرّعة قد عصوا جميعاً، وهذا الاحتمال مستبعد؛ لأن المشرّعة أناس متدينون لا يمكن أن يعصوا بمجموعهم.

٢ - وصول دليل الحجية إليهم.

٣ - أنهم غفلوا عن أن الدليل الدال على البراءة يردع عن العمل بخبر الواحد.

٤ - أن الدليل الدال على البراءة (رفع ما لا يعلمون) ليس فيه دلالة على الردع، ولا علاقة له بذلك.

وعلى جميع هذه الاحتمالات الأربعة لا يكون الردع عن العمل بخبر الواحد

تاماً.

رابعاً: أن عدم الردع يكشف عن الإمضاء، أي أن المعصوم إذا لم يردع عن السيرة القائمة على العمل بخبر الواحد، فهذا يكشف عن الإمضاء، هذا بخصوص السيرة العقلائية، التي تتقوم بركنين، معاصرتها للمعصوم، وعدم ردعه عنها، فإذا أثبتنا المعاصرة، فلا بد من اثبات عدم الردع عنها. وقد أثبتنا عدم الردع؛ لأن الآيات الناهية عن العمل بالظن غير رادعة، كما أن المعصوم لم يثبت أنه ردع عنها، وهذا يكشف عن إمضائه للسيرة.

ويبدو ذلك واضحاً إذا لاحظنا أن السيرة على العمل بخبر الثقة امتدت إلى الأحكام الشرعية.

والسكوت الذي يكشف عن الإمضاء، كما تقدّم في بحث السيرة العقلائية، يبتني على أحد أساسين: إما أساس عقلي، وإما أساس استظهاري. فأما الأساس العقلي، فإنه تارةً يلحظ أن المعصوم مكلف بالنهاي عن المنكر، أو يلحظ أنه مكلف بإرشاد وتعليم الجاهل، وتارةً يلحظ أن المعصوم شارع وهادف، فلو لم يردع، فذلك يعني أنه ضيّع غرضه وهدفه، والعاقل الملتفت لا يفوّت غرضه. أو يكون قائماً على أساس استظهاري، أي نلاحظ ظاهر حال المعصوم بوصفه المسؤول عن تبليغ الشريعة، فسكوته يعني الرضا عن ذلك السلوك، والسكوت يعني الإمضاء، أي إمضاء السلوك والعمل بخبر الثقة.

أدلة نفي الحجية

يمكن تقسيم الأدلة التي أدعي أنها تنفي حجية خبر الواحد إلى قسمين:

١- أدلة من الكتاب الكريم.

٢- أدلة من السنة الشريفة.

١- الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن:

استدل بالآيات الناهية عن العمل بالظن، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الإسراء/٣٦، و﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾ الحجرات/١٢، ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ النجم/٢٨، وغير ذلك من الآيات، فهذه الآيات باطلاقها تكون شاملة لخبر الواحد، حيث أن لسان هذه الآيات بمجموعها يقول: إن العمل بالظن محرّم مطلقاً، سواء كان هذا الظن مستفاداً من خبر الثقة أو من مصدر آخر؛ لذلك أدعي أنها نافية لحجية خبر الثقة، ومعارضة لما دلّ على حجية خبر الثقة؛ لأنّه لما كان مفاد خبر الثقة هو الظن غالباً، والعمل بالظن منهيّاً عنه، فلا يكون خبر الثقة حجة.

مناقشة الاستدلال:

ولكن هذه الآيات التي أدعي أنها نافية للحجية باطلاقها، مناقشة بأن هذا الإطلاق مقيد بما دلّ على حجية الخبر، فتكون النتيجة: (العمل بالظن منهي عنه إلا الظن المستفاد من خبر الواحد)، بمعنى أن الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد مقيدة للآيات الدالة على النهي عن العمل بالظن مطلقاً.

ولبيان ذلك يمكن القول: إن الأدلة التي تدلّ على حجية خبر الواحد تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما دلّ على حجّية خبر الواحد من الكتاب الكريم.

الثاني: ما دلّ على حجّية خبر الواحد من السنّة الشريفة. وقد أوضحنا فيما سبق طريقين لإثبات السنّة الشريفة.

□ التواتر.

□ السيرة.

ويمكن تقسيم ما دلّ على حجّية خبر الواحد إلى:

□ دليل لفظي.

□ ودليل غير لفظي.

فالأيات والأخبار المتواترة تواتراً اجمالياً تعتبر دليلاً لفظياً، وأمّا السيرة فهي دليل غير لفظي. فإذا كان الدليل الدال على حجّية خبر الواحد لفظياً، وأنّ الآيات الدالّة على نفي الحجّية دليل لفظي أيضاً، فحينئذ يكون لدينا دليلان: مطلق ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ يدل على نفي الحجّية، وآخر مقيد لإطلاق ذلك الدليل ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...﴾، أي أنّ مفهوم آية النبأ يكون مقيداً لإطلاق منطوق الآيات الناهية عن العمل بالظن، والدليل المقيد يقيد إطلاق الدليل المطلق.

وأمّا إذا كان الدليل الدال على الحجّية ليس لفظياً، وإنما هو السيرة، وهي دليل غير لفظي، فهنا أيضاً لا يصلح الدليل الدال على النهي عن العمل بالظن للردع عن السيرة، لما تقدّم سابقاً، حيث ذكرنا أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تصلح أن تكون رادعة عن العمل بالسيرة، وقد تقدّم بيان ذلك في النقطة الثالثة. وبذلك تكون السيرة حجّة، وبالتالي فهي مقيدة لإطلاق هذه الآيات؛ لأنّ الآيات تقول: (كلّ ظن لا يجوز العمل به). والسيرة بنوعها دلّت على أنّ المتشرّعة والعقلاء كانوا يعملون بخبر الواحد.

٢- الاستدلال بالسنة الشريفة على نفي حجية خبر الواحد:

في السنة الشريفة نجد نوعين من الأخبار التي تدلّ على عدم جواز العمل بخبر الواحد:

النوع الأول: ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر الذي لا يكون مفيداً للعلم، أي لا يجوز العمل بالخبر الذي يكون مفيداً للظن، كما جاء عن الإمام العسكري عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردّوه إلينا»، العلم وحده سبيل الإلزام، وأمّا غير المعلوم (المظنون) فلا تعملوا به. فهذه الروايات تدلّ على النهي عن العمل بخبر الواحد.

النوع الثاني: ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم، أي أنّ كلّ خبر ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم لا يجوز العمل به، ومن المعلوم أنّ طائفة غير قليلة من أخبار الآحاد لا يوجد عليها شاهد من الكتاب الكريم.

حيث إنّ الآيات الدالة على الأحكام لا تتجاوز (٥٠٠) آية كما يقال، وإن كان في هذا العدد تأمل، حيث إنّ الآيات الدالة على الأحكام أكثر ممّا اشتهر بين المحقّقين. إذ ليس كلّ خبر من أخبار الآحاد عليه شاهد من الكتاب الكريم، فمثلاً الرواية التي دلّت على حرمة لحم الأرنب، لا نجد عليها شاهداً في الكتاب الكريم.

مناقشة الاستدلال:

بالنسبة لما دلّ من أخبار على عدم جواز العمل بالخبر الظني وغير العلمي، فيرد على ذلك:

أولاً: أنّ هذه الأخبار نفسها هي من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً، ولذلك

فهي لا تصلح لنفي الحجية؛ لأنها ليست بحجة، فكيف نستطيع التمسك بها؟!
 ثانياً: على فرض حجية هذه الأخبار التي مفادها: (لا يجوز العمل بالخبر الظني وغير العلمي) يمكن القول: إن مفاد هذه الأخبار نفسها غير علمي؛ لأنها ستكون شاملة لنفسها، باعتبار أن مفادها: (كل خبر غير علمي مفاده الظن ليس حجة)، وهذه الأخبار نفسها لا تفيد العلم. إذاً فهي ليست بحجة، أي أنها تنفي حجية نفسها بنفسها، وبذلك يمتنع العمل بهذه الأخبار؛ لأن القول بحجيتها يؤدي لنفي حجيتها.

أما الأخبار التي قالت بعدم جواز العمل بالخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من الكتاب الكريم، (الطائفة الثانية)، فيمكن القول في مناقشتها: إنه بناءً على تعامية الاستدلال بها، فهي مطلقة؛ لأن مفادها: (كل خبر لا يوجد عليه شاهد من الكتاب الكريم لا يجوز العمل به)، إذاً فهي شاملة للأخبار الدالة على أصول الدين، والأخبار الدالة على فروع الدين، لكن إطلاقها يكون مقيداً بما دلّ على حجية خبر الواحد في فروع الدين، فتكون النتيجة: (أن الخبر إذا لم يكن عليه شاهد من الكتاب الكريم فإنه ليس حجة، إلا أن يكون في دائرة الأحكام الشرعية، فإنه حجة وإن لم يكن عليه شاهد من الكتاب). بمعنى أن كل خبر ثقة ليس بحجة إلا أن يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم، إلا خبر الثقة في مورد الأحكام الشرعية، فإنه حجة، وإن لم يكن عليه شاهد من الكتاب الكريم.

وبذلك تكون أدلة حجية خبر الواحد مقيدة للأدلة النافية لهذه الحجية بإطلاقها.

تحديد دائرة الحجية

هذا هو المبحث الأخير في حجية خبر الواحد، وهو في تحديد دائرة الحجية، فبعد اثبات الحجية بالأدلة المتقدمة، لاسيما السنة الشريفة (التواتر الإجمالي والسيرة بنوعيتها). وبعد بيان عدم تمامية الأدلة التي ادّعي أنها نافية للحجية، إذا حجية خبر الواحد تامة.

ولكن ما هي حدود هذه الحجية، بالنسبة للمخبر أو الراوي للخبر؟ فأى خبر من أخبار هؤلاء الرواة يكون حجة؟ لأن الرواة يختلفون، ففيهم الثقة وفيهم غير الثقة، وفيهم العادل وغيره، وهكذا، هل أخبار جميع الرواة حجة، أم فقط الثقات، أم الأخص من الثقات وهم العدول؟ إذاً أولاً نحدد دائرة الحجية فيما يتعلق بصفات الراوي، ثم بعد ذلك نحدد دائرة الحجية فيما يتعلق بصفات المروي (الخبر)، فأى خبر يكون حجة؟ هل الخبر الحسي والحدسي، أم الحسي فقط مثلاً؟ وعلى هذا الأساس يقع الكلام في هذا المبحث في مقامين:

الأول: بلحاظ صفات المخبر (الراوي).

الثاني: بلحاظ صفات المروي (الخبر).

١- تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات الراوي:

ما هو الدليل الدال على حجية خبر الواحد؟ هل هو آية النبأ؟ فلو فرضنا تمامية الاستدلال بهذه الآية، حينئذ يكون خبر العادل فقط هو الحجة؛ لأن الاستدلال بهذه الآية إنما هو من خلال المفهوم، وهو يدل على حجية خبر العادل.

أما إذا كان مدرك حجية خبر الواحد هو الروايات المتواترة تواتراً إجمالياً

والسيرة بنوعها، فإنّ دائرة الحجية تكون أوسع، حيث يكون الحجة خبر الثقة. فقد ثبت من خلال التواتر الإجمالي، والسيرة، أنّ الحجية ثابتة لخبر الثقة الذي هو أوسع من خبر العادل.

إذ كانت السيرة (العقلانية والمشرعية) قائمة على العمل بخبر الثقة. والثقة هو الشخص الذي لا يكذب، وإن كان يفعل بعض المحرمات غير الكذب. وبذلك يكون خبر الثقة هو الحجة.

الوثاقة مناط الحجية بنحو الموضوعية أم الطريقة:

إنّ الحجية حكم شرعي وموضوعه الوثاقة، فهل هذا الموضوع (الوثاقة) أخذ بنحو الموضوعية أو بنحو الطريقة؟ فإذا لاحظنا وثاقة الراوي بما هي سبب للوثوق وتحصيل الكشف بدرجة عالية، أي بما هي طريق إلى الكشف عن المضمون، فحينئذ تكون الوثاقة مأخوذة بنحو الطريقة.

وأما إذا لاحظنا نفس عنوان الوثاقة، بقطع النظر عن درجة كشفها عن المضمون، فهنا تؤخذ الوثاقة بنحو الموضوعية.

ما الذي يثبت أنّ الوثاقة قد أخذت بنحو الطريقة أو الموضوعية؟

الجواب: ظهور لسان الأدلة الدالة على حجية خبر الثقة، فإن استظهرنا منها أنّ الوثاقة قد أخذت بنحو الموضوعية، فإذا قامت أمانة عقلانية على العكس، فإنّها لا تؤثر على حجية الخبر. وأما إذا كانت وثاقة الراوي قد أخذت بنحو الطريقة، فإذا قامت أمانة عقلانية على العكس، فإنّها تكون مؤثرة على حجية الخبر.

قيمة عمل المشهور بالخبر:

هل يجبر عمل المشهور الخبر الضعيف أو لا يجبره؟
الجواب: هذه هي مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور، وقد تبلور فيها موقفان:

الأول: أن إعراض القدماء عن العمل بخبر الثقة يؤدي إلى انشلام حجّيته، وأن عمل القدماء من الأصحاب بالخبر الضعيف يؤدي إلى انجباره.
وبعبارة أخرى: لو فرضنا أن هناك رواية ضعيفة السند، لم يعمل الفقهاء بها، أو أن هناك رواية ضعيفة السند أفتى الفقهاء القدماء على طبقها، فإن العمل بهذه الرواية التي أعرض عنها الأصحاب أو عملوا بها يبتني على الموقف في مسألة الحجّية:

أ- إذا استظهرنا أن وثاقة الراوي أخذت على نحو الموضوعيّة، فإن إعراض المشهور عن العمل بالخبر الصحيح (خبر الثقة) لا يؤدي إلى وهنه وسلب حجّيته؛ لأن وثاقة الراوي أخذت بنحو الموضوعيّة، أي متى ما كان الراوي ثقة يكون خبره حجّة، سواء كان خبره كاشفاً عن الواقع أو لم يكن. بالرغم من أن إعراض المشهور يُضعف كاشفيّته عن الواقع؛ لأن إعراض المشهور أمانة عكسيّة ضده، ولكن طالما أن الوثاقة قد أخذت بنحو الموضوعيّة، فحينئذ يكون الخبر حجّة وإن أعرض عنه المشهور.

ب- وإذا استظهرنا من دليل الحجّية أن الوثاقة أخذت بنحو الطريقيّة، أي بما هي سبب للكشف عن صحّة المضمون، وبما هي سبب للوثوق، فإن إعراض المشهور هنا يمثل أمانة عكسيّة ضد مضمون الخبر، وتؤدي إلى عدم الوثوق وعدم التصديق بما نقله هذا المخبر، وبالتالي لا يكون الخبر حجّة إذا أعرض عنه

المشهور.

إذاً على هذه المسألة تبني مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور، أو ضعف الخبر الصحيح باعراض المشهور.

خبر غير الثقة:

لو راجعنا أحد الكتب الذي يحتوي على روايات مرسله، كما هو كتاب «تحف العقول»، فانه بالرغم من انه كتاب جليل، ولكن رواياته مرسله وغير مسنده، وإن كانت أغلب روايات تحف العقول تربويه، ولا تدل على أحكام شرعيّة إلا ما ندر، فحينئذ هذه الأخبار المرسله أو الضعيفه هل هي حجة أو ليست بحجة؟ ممّا لا إشكال فيه، أن خبر غير الثقة لا يكون حجة إلا مع وجود أمارات تؤدّي إلى الاطمئنان بمضمون الخبر، فيكون حجة لحجّة الاطمئنان. ويكون هذا الخبر من وسائل الإثبات الوجداني، بناءً على أن حجّة الاطمئنان ثابتة بحكم العقل، وإلا لو قيل: إن حجّة الاطمئنان ثابتة بالسيرة، فإنها من وسائل الإثبات التعبدية.

وأما إذا كان خبر غير الثقة لا يفيد الاطمئنان، كما هو الغالب؛ لأن خبر الثقة نادراً ما يفيد الاطمئنان فكيف بخبر غير الثقة؟!

انجبار الخبر بعمل المشهور وعدمه:

إنّ في وثاقة الراوي التي هي موضوع الحجّة هناك ثلاثة احتمالات: الأول: أن موضوع الحجّة هو وثاقة الراوي، أي أن الوثاقة هنا أخذت على نحو الموضوعيّة.

الثاني: أن موضوع الحجّة هو وثاقة الراوي زائداً الوثوق بالمضمون، أو

بتعبير المصنّف [السبب (وثاقة الراوي) + المسبب (الوثوق بالمضمون)].

الثالث: أنّ موضوع الحجية هو الوثوق بالمضمون، أي أنّ وثاقة الراوي قد أخذت بما هي سبب للوثوق بالمضمون.

فإن كان موضوع الحجية هو الاحتمال الأوّل (وثاقة الراوي) أي أنّ الوثاقة قد أخذت بنحو الموضوعية، أو كان موضوع الحجية هو الاحتمال الثاني (وثاقة الراوي زائداً للوثوق بالمضمون) أي أنّ الوثاقة قد أخذت بنحو الموضوعية والطريقة معاً، أي السبب والمسبب كلاهما دخیل في الحجية، فلا يكون الخبر الضعيف أو خبر غير الثقة حجة.

وأما على الاحتمال الثالث، وهو أنّ موضوع الحجية هو الوثوق بالمضمون، أي أنّ وثاقة الراوي قد أخذت موضوعاً للحجية بنحو الطريقة وبما هي سبب للوثوق، فحينئذٍ يكون هذا الخبر حجة، إذا أفاد خبر غير الثقة الوثوق بالمضمون. وعلى هذا الأساس تبتني المسألة التي أشرنا إليها، وهي انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من الأصحاب، فإذا عمل الأصحاب بخبر ضعيف وأفتوا بموجبه، فإنّ هذا الخبر يكون حجة إذا قلنا بالاحتمال الثالث، وهو أنّ موضوع الحجية هو الوثوق بالمضمون، أي أنّ وثاقة الراوي أخذت موضوعاً للحجية بما هي معرّف وسبب للوثوق غالباً، وأما إذا قلنا بأنّ موضوع حجية خبر الثقة هو وثاقة الراوي المأخوذة على وجه الموضوعية، أي بعنوانها أو وثاقة الراوي زائداً للوثوق بالمضمون، فلا يكون عمل المشهور جابراً لضعف هذا الخبر.

وهذا هو تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو حجية الخبر بلحاظ الراوي.

٢- تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات المروي:

يشترط في خبر الثقة خصوصيتان ليكون حجة:

الاولى: أن يكون خبراً حسياً لا حدسياً. وقد تقدّم بيان الفرق بين الخبر الحسّي والحدسي، فالحسّي هو ما يدركه الإنسان بحواسه، كأن يسمع كلام المعصوم وينقله، أو يشاهد حادثة معينة وينقلها، فخير هؤلاء يكون حسياً؛ لأنّه إمّا سمع أو شاهد ما نقله.

وتارة أخرى لا يرى الناقل الحادثة بل يرى انساناً ويبيده سكينه ملوثة بالدم مثلاً، ويسمع أن شخصاً قتل في ذلك المكان، فيقول: إن فلاناً قد قتل فلاناً، فإخباره هنا حدسي لا عن حس.

إنّ خبر الثقة الحجة هو خصوص الخبر الحسّي دون الحدسي؛ لأن الأدلة التي استدل بها على حجية خبر الثقة تدل على حجية الخبر الحسّي دون الحدسي.

مركز تحقيق كليات علوم الشريعة

الثانية: أن لا يكون مضمون الخبر مخالفاً لدليل قطعي الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم أو السنة الشريفة المروية بالتواتر. فإذا كان الخبر معارضاً لدليل قطعي الصدور، وكان هذا التعارض من نوع التعارض المستقر، غير القابل للحل وفقاً لقواعد الجمع العرفي، كما لو كان الكتاب يدل على حرمة شيء، بينما كان خبر الثقة يدل على جواز هذا الشيء، فمثل هذا الخبر لا يكون حجة؛ لأن ما دلّ على حجية الخبر مقيّد بصورة ما لو لم يكن هذا الخبر مخالفاً للكتاب الكريم.

وبعبارة أخرى: يوجد في المقام مطلق ومقيّد لإطلاق هذا المطلق، فالمطلق هو الأدلة الدالة على حجية الخبر، كالسيرة والتواتر الإجمالي، وأمّا المقيّد فهو الأدلة الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب الكريم، والنتيجة هي أن كلّ خبر ثقة يكون حجة إلا إذا كان مضمونه مخالفاً للكتاب الكريم أو كان مخالفاً للسنة القطعية الصدور (الخبر المتواتر).

قاعدة التسامح في أدلة السنن

المقصود بهذه القاعدة هو أن خبر غير الثقة، وبعد أن تبين عدم حجتيته في الأحكام الإلزامية (الواجبات والمحرمات)، فقد ادعى أنه حجة في مورد الأحكام غير الإلزامية، فلو وجدنا خبراً ضعيفاً يدل على استحباب صلاة معينة، قال البعض بحجتيته، بناءً على القاعدة المشهورة بينهم والمعروفة بقاعدة التسامح في أدلة السنن، أي أن هناك تسامحاً في أدلة المستحبات، فلا يوجد تشدد في السند، كما في أدلة الأحكام الإلزامية.

كما أن البعض قال: بأن هذه القاعدة تشمل المكروهات أيضاً، فهي أعم من المستحبات والمكروهات، فلو جاءنا خبر غير ثقة يدل على كراهة شيء معين، تكرن دلالة حجة بناءً على هذه القاعدة.

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي
مدرك القاعدة:

إن مدرك هذه القاعدة هو بعض الأحاديث التي وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعنوان «مَنْ بلغه ثواب على عمل وعمله، فله مثل ثواب ذلك العمل وإن كان النبي لم يقله»، ومن هذه الأحاديث، حديث صحيح رواه هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «مَنْ سمع شيئاً من الثواب على شيء، فصنعه، كان له، وإن لم يكن على ما بلغه».

وعلى ضوء هذه الأخبار المعروفة بأخبار مَنْ بلغ، يحصل تسامح في السند في الأحكام غير الإلزامية ولا يوجد تشدد سندي كما في الأحكام الإلزامية.

الاحتمالات في الأخبار:

عندما نقرأ مدلول هذه الأحاديث، فإنه لا يخرج عن احتمالات أربعة:

الأول: أن تكون هذه الأحاديث دالة على حجية خبر غير الثقة، أي أنه في خصوص المستحبات - أو مطلق التكاليف غير الالزامية - يكون الحجّة مطلق البلوغ (مطلق الوصول)، فكلّ حديث في باب المستحبات يصلنا يكون حجّة، سواء كان مروياً عن طريق الثقات أو كان رواه غير ثقات، أي أن هذا الاحتمال يعني أن الحجية لمطلق البلوغ في باب المستحبات، سواء كان الحديث لثقة أو لغير ثقة.

ولو ثبت هذا الاحتمال، فإنه يثبت قاعدة التسامح في أدلة السنن، ويثبت حجية خبر غير الثقة في موارد المسنونات.

الثاني: أن تكون هذه الطائفة من الأحاديث (أحاديث مَنْ بلغ) تدل على جعل استحباب واقعي على طبق البلوغ كما لو دلّ حديث من الأحاديث على استحباب غُسل ما، فهذا الغسل في نفسه ليس مستحباً، ولكن لأنه بلغنا ووصلنا، يكون مستحباً بعنوان البلوغ، فاستحبابه يكون استحباباً واقعياً، ولكنه استحباب ثانوي، لا أولي، والأحكام الثانوية أحكام واقعية أيضاً.

فلو جاءنا خبر ضعيف يدل على استحباب الغسل في اليوم الأول من رجب مثلاً، فهذا الاغتسال لا يكون مستحباً في نفسه، ولكنه يكون مستحباً لأنه بلغنا ووصلنا، أي أن استحبابه لعنوان البلوغ الذي هو عنوان ثانوي.

إذاً هذه الأحاديث في مقام جعل استحباب للفعل الذي وصلنا، ولكن لا بعنوانه الأولي، وكونه غسلاً في اليوم الأول من رجب، ولكن بعنوان كون هذا الغسل قد وصل إلينا.

والفرق بين الاحتمال الأول والاحتمال الثاني، أن الأول يقوم على أساس جعل الحجية لخبر غير الثقة، والحجية كما هو معلوم حكم ظاهري، بينما الاحتمال الثاني يجعل استحباباً واقعياً، ولكنه ليس للفعل بعنوانه الأولي وإنما هو للفعل بعنوانه الثانوي، أي بعنوان (البلوغ) وأن هذا الفعل قد وصل إلينا.

فالاستحباب يكون واقعياً لا ظاهرياً كما في الأول، حيث إن الأول في مقام جعل الحجية وهي حكم ظاهري.

الثالث: أن يكون مدلول أحاديث مَنْ بلغ الإرشاد إلى حكم العقل؛ لأن العقل عادة عندما يصل إليه حديث مرسل أو سنده ضعيف، يحكم بحسن الاحتياط في المقام، وباستحقاق المحتاط للثواب.

وبذلك تكون أحاديث مَنْ بلغ إرشادية لا مولوية، أي ليست في مقام جعل استحباب، وإنما في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط في مثل هذه الموارد.

والفرق بين الاحتمال الثالث والثاني والأول، أن الثالث لا يقول: إن أحاديث مَنْ بلغ في مقام جعل حكم ظاهري، وهو الحجية، كما في الاحتمال الأول، ولا في مقام جعل استحباب واقعي، كما في الاحتمال الثاني، وإنما هي فقط أحاديث إرشادية، ترشد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط في المورد الذي يبلغنا فيه خبر يدل على استحباب فعل معين؛ لأن العقل يحكم بحسن الاحتياط هنا.

الرابع: أن تكون هذه الأحاديث في مقام بيان وعد مولوي للمكلف، وأنه لو احتاط فسوف يحصل على الثواب، أي أن هناك مصلحة في نفس الوعد بالثواب، فلو احتاط المكلف فإنه يحصل على الثواب، فهي ترغب المكلف ليحتاط حتى يحصل على الثواب.

والفرق بين الاحتمال الرابع والثالث، أن العقل في الاحتمال الثالث يحكم بالاحتياط، والأحاديث في مقام الإرشاد والتوجيه إلى حكم العقل، بينما في الاحتمال الرابع، الأحاديث في مقام بيان وعد من المولى على أن الإنسان لو احتاط في مثل هذه الموارد فإنه سيحصل على ثواب، أي ترغبه في الثواب.

والاحتمال الرابع كالثالث، فهو ليس في مقام جعل حكم ظاهري أو واقعي، كما في الاحتمالين الأول والثاني، وإنما هو يشترك مع الاحتمال الثالث في عدم

جعل حكم واقعي أو ظاهري، ولكن يفترق عنه في أن العقل هو الذي يحكم بالاحتياط في الاحتمال الثالث، والأحاديث في مقام الإرشاد لهذا الحكم، بينما في الرابع تكون الأحاديث في مقام بيان وعد للمكلف، بأنه إذا احتاط سيحصل على الثواب.

الصحيح من الاحتمالات الأربعة:

ما ينفعنا في إثبات قاعدة التسامح في أدلة السنن، أو في إثبات حجّة خبر غير الثقة في مورد المستحبات، أو في مورد الأحكام غير الإلزاميّة، هو الاحتمال الأوّل لو تمّ، وهو جعل الحجّة للبلوغ والوصول مطلقاً، فكلّ خبر عندما يصلنا يكون حجّة. غير أن هذا الاحتمال الأوّل ليس صحيحاً؛ لأننا لو لاحظنا لسان روايات (مَنْ بلغ)، لا نجد له لساناً لجعل الحجّة؛ لأن معنى جعل الحجّة للأمانة الظنيّة تنزيل الأمانة منزلة الواقع، وأنّه من غير المناسب أن تجعل الحجّة للخبر إذا كان مخالفاً للواقع، ولسان أحاديث (مَنْ بلغ) تقول: حتّى لو كان مضمون الخبر مخالفاً للواقع، وكان الاغتسال غير مستحب في الواقع مثلاً، فإنّ المولى تعالى يعطي عليه الثواب، أي أنّها تقول: إنّ الخبر وإن لم يكن صادراً من الشارع فعليه ثواب، ممّا يعني أنّ لسانها ليس موافقاً لجعل الحجّة؛ لأن جعل الحجّة معناه تنزيل مؤدّى الأمانة منزلة الواقع، وهذا يفترض أن يكون مؤدّى الأمانة واقعياً، ولكن أحاديث مَنْ بلغ تقول: وإن كان الشيء غير ثابت في الواقع (في الشريعة)، ولكن مع ذلك فإنّ الله تعالى يعطي عليه ثواباً.

إذاً، لسان هذه الأحاديث هو نفي الاحتمال الأوّل، وبالتالي عدم ثبوت الحجّة للأخبار غير الصحيحة في مورد المستحبات، وبذلك لا تثبت قاعدة التسامح في أدلة السنن.

أمّا الاحتمال الثاني فهو ليس بصحيح أيضاً، إذ لا يمكن الأخذ به إلا على

أساس أن منح الثواب من المولى على عمل ما، إنما يكون فرعاً لكون العمل مطلوباً، أي أن هناك تلازماً بين إعطاء الثواب للمكلف وبين كون العمل مطلوباً للمولى، بدرجة الالتزام أو الاستحباب، تلازم بين كون العمل مطلوباً (كونه مستحباً) وبين إعطاء الثواب عليه.

غير أنه لا يوجد مثل هذا التلازم بين منح المولى للثواب على عمل، وكون العمل مطلوباً، لأن الثواب ليس فرع كون العمل مطلوباً، إذ قد لا يكون العمل مطلوباً، ولكن المكلف يستحق الثواب عليه، بملاك حسن الاحتياط، فعندما يحكم العقل بحسن الاحتياط، وإن لم يكن العمل مطلوباً، فهذا نفسه يكون ملاكاً لاستحقاق الثواب. إذاً، الاحتمال الثاني غير تام أيضاً.

وأما الاحتمال الثالث، فهو المتعين، أي أن أحاديث من بلغ ارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، واستحقاق المكلف الثواب لحسن الاحتياط. ولكن هذا الاحتمال ينبغي أن يُطعم بالاحتمال الرابع؛ لأن الثالث لا يفسر إعطاء المكلف شخص الثواب على العمل الذي بلغه، وإنما غاية ما يفسره هو استحقاق المكلف الثواب مطلقاً، وليس الثواب لشخص العمل.

وبعبارة أخرى: الاحتمال الثالث لا يقول: بأن المكلف يستحق الثواب على الاغتسال في اليوم الأول من رجب، كما في المثال الذي تقدم، بل يقول: إن الاحتياط مطلقاً حسن، وإن العقل يحكم بأن المكلف إذا احتاط فإنه يستحق الثواب على ذلك، بينما لسان الأحاديث يقول: إن المكلف يستحق الثواب على نفس الاغتسال في اليوم الأول من رجب، أي على شخص الاغتسال.

إذاً، نحن بحاجة لتطعيم الاحتمال الثالث بالرابع، الذي يقول: بأن الأحاديث هي في مقام وعد وترغيب من المولى بحسن الاحتياط، واستحقاق المكلف الثواب على الاحتياط.

الدليل الشرعي

(٣)

**اثبات
حجية الدلالة في الدليل الشرعي**

مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد

البحث الأخير في الدليل الشرعي هو اثبات حجّة الدلالة في الدليل الشرعي، فقد أثبتنا فيما سبق أنّ الأمر مادةٌ وصيغةٌ يدل على الوجوب، وأنّ النهي صيغةٌ ومادةٌ يدل على الحرمة، فصيغة النهي ظاهرة في الحرمة، فهل ظهور صيغة النهي في الحرمة حجّة أو ليس بحجّة؟ وظهور صيغة الأمر في الوجوب هل هو حجّة أو ليس بحجّة؟ وظهور أدوات العموم في الاستيعاب والشمول للعموم حجّة أو ليس بحجّة؟ إذاً الكلام هنا في اثبات هذه الحجّة، أي في إثبات حجّة دلالة الدليل الشرعي.



مراتب الدلالة:

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

١- النص:

إنّ دلالة الدليل على الحكم الشرعي تكون بمراتب ومستويات من الوضوح، فقد تكون هذه الدلالة بدرجة من الوضوح تورث اليقين أو الاطمئنان، وبذلك تكون الدلالة حجّة لحجّة اليقين والاطمئنان، من دون فرق في كون هذه الدلالة عقلية، كدلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة؛ لأن فعل المعصوم يدل دلالة قطعية على عدم الحرمة، أو على أساس كون هذه الدلالة لفظية، تخضع للمواضع اللغوية ولأساليب اللغة المتعارفة، ومع ذلك يمكن أن تورث اليقين والاطمئنان، كما في صورة كون المدلول لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو ما يعبر عنه بالنص، فمثلاً الآية الكريمة الدالّة على تحريم لحم الخنزير ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾ عندما نلاحظ كلمة «حُرِّمَتْ» نجد أنها نصّاً في الحرمة، وليست ظاهرة فيها، بينما صيغة «لا تفعل» ظاهرة في الحرمة، أمّا نفس

كلمة الحرمة فهي نص في الحرمة، لأنها لا تحتل معنى آخر غير الحرمة، ولذلك تكون دلالة هذا الدليل على معناه دلالة قطعية، ومثل هذا الدليل يعبر عنه بالنص، وبالتالي فالنص حجة لحجية القطع؛ لأن مدلوله يكون مقطوعاً به.

وأحياناً يكون الدليل ظاهراً في معناه، ولكنه يقترن بمجموعة من القرائن المقالية أو الحالية أو العقلية، وهذه القرائن تنفي المداليل الأخرى، فيتعين مدلول واحد، وتكون الدلالة هنا بدرجة قطعية، وبالتالي تكون حجة لحجية القطع.

وهذا بمشابة النص أيضاً، فمثلاً صيغة النهي ظاهرة في الحرمة، بخلاف لفظة الحرمة التي هي نص في الحرمة، فلو جاءت صيغة نهى في الروايات، مثلاً «لا تأكل» فهذه الصيغة ظاهرة عرفاً في الحرمة وليست نصاً في الحرمة، أي أنها تدل على الحرمة دلالة ظنية، ولكن لو افترضنا أن هناك مجموعة قرائن، كأن تكون روايات أخرى تثبت الحرمة، فإن هذه القرائن تنفي المدلول الآخر وهو الكراهة، وحينئذ فإنه في مثل هذا المورد المحفوف بالقرائن تكون دلالة الصيغة على الحرمة قطعية أيضاً، وتكون حجة لحجية القطع، أو قد تورث الاطمئنان فتكون حجة لحجية الاطمئنان.

٢- المعجل:

أما لو كان الدليل الشرعي يدل على أكثر من معنى بدرجة متساوية، من قبيل اللفظ المشترك الذي يدل على معانيه بدرجة متكافئة، فإن لفظ العين مثلاً، موضوعاً للجاسوس، وللباصرة، وللنابعة، وللذهب، ودلالة لفظ «عين» على كل واحد من هذه المعاني دلالة حقيقية، فلو قال: جثني بعين. إذا لم تكن قرينة تعين لنا المعنى المراد (قرينة حالية أو مقالية أو عقلية)، فإن دلالة لفظ العين على جميع المعاني التي تدل عليها بدرجة واحدة.

وهذا النوع من الأدلة يعبر عنه بالدليل المجمل، فلو جاء دليل هكذا: «أدع عند رؤية الهلال»، وكنا من القائلين بأن صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والاستحباب، فهنا لا ندري هل الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم مستحب، طالما أنه لا توجد قرينة تعين المراد في المقام؟ ففي مثل هذه الحالة نلاحظ إن كان للجامع بين الوجوب والاستحباب أثر تنجيزي، نتمسك به، وإلا لا يمكن التمسك بمثل هذا الدليل. ولو قال: كُل الطعام، وترددنا في المراد من هذه الجملة هل هي للأمر أو للتهديد؟ فهنا لا يوجد للجامع أثر قابل للتنجيز.

أمّا كل واحد من هذه المعاني التي يدلّ عليها الدليل المجمل، فهل يشبهه الدليل المجمل أو لا؟ هل الدليل المجمل يشبه الوجوب بعينه أو الاستحباب بعينه أو لا يشبه ذلك؟

الجواب: من نفس الدليل المجمل لا يمكن أن نثبت أحد المحتملات، إلا إذا استعنا بأحدى القرائن الخارجية التي يمكن أن تعين لنا أحد الاحتمالات، فلو جاءنا دليل يقول: إن الكرّ يساوي (٦٠٠) رطل، وجاءنا دليل آخر يقول: إن الكرّ يساوي (١٢٠٠) رطل، ولا ندري هل الكرّ يساوي (١٢٠٠) أو (٦٠٠) رطل؟ ثم بعد ذلك علمنا بقرينة من الخارج أن الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، فهنا نقول: إن المقصود بالأوّل هو الرطل المكي، وأن المقصود بالثاني هو الرطل العراقي، وبذلك يكون مدلول الدليلين واحداً.

٣- الظاهر:

الدليل الظاهر، هو أن يكون للكلام أكثر من مدلول، ولكن ما ينسب إلى الذهن هو أحد هذه المداليل، وفي هذه الحالة نبني على المعنى الظاهر منه، أي المنسب إلى الذهن.

فلو قال أحدهم: رأيت أسداً، فالأسد يدل على الحيوان المفترس، وكذلك يدل على الرجل الشجاع، ولكن ممّا لا اشكال فيه أنّ دلالته على الرجل الشجاع ليست بمستوى دلالته على الحيوان المفترس؛ لأنّ المعنى الحقيقي لكلمة الأسد هو الحيوان المفترس، بينما الرجل الشجاع هو المعنى المجازي، ولذلك فإنّ الذي ينسب إلى الذهن مع عدم القرينة هو الحيوان المفترس، وهو المعنى الظاهر. والذي ينسب عند استعمال صيغة الأمر هو الوجوب، إلّا مع وجود قرينة على الخلاف، فيكون دالّاً على الاستحباب.

فالمعنى المنسب للذهن، أي المعنى المتبادر على مستوى الدلالة التصوريّة هو المعنى الظاهر، وفي مثل هذه الحالة نحمل اللفظ على معناه الظاهر. وهو حجة، كما سيأتي.

ولكن هل يفيد الظهور العلم أو لا؟

الجواب: أنّ الظهور عادة لا يفيد العلم، بل يفيد الظن بالمدلول، لكن هذا الظن الخاص حجة، فكما ثبت سابقاً أنّ الظنّ المستفاد من خبر الثقة حجة، كذلك الظنّ المستفاد من الظهور حجة، على أساس حكم الشارع بذلك، كما في خبر الثقة. ويعبر عن حجة الظهور بأصالة الظهور.

الأصل اللفظي والأصل العملي:

وينبغي التنبيه هنا إلى أنّ أصالة الظهور ليست أصلاً عملياً، بل هي أصل لفظي، أو قل هي أمانة، والأمارات إنّما تكون حجة لكاشفيتها عن المؤدّي، بينما الأصول العمليّة تعيّن الموقف العملي في حالة فقدان الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي.

مصاديق حجية الظهور:

حجية الظهور أو أصالة الظهور أمر عام وكلي، له مصاديق، ومنها: أصالة العموم، أصالة الإطلاق، أصالة الحقيقة، أصالة الجد، أصالة الجهة، أصالة عدم القرينة، وغيرها.

والمقصود بأصالة العموم، أنه لو قال أحد: أكرم كل عالم، ثم شككنا، هل يريد كل العلماء أو بعضهم، لكنه قال ذلك مجاملة؟ فالأصل هو العموم عند استعمال أدوات العموم، إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك.

ولو أطلق وقال: أكرم العالم، فقرينة الحكمة تدلّ على أن تجرّد اللفظ من القيد يدل على الإطلاق، فالأصل عند الشك والتردد في أن المراد هو العالم العادل أو كل عالم، هو أن لفظة عالم مطلقة، فهي تشمل كل عالم. ولو قال: أكرم زيدا، وشككنا هل الجهة التي دعت به هي التقية أو لا؟ فالأصل عدم التقية.

ولو قال: أكرم، وترددنا، هل مراده الوجوب أم الاستحباب، وبما أن المعنى الحقيقي لصيغة افعّل هو الوجوب، والاستحباب هو المعنى المجازي، فالأصل عند الشك والتردد هو المعنى الحقيقي، وهكذا.

الاستدلال على حجية الظهور

استدل على حجية الظهور بالسيرة (العقلانية والمشرعية) بأحد النحويين التاليين:

١- الاستدلال بالسيرة العقلانية:

استقرت طريقة العقلاء وسيرتهم على العمل بالظهور في معاملاتهم وأموالهم اليومية فيما بينهم، أي ان سيرة العقلاء في اغراضهم التكوينية العقلانية الشخصية قامت على العمل بالظهور، كما ان سيرتهم في أغراضهم التشريعية قامت على العمل بالظهور ايضاً، فلو صدر أمر من الضابط الى الجندي، فان الجندي يعمل بالمعنى الظاهر لهذا الأمر، وان الضابط سوف يعاقب الجندي لو خالف المعنى الظاهر للكلام، والرئيس عندما يصدر أمراً لمرؤوسيه، فانهم يعملون بالمعنى الظاهر لكلامه.

فالعقلاء إذا استقرت سيرتهم على العمل بالظهور في اغراضهم التكوينية، والتشريعية. وهذه السيرة على العمل بالظهور نفسها موجودة عند المشرعة، مثل زارة أو محمد بن مسلم أو غيرهم، فان سيرتهم (من حيث هم عقلاء) في اغراضهم التكوينية، كالبيع والشراء وغيره، كانت قائمة على العمل بالظهور، بالتالي من الممكن أن تمتد هذه السيرة من العمل بالظهور الى الأغراض الشرعية؛ لأنهم انما يتعاملون مع كلام الشارع طبقاً لسجيتهم العقلانية.

فاذا كان المشرعة (من حيث هم عقلاء) يعملون بالظهور في الشرعيات، كما يعملون به في اغراضهم التكوينية، ففي هذه الحالة يكون عدم ردع الشارع وسكوته معبراً عن امضائه لهذه السيرة؛ لأنه لو لم يردع لأضر ذلك بغرضه كشارع، باعتبار هؤلاء المشرعة

كما يعملون بالظهور في اغراضهم التكوينية والتشريعية، كذلك يعملون بالظهور في القضايا الشرعية، وعملهم بالظهور إنما هو طبقاً لسجيتهم العقلانية، فإذا لم يكن هذا السلوك مطابقاً لمراد الشارع، ولم يردع عنه، لنقض غرضه، إذا سكوت الشارع يدل على أن هذا العمل صحيح ومقبول لديه، إذ لو لم يكن كذلك لردع عنه، وهذا الردع ينبغي أن يكون بحجم استحكام هذه السيرة ودرجة وثوقها؛ لأن هذه السيرة مستحكمة في حياة العقلاء عموماً، ومنهم المتشعبة، فلو صدر مثل هذا الردع، لكان واسعاً من الناحية الكيفية والكمية، ولو كان كذلك لوصل شيء منه إلينا، ولمّا لم يصل، فإن مثل هذا الردع لم يصدر.

لا يكفي في اثبات حجية الظهور التمسك بظهور حال المعصوم:

عندما نتحدث عن الظهور وحجية الظهور نقصد ما هو أعم من الظهور الحالي والظهور اللفظي، وظهور الحال غير ظهور اللفظ، فكما أن ظهور اللفظ أمانة كاشفة عن المدلول، كذلك ظهور الحال أمانة كاشفة عن المدلول، وكما أن ظهور اللفظ حجة، كذلك ظهور الحال حجة.

قد يقال: على أي أساس يكون السكوت كاشفاً عن الإمضاء؟

ذكرنا فيما سبق أن السكوت إنما يكون كاشفاً عن الإمضاء على أساسين: عقلي.

واستظهار.

أما الأساس العقلي، فتارةً نلاحظ المعصوم بما هو مكلف من المكلفين، فهو مكلف بالنهي عن المنكر، كغيره من المكلفين، فلو كانت هذه السيرة غير مطابقة لمراد الشارع، وكانت منكراً، لنهى عنها المعصوم. أو على الأقل باعتبار المعصوم مكلفاً بارشاد وتعليم الجاهل، فينبغي أن ينبه

لما هو صواب. ولا بد هنا من توفر شروط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.
أو بملاحظة المعصوم بما هو شارع وهادف وصاحب غرض، فلو كانت هذه
السيرة ليست مطابقة لغرض الشارع، فانها تكون ناقضة لغرضه، لذلك ينبغي أن
يردع عنها؛ لأن نقض الغرض من الحكيم العاقل الملتفت محال.

وأما الاساس الثاني لكشف السكوت عن الإمضاء، فهو الاساس
الاستظهارى، أي ظهور حال المعصوم في أنه في مقام الحفاظ على الشريعة،
فكل شيء يكون خلاف ذلك ينبغي أن يتصدى المعصوم لبيانه، فإذا لم يردع فهذا
يعني أن ذلك الشيء مطابق لهدفه. ولكن هنا لا يمكن الاستدلال بالظهور الحالي
على حجّة الظهور.

وبعبارة أخرى: ان سيرة العقلاء يمكن الاستدلال بها بعد توفر ركنين هما:
معاصرة السيرة للمعصوم.
وعدم ردع المعصوم عنها.

وقد أثبتنا معاصرة السيرة للمعصوم، اما مسألة عدم الردع الكاشف عن
الإمضاء، فانه تارة يكون على اساس عقلي وأخرى على اساس استظهارى، فلو
اعتمدنا على الاساس الاستظهارى (ظهور الحال) فانه سيكون من الاستدلال
بالظهور على الظهور، وهو دور؛ لأنه حتى الآن لم يثبت ان الظهور حجة. فحجّة
الظهور لا تثبت بالظهور نفسه، بل تثبت بدليل آخر.

٢- الاستدلال بسيرة المتشرعة:

كان سلوك المتشرعة في الاحكام الشرعية، وفي مقام الاستنباط، على
العمل بالظهور، حيث كان هناك استنباط، ولكنه كان أولياً وبسيطاً، كما لو جاء
دليل عام وخاص، وهكذا، فعملهم بالروايات، أو استنباطهم البسيط كان يعتمد

على العمل بالظاهر.

والدليل على ذلك هو بالاعتماد على أحد الطرق المتقدمة، التي بينها المصنف لاثبات معاصرة السيرة للمعصوم، والطريق الرابع هو الطريق المناسب لاثبات معاصرة هذه السيرة. حيث يمكن القول: انه لو لم تكن هذه السيرة قائمة لكان لها بديل، ولا بد من أن يكون هذا البديل غريباً وغير مألوف، وكل أمر غريب يكثر حوله السؤال والجواب، وهذا يقتضي وصول شيء من ذلك، فلمّا لم يصلنا شيء من ذلك، يثبت عدم وجود البديل، وبالتالي معاصرة السيرة للمعصوم.

وبذلك تصلح هذه السيرة كدليل على حجية الظهور، ويكون كشفها عن الدليل الشرعي من نوع كشف المعلول عن العلة، أي ان هذه السيرة تكون معلولة لتوجيه الشارع، ولا نحتاج هنا الى ضم السكوت؛ لأن الاستدلال بسيرة المشرعة (من حيث هم مشرعة) لا يحتاج إلا الى اثبات معاصرتها للمعصوم.

إشكال:

إن الاستدلال بالسيرة بنوعيتها يواجه اعتراض، وهو نفس الاعتراض على الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد. ويتلخص هذا الاعتراض في ان السيرة مردوع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن، مثل ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ الاسراء/٣٦ وغيرها، فهذه الآيات تدل باطلاقها على النهي عن العمل بالظن، سواء كان هذا الظن مستفاداً من الخبر الواحد أو من الظهور، وحينئذ لا يكون الظهور حجة؛ لأن المعنى الظاهر معنى مضمون.

كما ان اطلاقات ادلة الاصول العملية تمنع من العمل بالظهور وتنفي حجية الظهور، فـدليل أصالة البراءة «رفع ما لا يعلمون» مفاده ان كل شيء غير معلوم

مرفوع، والظاهر غير معلوم؛ لأن الظهور لا يفيد العلم بل يفيد الظن.
إذا أدلة الاصول تكون رادعة عن هذه السيرة، فضلاً عن الآيات الأخرى
الرادعة عن هذه السيرة أيضاً.

جواب الاشكال:

في الجواب عن ذلك نكرر ما قلناه سابقاً، وهنا نجيب بإجابتين:
١ - بعد فرض قيام السيرة التشريعية على العمل بخبر الواحد، فإن هذه
الآيات كانت بأيديهم، حيث كانوا يقرأون ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم﴾
وأمثالها من الآيات التي أدعي أنها رادعة عن السيرة، من هنا يمكن القول: إما أن
هذه الآيات ليست صالحة للردع أساساً، وإما وصلهم دليل على حجية خبر
الواحد، أو أنها كانت رادعة ولكنهم غفلوا عنها، أو أنها واقعاً غير رادعة، وعلى
كل هذه الاحتمالات لا تكون الآيات صالحة للردع عن السيرة، كما لا تصلح أدلة
الاصول العملية للردع عن هذه السيرة. هذا ما قلناه سابقاً في حجية خبر الواحد،
وهو عينه نكرره هنا.

٢ - إن النهي عن العمل بالظن يشمل اطلاق نفسه، فعندما نلاحظ أدلة
الاصول، كدليل «رفع ما لا يعلمون»، أو نلاحظ الآيات الناهية عن العمل بالظن،
نجدها مطلقة، وهي باطلاقها تكون شاملة للمقام؛ لأن لسانها هو: كل ظن ليس
بحجة، ولا يجوز العمل به، ومفاد هذا الاطلاق مظنون؛ لأنه مصداق من مصاديق
الظهور، أي أن مفادها ليس نصاً في معناه، بل هو ظاهر، فهي مصداق من مصاديق
الظهور، لذلك تكون نافية لحجية نفسها، بمعنى أنه يلزم من التمسك بحجيتها عدم
حجيتها، وما ينفي نفسه لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

موضوع الحجية

إن الحجية نفسها حكم شرعي، وهذا الحكم حكم ظاهري، وكل حكم له موضوع، فما هو موضوع الحجية، بمعنى ما يكون حجة على ضوئها، هل هو الظهور التصوري أو التصديقي؟

لقد بيّنا فيما سبق أن للكلام ثلاث دلالات، هي: الدلالة التصورية، والتصديقية الأولى، والتصديقية الثانية، والمقصود بالدلالة التصورية صورة المعنى الذي يحصل في الذهن عند استعمال اللفظ، والمقصود بالدلالة التصديقية الأولى: أن المتكلم عندما تكلم قصد إخطار المعنى في الذهن، والمقصود بالدلالة التصديقية الثانية: أن المتكلم له مراد جدي في تفهيم هذا المعنى، في الاخبار والحكاية عنه إذا كانت الجملة خبرية، أو قصد الطلب إذا كانت طلبية، وغير ذلك.

فعندما نقول: إن الظهور حجة، ما هو الظهور الذي يكون حجة؟ فإذا قلنا إن الحجة هو الظهور التصوري، فمعنى ذلك أن الحجة هو المعنى المنسب إلى الذهن، وأما إذا قلنا: إن الحجة هو المدلول التصديقي، فمعنى ذلك أن الحجة هو المعنى الذي أراد المتكلم أن يخطره وأراده جداً.

وقد بحثنا فيما سبق التطابق بين الدلالات، واتضح أن المدلول التصوري والتصديقي يوجد بينهما تطابق، أي أن المتكلم إذا قال كلاماً ما، وانسب إلى الذهن معنى هذا الكلام، ثم ترددنا فيما قصد المتكلم إخطاره في ذهننا، فإن المعنى الذي قصد المتكلم إخطاره في ذهننا هو المعنى المنسب إلى ذهننا، أي أن المدلول التصديقي الأول يكون مطابقاً للمدلول التصوري، كما أن مراده الجدي أي المدلول التصديقي الثاني يكون مطابقاً للمدلول التصديقي الأول.

الظهور على مستوى المدلول التصديقي هو موضوع الحجية:

إن موضوع الحجية هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقية؛ لأن معنى حجية الظهور هو إثبات مراد المتكلم، بواسطة ظهور كلامه، فعندما يقول المتكلم: (افعل)، فإنه يريد الوجوب، وعندما يقول: (لا تفعل)، فإنه يريد الحرمة، هذا هو موضوع الحجية. ومراد المتكلم إنما يمكن تحديده بظهور الكلام التصديقي، لأن الدلالة التصديقية هي التي تتولى الكشف عن المراد.

أما الدلالة التصورية فلا تكون كاشفة عن شيء حتى تكون حجة في إثبات ذلك الشيء، وإنما هي مجرد حضور للصورة في الذهن، والذي يكشف عن المراد هو المدلول التصديقي.

نعم الدلالة التصورية تكون طريقاً لإثبات المدلول التصديقي، بناءً على أصالة التطابق بين المدلول التصديقي والتصوري، وعلى هذا يكون المدلول التصوري هو المرآة والوسيلة التي تحدد المدلول التصديقي، وفيما يكون المدلول التصديقي هو موضوع الحجية.

ولكن في بعض الأحيان، المتكلم يبين أن مراده الجدي مغاير لظاهر كلامه في مرحلة المدلول التصوري، مثلاً يقول المتكلم: جشني بالأسد، وأعني به الرجل الشجاع، فالمدلول التصوري لهذا الكلام هو الحيوان المفترس، ولكن المدلول التصديقي الكاشف عن المراد الجدي ليس الحيوان المفترس؛ لأنه لم يرد الحيوان المفترس بل أراد الرجل الشجاع، حسب القرينة المتصلة التي ذكرت في الكلام (أعني الرجل الشجاع) فهي تعين المراد الجدي. وفي مثل هذه الحالة يفضل المدلول التصديقي هو موضوع الحجية، ولا يكون المدلول التصوري هنا هو الكاشف عن المدلول التصديقي، وإنما الكاشف الذي يحدد المدلول التصديقي هو القرينة المتصلة في الكلام.

أنحاء وجود القرينة:

وجود القرينة في الكلام على صورتين:

١ - يكون وجودها في الكلام مؤكداً، كما لو قال: جثني بأسد، وأعني به الرجل الشجاع).

٢ - لا يكون وجود القرينة في الكلام مؤكداً، بل نحتمل وجودها، ونشك فيه، كما لو قال: جثني بأسد، وشككنا في أن المراد من الاسد هل هو الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع، فيكون وجود القرينة المتصلة هنا مشكوكاً، وهذه الحالة كالحالة السابقة إذ لا يمكن الاستناد الى الظهور التصديقي في ارادة الحيوان المفترس؛ لأن الظهور التصديقي في الحالتين يختل، حيث أن استقراره كظهور يتوقف على الفراغ عن وجود القرينة أو عدمها، ووجود القرينة يبطل الظهور، كما ان الشك في وجودها لا يوفر للظهور شروط تكوّنه واستقراره، وبالتالي يؤدي الى عدم تنقيح موضوع الحجية.

وفي هذه الحالة لا يمكن ان يكون الظهور التصديقي طبقاً للظهور التصوري، واذا لم يكن كذلك تنتفي الحجية؛ لأن موضوع الحجية هو الظهور التصديقي، والحكم يدور مدار موضوعه ثبوتاً وعدمياً، فاذا كان الموضوع موجوداً، فان الحكم يكون كذلك، واذا انعدم الموضوع انعدم الحكم تبعاً له.

اما إذا كان الموضوع مشكوكاً، فان الحكم (وهو الحجية في المقام) يكون كذلك، ولذلك يكون احتمال القرينة المتصلة موجباً لانتفاء الحجية، أي يكون احتمال القرينة المتصلة كالقطع بوجودها، بالنسبة الى موضوع الحجية.

ظواهر الكتاب الكريم

ذهبت طائفة من المحدثين الاخباريين الى ان ظواهر الكتاب الكريم مستثناة من الحجية، أي انها ليست بحجة، واستدلوا على ذلك بمجموعة ادلة، منها ما يعود للكتاب الكريم نفسه، ومنها ما يعود الى الروايات الشريفة، واستناداً الى هذه الأدلة قالوا: بعدم جواز العمل بظواهر الكتاب الكريم، وان العمل بالكتاب لا يجوز إلا إذا كان نصاً في المعنى. إذ يمكن الاعتماد على ما هو نص في الكتاب الكريم مثل ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾ المائدة/٣ فهذه الآية نص في الحرمة، لذلك يمكن الافتاء بالحرمة طبقاً.

أما الآيات الظاهرة في معناها فإذا كان هناك تفسير محدد لهذه الآيات صادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته الأطهار عليهم السلام نعمل به، وإلا فلا يجوز العمل بالمعنى الظاهر للكتاب. وأما الأدلة التي ساقوها فهي:

١- الاستدلال بالكتاب الكريم:

وأهم أدلة الكتاب قوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ..﴾ آل عمران/٧.

ووجه الاستدلال بهذه الآية، انها تنهى عن اتباع المتشابه، وان العمل بالمتشابه محرم، وان الذين يعملون به هم الذين في قلوبهم الزيغ، والمقصود بالمتشابهات في نظرهم هي الآيات التي لا تكون نصاً في معناها، وبذلك ينطبق عنوان المتشابهات على الظاهر والمجمل من الآيات، أي ان اللفظ إذا كان له عدة معاني ويدل عليها بصورة متكافئة، فانه يكون متشابهاً، وكذلك إذا كان له اكثر من

معنى، وكان يدل على احدها بدرجة كبيرة وعلى الآخر بدرجة اقل، كما هو الحال في اللفظ الظاهر، فانه ايضاً يكون من المتشابه، والعمل بالمتشابه محرم. وبعبارة أخرى: لما كان الظاهر من المتشابه فيكون العمل به محرماً، وهذا يعني نفي الحجية عن ظواهر الكتاب الكريم. ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بعدة أجوبة، وهي:

الأول:

ان اللفظ الظاهر ليس من الالفاظ المتشابهة؛ لأن المتشابه هو الذي يوجد تكافؤ بين معانيه، أي أن المتشابه هو اللفظ الذي يدل على المعاني بدرجة متكافئة، أما إذا لم يكن اللفظ كذلك فإنه لا يكون من الالفاظ المتشابهة، ومن الواضح ان اللفظ الظاهر ليس كذلك؛ لأن اللفظ الظاهر، كلفظ الاسد مثلاً، لا يدل على معانيه بدرجة متكافئة، وإنما يكون دالاً على احدها (الحيوان المفترس) بدرجة اكبر.

الثاني:

حتى لو سلمنا ان (الظاهر) من (المتشابه)، فان الآية الكريمة لاتنهي عن العمل بالمتشابه مطلقاً، وانما هي تشير الى خطأ منهج يستخدمه البعض في العمل بالمتشابه، وهو العمل بالمتشابه بعزله عن المحكم.

وبغية توضيح المطلب نقول: انه لو قرأنا قوله تعالى: ﴿وَجْوه يومئذ ناضرة. الى ربها ناظرة﴾ القيامة/٢٣ أو ﴿بل يدها مبسوطتان﴾ المائدة/٦٤؛ بقطع النظر عن الآيات المحكمة، أي لو فصلنا هذه الآيات عن الآيات المحكمة، ربما نقول بالتجسيم، ونحسب ان للباري يداً، كما للانسان مثلاً، ولكن لو قرأناها في ضوء

الآية المحكمة ﴿ليس كمثله شيء﴾ الشورى ١١/ حينئذ ننتهي الى نتيجة ننفي فيها التجسيم، ولذلك انتهت بعض فرق المسلمين الى التجسيم، لانها فصلت المتشابهات عن المحكمات وقرأتها بمعزل عنها.

وهذا منهج غير صحيح في فهم الكتاب الكريم، والصحيح أن نفهم آيات القرآن الكريم الواحدة في ضوء الأخرى، أي أن يُفسر القرآن في ضوء القرآن وفي ضوء السنة الشريفة الصحيحة، ومعايير اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم.

فهذه الآيات تشير الى اسلوب خاطئ في التعامل مع الكتاب، وتصف أتباع هذا الاسلوب بأنه يتبعه الذين في قلوبهم زيغ، وهذا بمثابة من يأخذ مقطعاً من اقوال شخص مثلاً، ثم يقطعه من سياقه العام، ويحاول ابرازه بصورة مشوهة، فعندما نأخذ قوله تعالى ﴿لا تقربوا الصلاة﴾ منفصلاً عن سياقه وتنتمته ﴿وأنتم سكارى﴾ النساء/٤٢، فنفهم حرمة الصلاة مع أن السياق يدل على غير ذلك.

إذاً الآية الكريمة ليست في مقام حرمة العمل بالمتشابهات، بل هي في مقام حرمة التعامل مع المتشابهات بالاسلوب الذي يفصلها عن المحكمات.

الثالث:

ان الآية لو سلمنا شمولها لظواهر القرآن فهي تشملها بحسب الظاهر لا بما هي نص فيه بدليل أن مدلول المتشابه مختلف فيه بين المفسرين، حيث توجد عدة نظريات في تفسير المتشابه، فمنهم من قال: ان المتشابهات أعم من المجمل والظاهر، فيما قال المصنف: انها خاصة بالمجمل. وبالتالي فإن شمول (المتشابهات) للمعنى الظاهر انما هو بالظهور أيضاً، أي ان هذه الآية ظاهرة في شمولها لظواهر الكتاب وليست نصاً في ذلك.

وبعبارة أخرى: أن الذي يقول بأن حجية ظواهر الكتاب منفية بهذه الآية، وما يكون حجة من الكتاب هو النص، أو ما عليه دليل من السنة الشريفة، لا يستقيم قوله؛ لأن التمسك بهذه الآية يقتضي نفيها، باعتبارها ظاهرة في شمولها لظواهر الكتاب، وهي حسب فهم هؤلاء تنهى عن العمل بظواهر الكتاب، فهي إذاً تنهى عن العمل بنفسها، أي انها تنفي حجية نفسها، كما تنفي حجية ظواهر الكتاب الاخرى؛ لأنها أحد مصاديق ظواهر الكتاب، وبذلك يلزم من الالتزام بحجية ظاهر هذه الآية نفي حجية نفسها، وما يكون كذلك لا يمكن التمسك والاستدلال به.

٢- الاستدلال بالروايات:

ادعي وجود عدة طوائف من الروايات تنهى عن الرجوع الى ظواهر الكتاب الكريم، وهذه الطوائف هي: *مركزية كنيوز علوم رسيدي*

الطائفة الأولى:

مادل من الاخبار على ان القرآن الكريم غامض ومبهم وليس واضحاً، ويرجع ذلك الى ان الباري تعالى استهدف ان يكون الكتاب الكريم غامضاً؛ لأنه لو كان واضحاً لاستغنى الناس عن الرجوع الى المعصوم، فلا بد إذاً من أن يكون القرآن مبهماً لكي يرجع الناس الى المعصوم. ولذلك تختص معرفة القرآن الكريم بمن خطب به، وهو المعصوم، واما غير المعصوم فان فهمه قاصر عن معرفة مداليل الكتاب الكريم، أي ان الكتاب الكريم لا يفهمه إلا من خطب به، وهم المعصومون عليهم السلام.

ويمكن الجواب عن ذلك بما يلي:

أولاً: ان جميع هذه الروايات ضعيفة السند؛ لأن طائفة من رواتها متهمون بالكذب، وهم يمثلون في الغالب اتجاهات باطنية منحرفة، كما نلاحظ ذلك في تراجعهم في كتب الرجال. وعلى هذا لا يمكن التمسك بهذه الروايات لضعف سندها.

وإلا لو فرضنا ان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام كانوا بصدد اسقاط حجية ظواهر الكتاب، فهذه المسألة من المسائل المهمة جداً؛ لذلك لا بد من ان يحتل الحديث عنها مساحة واسعة فيما وردنا من أحاديث، ولو كان الأمر كذلك، فيجب أن يصلنا شيء من هذه الأحاديث، عن طريق آخر غير طريق هؤلاء الرواة الذين هم من اصحاب الاتجاهات الباطنية المنحرفة، وليس من المعقول أن يستأثر هؤلاء الرواة المنحرفون فقط بهذه الروايات، دون غيرهم من أصحاب الائمة.

ثانياً: ان هذه الروايات معارضة للكتاب الكريم، الذي هو تبيان لكل شيء، وما يخالف الكتاب من اخبار الآحاد لا يكون مشمولاً بدليل حجية خبر الواحد، كما تقدم، ولهذا لا يمكن الاخذ حتى لو لم يثبت انحرافهم العقائدي أو اردنا ان نتمسك بقول المعصوم «خذوا مارووا وذروا مارأوا»، باعتبارهم ثقات فيما يروون وان كان معتقدهم غير صحيح. حيث سبق وان قلنا في تحديد دائرة حجية خبر الواحد: (يجب ان لا يكون الخبر مخالفاً للكتاب الكريم)، وهذه الروايات مخالفة للكتاب الكريم، إذ نجد في الكتاب الكريم ما يدل صريحاً على ان القرآن الكريم قد نزل تبياناً لكل شيء، ونزل نوراً وضياءً وهدياً وبلاغاً؛ لذلك لا يمكن أن يكون تبيان كل شيء غير بين وغير واضح في نفسه.

إذاً هذه الاخبار معارضة لصريح الكتاب الكريم، بنحو التعارض المستقر،

وما كان كذلك من الاخبار فلا تشمله حجية خبر الواحد؛ لأن دليل حجية الخبر الواحد لا يشمل إلا الاخبار الحسية، التي لا تكون معارضة للكتاب الكريم، وبذلك تسقط هذه الاخبار عن الدلالة على عدم حجية ظواهر الكتاب.

الطائفة الثانية:

مادل من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن الكريم عن المعصوم، وأنه لا بد من الرجوع الى المعصوم في فهم ظاهر الكتاب الكريم وفي فهم مجمله، أي عندما نريد ان نفسر ونفهم معاني القرآن الكريم فلا بد من أن نرجع الى المعصوم، وهذا يعني حرمة العمل بظواهر الكتاب الكريم. ويمكن القول في الجواب عن هذه الطائفة من الروايات: بأنها لا تدل على نفي حجية ظواهر الكتاب الكريم، ولا تدل على حرمة العمل بظواهر الكتاب الكريم، لو لم نظفر بقرينة من كلامهم على خلاف الظاهر، فعندما نجد الظواهر نرجع الى ماورد عن أهل البيت عليهم السلام، ونفحص رواياتهم التي ترتبط في المقام، فاذا لم نجد قرينة خلاف ظاهر الآيات الكريمة، فلا يكون العمل بالظاهر عملاً مستقلاً عن أهل البيت عليهم السلام، بل يكون عملاً صحيحاً. وبذلك لا تكون هذه الروايات دالة على نفي حجية ظواهر الكتاب الكريم.

الطائفة الثالثة:

مادل من الروايات على النهي عن تفسير القرآن الكريم بالرأي، فقد جاءت روايات مفادها ان من فسر القرآن الكريم برأيه فقد كفر. ولذلك قيل: ان العمل بالظاهر هو من نوع التفسير بالرأي، وبذلك يكون مشمولاً لهذه الروايات، وهو بدرجة الكفر، فيكون العمل بظاهر الكتاب الكريم محرماً، وهذا يعني عدم

حجيتها.

ويمكن الجواب عن هذه الطائفة بما يلي:

١- ان العمل بالمعنى الظاهر للقرآن الكريم ليس تفسيراً؛ لأن التفسير يعبر عن كشف القناع، ولذلك يقال: ان فسر من سَفَرَ، فكما تسفر المرأة عن وجهها، أي تكشف القناع عنه، كذلك التفسير لا بد فيه ان يكون المعنى خفياً ويكشف التفسير ذلك المعنى الخفي.

وعلى هذا لا يكون العمل بالظاهر تفسيراً؛ لأن التفسير هو كشف المعنى الخفي والمعنى الظاهر ليس خفياً وليس غائباً ومحجوباً حتى يكون العمل به تفسيراً.

لكن هذا الجواب غير تام؛ لأن العمل بالظاهر في حالات كثيرة يكون تفسيراً، بدليل ما بأيدينا وهي آية المتشابه التي لاحظنا فيها عدة تفسيرات، وغيرها من الآيات التي استدل بها على حجية خبر الواحد، والتي ذكرت لها عدة تفسيرات، مع انها ظاهرة في معانيها، فالمعنى الظاهر احياناً يحتاج الى عناية وتأمل. إذاً العمل بالمعنى الظاهر هو لون من ألوان التفسير.

والصحيح ان يقال في الجواب:

١- ان كلمة الرأي في قوله: «من فسر القرآن برأيه فقد كفر» تعبر عن مصطلح كان متداولاً في الحياة الاسلامية يومذاك، ويشير هذا المصطلح الى اتجاه فقهي كان يعمل بالقياس والاستحسان والحدس، وهو اتجاه لا يرتضيه اهل البيت عليهم السلام. فيعبر عنه بالعمل بالرأي، أو التفسير بالرأي.

٢- ان إطلاق الروايات المذكورة للظاهر، لا يصلح ان يكون رادعاً للسيرة العقلانية والمشرعية عن العمل بالظواهر، كما تقدم ذلك في بحث حجية الخبر.

فقد ذكرنا في حجية خبر الواحد ان السيرة مقيدة للآيات الناهية عن العمل بالظن، وبذلك تكون النتيجة: (لا يجوز العمل بالظن إلا الظن المستفاد من خبر الواحد). وهكذا الحال هنا، إذ نلاحظ السيرة، فان كانت سيرة عقلاء، وأدعي ان هذه الروايات تردع العقلاء عن العمل بالظهور، نقول: ان هذه الروايات لاتصلح للردع؛ لأن سيرة العقلاء المبنية على العمل بالظهور هي سيرة مستحكمة ووثيقة، ولذلك ينبغي ان يكون الردع بمستوى هذه السيرة، ولو وجد مثل هذا الردع لوصلنا بعضه على الاقل، فلما لم يصل اليها شيء من ذلك، فهذا يعني عدم وجود الردع، أي ان هذه الروايات التي ادعي انها تردع عن العمل بالظاهر لاتصلح للردع في المقام؛ لأن الردع يجب ان يتناسب في كيفيته وفي كميته مع درجة استحكام السيرة، هذا اذا كان دليلنا سيرة العقلاء.

واما اذا كان دليلنا سيرة المتشريعة، فسيرة المتشريعة نفسها تقيد الاطلاق، وتثبت عدم صلاحية اطلاق هذه الروايات للردع عن السيرة، أي ان الروايات التي تقول: «من فسر القرآن برأيه فقد كفر» لاتشمل باطلاقها العمل بالظهور، وهي لاتصلح لردع المتشريعة عن العمل بالظهور، إذ من المستبعد ان تكون هذه الروايات رادعة عن العمل والمتشريعة عصوها جميعاً؛ لأنه بحساب الاحتمالات نستبعد العصيان من الجميع، فاذا كان العصيان مستبعداً، يمكن القول: إما ان يكون قد وصلهم دليل على حجية ظواهر الكتاب، وإما أن هذه الروايات لاتصلح للردع اساساً عن العمل بالظهور، او انها رادعة ولكنهم غفلوا عنها. وعلى جميع هذه الاحتمالات لاتصلح هذه الروايات للردع؛ لأنها ان لم تكن ليست رادعة فلا علاقة لها بالظهور وهو المطلوب، وان كانت رادعة ولكنهم غفلوا عنها، يمكن القول: إن الردع ينبغي ان يكون بدرجة تناسب حجم هذه السيرة كما وكيفاً، ولا

يصلح ان يكون بدرجة محدودة لم يلتفتوا اليها.

وعلى فرض شمول هذه الروايات للمقام فان السيرة تكون مقيدة لاطلاق الروايات وبالتالي تكون النتيجة: مَنْ فسّر القرآن برأيه فقد كفر، إلا الذي فسّره طبقاً للظهور، فتفسيره يكون صحيحاً؛ لأن المتشريعة كانوا يعملون بظواهر الكتاب.

جواب عام لمناقشة الاستدلال بالروايات:

يذكر المصنف جواباً عاماً عن جميع الروايات في الطوائف الثلاث المتقدمة، وهذا الجواب نسلسله في نقاط:

الاولى: أن الروايات التي ادعي انها نافية لحجية ظواهر الكتاب، أو دالة على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب، توجد مقابلها روايات أخرى تدل على لزوم العمل بظواهر الكتاب، ومنها ما دل على التمسك بالقرآن الكريم، وبرزها حديث الثقلين المشهور «اني تارك فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا ابداً، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي» والتمسك بالقرآن الكريم مصداقه الواضح هو العمل بظواهره. لكن قد يقال: كيف يكون العمل بظاهر القرآن تمسكاً بالقرآن؟

الجواب: لو صدر أمر من أمر يقول مثلاً: تمسك بقول فلان، فمعنى ذلك عرفاً العمل بظاهر كلامه. اذاً الروايات التي أمرت بالتمسك بالكتاب الكريم، تصدق عرفاً على العمل بظواهره.

الثانية: أن هناك روايات دلت على الامر بإرجاع الشروط الى القرآن الكريم، أي جعل القرآن الكريم ميزاناً ومرجعاً لمعرفة الشروط في المعاملات، وان معيار الصحة في شروط المعاملات هو ان لا يكون الشرط مخالفاً للقرآن الكريم، كما لو اشترط احدهم الربا في عقد البيع مثلاً، فهو شرط باطل؛ لأنه مخالف للقرآن

الكريم الذي نصّ على حرمة الربا.

فهذه الروايات التي أمرت بارجاع الشروط الى القرآن الكريم نستفيد منها حجية ظواهر الكتاب؛ لأنها تقول: ببطلان كل شرط يكون مخالفاً للكتاب الكريم، وان المقصود بالمخالفة ينبغي ان يكون احد معنيين: إما المخالفة لظاهر اللفظ (لفظ القرآن الكريم) وإما المخالفة لمضمون القرآن. فكأن لسان الروايات هكذا (ماخالف الفاظ القرآن من الشروط يكون باطلاً). أو يكون لسانها هكذا (ماخالف مضمون القرآن من الشروط يكون باطلاً). فإن كان المقصود بالمخالفة هو الاول (اللفظ) فمعنى مخالفة اللفظ هو مخالفة ظاهر اللفظ، وهو مدلول اللفظ. وعلى هذا فان الآية التي تنص على حرمة الربا، يكون المقصود ظاهر لفظ الربا، ولذلك مادام الربا في القرآن محرماً، يكون اشتراطه في المعاملة باطلاً، فالمخالف للفظ القرآن مخالف لظاهره، وهذا يعني أن مداليل ألفاظ القرآن حجة، أي أن المدلول الظاهر للقرآن حجة.

وأما إذا كان المقصود بالمخالفة، هي المخالفة لواقع مضمون القرآن الكريم، فاذا كانت المخالفة هي مخالفة الشرط لواقع مضمون القرآن ومدلوله، نقول: ماهي الوسيلة لمعرفة واقع مضمون القرآن ومدلوله؟ لابد من طريقة واسلوب لمعرفة ذلك، وهذا الاسلوب لمعرفة المضمون يكشفه لنا الاطلاق المقامي، فهو يبين عدم وجود اسلوب آخر غير الاسلوب المتعارف عند العرف في فهم المضمون الواقعي لكل كلام، وهو الاعتماد على الظاهر.

وبيان آخر: لقد ذكرنا سابقاً أن هناك اطلاقاً لفظياً وآخر مقامياً، والمقصود بالاطلاق اللفظي: ان يكون هناك قيد للصورة الذهنية (المعنى) فاذا لم يقيد المعنى يكون تجرده عن القيد دالاً على عدم ارادة القيد. مثلاً صورة الفقير في الذهن قابلة لان تقيد بالعدالة، فتجرد صورة الفقير عن هذا القيد يدل على عدم

ارادة المقيد، بل المراد هو الطبيعة المطلقة. هذا هو الاطلاق اللفظي الذي يثبت بقرينة الحكمة.

أما الاطلاق المقامي فليس هناك قيد للصورة الذهنية، بل هناك صورة أخرى، أو معنى آخر اضافي، وهذا المعنى لو لم يذكره المتكلم لا يريده، إذ لو أراد له لذكره. ومثاله ما إذا كان المعصوم في مقام بيان اجزاء الصلاة، فان كل جزء من هذه الاجزاء ليس قيماً في الجزء الآخر؛ لأن التكبير غير النية، والركوع غير السجود، فاذا كان المعصوم في مقام بيان اجزاء الصلاة ولم يذكر السورة، فذلك يعني انها ليست جزءاً في الصلاة؛ لأنه في مقام بيان الاجزاء.

بعد ان اتضح الفرق بين الاطلاق المقامي واللفظي، يمكن أن نعتمد على الاطلاق المقامي؛ لأن مفاد الروايات هو: ان الشروط المخالفة للقرآن باطلة، وهنا يوجد احتمالان، فاما ان تكون مخالفة للفظ القرآن، أو مخالفة لمضمون القرآن، فان كان الميزان هو مخالفة مضمون ومدلول القرآن، نحتاج الى أمر آخر في الحديث نفسه، لا يكون قيماً في الصورة الذهنية في الحديث، وانما يكون مطلباً اضافياً، ويكون طريقاً لمعرفة مضمون ومدلول القرآن الكريم، أي اننا نعتمد على الاطلاق المقامي؛ لأن هناك قرينة، وهي أن المقام بصدد ذكر هذا المطلب، فلو أراد طريقة أخرى واسلوباً آخر في فهم مضمون القرآن غير الطريقة المتعارفة والمستعملة عند العرف (الظهور)، لذكرها، بمعنى انه لو كان هناك اسلوب آخر غير متعارف في فهم المضمون لذكره في المقام كمطلب اضافي، لا كقيد في الصورة الذهنية، ولما لم يذكره إذاً هو أراد الاسلوب المتعارف في فهم مداليل الالفاظ عند العرف، وهو الاعتماد على الظهور.

الثالثة: من الروايات التي استدل بها على حجية ظواهر الكتاب الكريم، ما دل على عرض ماورد عنهم عليهم السلام على الكتاب؛ لأن حركة الوضع

والتزوير ازدادت في بعض العصور التي ظهر فيها الغلاة أو أعداء اهل البيت عليهم السلام، وقد اعترف بعضهم بأنه وضع عشرات الأحاديث. إذاً ماهو الميزان والضابط لمعرفة الخبر الصحيح من غيره؟
قد يقال: السند، لكن نقول: صحيح ان السند ميزان اساسي، ولكن احياناً قام بعض الوضعاء بترتيب اسانيد صحيحة مع وضع أو تغيير المتون، وعلى هذا ينبغي فحص المدلول ايضاً.

ومن المعلوم ان الميزان في السند هو كون الرواة ثقات، اما ميزان صحة المدلول فهو الموافقة للكتاب الكريم، فما خالف الكتاب ليس بحجة، على اساس ان ماخالف كتاب الله فهو زخرف، وهذا ايضاً دليل على حجية ظهور الكتاب.

ومن اجل ان يتضح المطلوب نشرح هذه المسألة بالتفصيل، ذلك انه يوجد في المقام اكثر من احتمال، وهي:

الأول: قد يقال: إن المخالفة للقرآن هي مخالفة لمضمون القرآن المكتشف بالخبر، وهذا لا يتفعا في المقام؛ لأننا نريد التمسك بمضمون القرآن المكتشف بالظهور لا بالخبر، اي عندما تكون لدينا مجموعة اخبار، ومن خلالها نحدد مضمون ومعنى الآية، ثم بعد ذلك نتخذ هذه الآية التي حددنا معناها بالاخبار كمقياس لاكتشاف سلامة مداليل الاخبار الاخرى.

هذا الاحتمال ليس صحيحاً؛ لأننا نريد ميزاناً لمعرفة الخبر الصحيح من غير الصحيح، وهذا الميزان كما حددته الروايات هو القرآن الكريم، فاذا كنا نحدد مضمون القرآن ابتداءً بالاخبار، ثم بعد ذلك نستفيد من هذا المضمون الذي حددناه بالاخبار في معرفة صحيح الاخبار من غير الصحيح.

هنا نقول: إن هذا الخبر نفسه الذي حددنا به مضمون القرآن، ماهو الضابط

والميزان في تحديد سلامته وصحته؟

الجواب: ينبغي ان يكون الضابط هو القرآن الكريم، فاذا كان الضابط هو القرآن الكريم فلا بد من ان يكون الرجوع اليه كضابط ومعياري من خلال الاستناد الى ظواهره.

الثاني: قد يقال: إن الضابط هو نصوص القرآن، أي مداليل القرآن الصريحة في الدلالة على المعنى، فقد قسّمنا دلالة اللفظ الى: ظاهر ونص ومجمل، وما يكون نصاً في معناه، تكون دلالة صريحة وقطعية، فأى خبر من الاخبار ان كان يخالف النصوص يكون زخرفاً، وإلا فلا يكون كذلك.

لكن هذا الاحتمال بعيد ايضاً؛ لأن الوضّاع عندما يضع حديثاً، فانه لا يضع حديثاً مخالفاً لنص القرآن، بل عادة ما يضعه مخالفاً لظاهر القرآن أو مجمله، باعتباره ملتفتاً عادةً انه لو وضع حديثاً مخالفاً لنص القرآن يكذبه المستشرعة فوراً، كما لو وضع حديثاً يدل على حلية الميتة ليخالف نص القرآن في حرمة الميتة، أو يأتي الوضّاع فيضع حديثاً ينص على حلية لحم الخنزير، ففي هكذا حالات يتضح كذب الوضّاع ١٠٠٪، ولكنه لو وضع حديثاً فانه سيضع ما هو مخالف لظاهر القرآن لا لنصه.

إذاً ليس المقصود بالمخالفة، هي المخالفة لنص القرآن، بل المقصود ان يكون الخبر الموضوع مخالفاً لظاهر القرآن لا نصه.

وهكذا تكون روايات عرض الاخبار والاحاديث على القرآن الكريم ناظرة الى ما هو الشائع من المخالفة، وهو المخالف لظاهر القرآن الكريم وليس لنصه.

مقتضى الجمع:

ان كانت الروايات الدالة على حجية ظواهر القرآن الكريم اقوى من

الروايات الدالة على عدم حجية ظواهره، فنقدم ما هو اقوى سنداً ودلالة، ونطرح الآخر، وان كان بينهما تكافؤ فانه يحصل بينهما تعارض، وهذا التعارض تارة يكون على مستوى التباين، فنحكم بالتساقط، وتارة يكون على مستوى العموم والخصوص من وجه، ففي مادة الاجتماع وهي الظواهر ايضاً نحكم بالتساقط. وبذلك نعود الى دليل الحجية وهو السيرة (العقلانية والمشرعية) فنتمسك به في المقام، فيكون دالاً على حجية ظواهر الكتاب الكريم.

وبعبارة أخرى: أن مقتضى الجمع بين الروايات الدالة على حجية ظواهر القرآن، والروايات الدالة على نفي هذه الحجية يمكن تلخيصه بما يلي:

١- ان الروايات التي دلت على عدم جواز العمل بظواهر الكتاب مناقشة، أما الروايات التي دلت على لزوم التمسك بظواهر الكتاب فهي مقبولة والاستدلال بها يكون صحيحاً، وحينئذ نقدم الطائفة الاقوى على الاضعف؛ لأنه في حالة التعارض يقدم الاقوى سنداً أو دالة وفقاً لمعايير التعارض، فان قدمنا الروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب الكريم فهو.

وان تنزلنا وقلنا أن الروايات متكافئة، فانها تتساقط؛ لأنها تكون برتبة واحدة، ومقتضى الجمع بينها هو التساقط، فاذا تساقطت يكون وجودها كعدمها، ومعنى ذلك انتفاء حجيتها، وفي مثل هذه الحالة نعود الى دليل السيرة بنوعها باعتبارها خارجة عن طرف التعارض، وهي دالة على حجية الظهور؛ لأن الردع عن هذه السيرة لم يثبت، وبالتالي ثبت حجية ظواهر الكتاب.

٢- واما إذا قلنا: باننا نشك بان هناك ردعاً صدر في وقت من الاوقات، ولكنه لم يصل الينا، فهنا نستصحب عدم الردع؛ لأننا نعلم بثبوت السيرة على العمل بظواهر الكتاب الكريم في فترة من الفترات، ولكن نشك في ان الردع هل

صدر في فترة متأخرة عن عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لم يصدر؟ هنا تكون أركان الاستصحاب الأربعة متوفرة: يقين سابق، وشك لاحق، والقضية المتيقنة والمشكوكة واحدة، ويوجد أثر عملي شرعي للمستصحب، فإذا نرفت أركان الاستصحاب تمسكنا به لاثبات عدم الردع، وبه تتم أركان السيرة العقلية؛ لأن الاستدلال بالسيرة العقلية يتوقف: أولاً: على معاصرة ووجود السيرة في عصر المعصوم. وثانياً: على عدم صدور الردع من المعصوم، وكلاهما متوفر هنا، فنتمسك بالسيرة للاستدلال على حجّة ظواهر الكتاب الكريم.

٣- الاستدلال على أن القرآن مجمل وانكار ظهوره:

استدل على عدم حجّة ظهور الكتاب الكريم بأدلة، مرجع أولها إلى الاستدلال بالآيات، ومرجع الثاني إلى الاستدلال بالسنة، كما تقدم، والثالث مرجعه إلى انكار وجود ظهور في القرآن، أي أن هذا الدليل ينفي وجود ظهور في الكتاب، فتكون القضية سالبة بانتفاء الموضوع، وليس بانتفاء المحمول، ولذلك لا داعي للكلام حول ما إذا كان ظهور القرآن حجة أو ليس بحجة؛ لأن القرآن كما زعم صاحب هذا الدليل أساساً لا ظهور فيه، لذلك لا حاجة للكلام في أن هذا الظهور حجة أو لا؛ لأن الكلام حول الحجّة يأتي في مرتبة متأخرة عن ثبوت الموضوع، وهو الظهور في الكتاب الكريم.

وأما دليل هؤلاء على دعواهم هذه فهو: أن القرآن الكريم ذو مطالب عالية، وأن مضمون القرآن الكريم عظيم، لأنه صادر من الله تعالى، والمضمون العظيم والشامخ بطبيعته لا يتيسر فهمه لكل الناس، وإنما يتيسر فهمه لنخبة وطائفة محدودة من الناس، وهم الذين استأثرهم الباري تعالى بفهمه، فهم وحدهم الذين يتيسر لهم فهم هذه المعاني العظيمة والدقيقة.

مضافاً الى ان الله تعالى قد تعمد اجماله، حتى يؤكد حاجة الناس الى المعصوم؛ لأنه لو كان القرآن واضحاً لما رجع الناس للمعصوم. إذاً هذه الدعوى تقوم على انكار وجود ظهور في القرآن الكريم، فإله سبحانه وتعالى الذي انزل القرآن أنزله غير ظاهر، إما لان الله تعالى اراد ذلك لكي يلزم الناس بالرجوع الى المعصوم؛ لأن القرآن لو كان ميسراً لعامة الناس فانهم لا يعودون الى المعصوم، أو لأن القرآن بطبيعته ذو مضمون عميق ودقيق؛ لأنه كلام الله تعالى، فلا يتيسر فهمه لعامة الناس؛ لأن استعداد الناس العقلي قاصر عن فهم القرآن الكريم.

وفي الجواب عن ذلك يمكن القول: من المستبعد جداً وجود مثل هذا التعمد، بل ننفي هذا التعمد ونجزم بأن الله تعالى لم يتعمد ان يجعل القرآن؛ لأنه يقول بصراحة ان القرآن تبيان لكل شيء ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾ النحل / ٨٩، ﴿هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين﴾ آل عمران / ١٣٨، وغير هذه الآيات التي وصفت القرآن بأنه بصائر، وضياء، ونور. لاحظ تارة يعبر تعالى عن القرآن بأنه بصائر، وأخرى بأنه ضياء، أو نور، أو تبيان لكل شيء، وهذا يعني ان الله تعالى لم يتعمد ابهام القرآن، وإلا لما كان وصفه الله تعالى بهذه الاوصاف، باعتبار انه كيف يكون القرآن بصائر، وضياء، ونوراً، وهو مبهم، بل كيف يكون تبيانا لكل شيء وهو غامض وغير بيّن؟!.

وهذه الدعوى التي ترى ان اجمال القرآن وابهامه ضروري لربط الناس بالامام غير صحيحة؛ لأن الامامة متفرعة على النبوة، والنبوة متفرعة على التوحيد، فلا بد للانسان من ان يصدق بالتوحيد، وفرع التصديق بالتوحيد هو التصديق بالوحي والكتاب والنبوة، والتصديق بالنبوة الخاصة والعامة أحد وسائله الكتاب الكريم وفهمه.

وبعبارة أخرى: لما كانت الامامة فرع النبوة، فمن لم يصدق بالنبوة لا يصدق بالامامة، والتصديق بالنبوة متوقف على فهم القرآن، وبالتالي يكون التصديق بالامامة متوقفاً على فهم القرآن، فكيف يصح ان نقول: ان الله تعالى جعل القرآن مبهماً ومجماً حتى يعود الناس الى الامام؟ فانه لا بد من ان يصدق الناس بالامامة والامام من خلال القرآن، ثم بعد ذلك يعودون للامام. إذاً هذا البيان غير تام.

كما ان شموخ المعاني وعمقها ودقتها لا يلزم التعقيد في بيانها، وفي التعبير عنها.

وبكلمة أخرى: توجد شبهة تلازم ذهن البعض، وهي انه إذا كان المطلوب بطبيعته عالي المضمون وعميقاً ودقيقاً فينبغي أن يكون التعبير عنه ملغزاً ومبهماً، والشخص الذي يكتب بطريقة لا نفهمها، دائماً نتهم عقولنا، فنقول: ان هذا الكاتب بمستوى اعلى من عقولنا، من دون أن ننتبه الى أن المسألة ليست دائماً هكذا، نعم ربما تكون هكذا في حالات محدودة، كما لو رجعت الى كتاب فلسفي مع عدم توفر الادوات لدي. ولكن لا يوجد تلازم بين عمق المضمون وابهام التعبير عنه، فقد يكون المضمون عميقاً ومحكماً، ولكن التعبير عنه يكون ميسراً واضحاً لعامة الناس، ويمكن ان نستدل على ذلك بالرجوع الى احاديث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأهل البيت عليهم السلام، فسنجد ان لغة هذه الاحاديث واضحة وميسرة، وخالية من كل ابهام وتلغيز. والرياضيات العالية اليوم مثلاً، مع ما تنطوي عليه من دقة وعمق، ولكن يعبر عنها بطريقة سهلة واضحة.

ويتلخص مما سبق انه كما ان ظواهر السنة الشريفة حجة، كذلك ظواهر الكتاب الكريم حجة.

المحتويات

المقدمة..... ٥

تمهيد

تعريف علم الأصول..... ١٣

١- تعريف علم الأصول..... ١٣

المقصود بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي..... ١٣

٢- مناقشة التعريف..... ١٤

٣- التعريف المختار..... ١٧

موضوع علم الأصول..... ١٩

تصور المصنف لموضوع علم الأصول..... ٢١

فائدة علم الأصول..... ٢٣

الحكم الشرعي وتقسيمه..... ٢٥

اقسام الحكم الشرعي..... ٢٥

١- الحكم التكليفي..... ٢٥

٢- الحكم الوضعي..... ٢٦

أنحاء الحكم الوضعي..... ٢٧

مبادئ الحكم التكليفي..... ٢٨

التضاد بين الأحكام التكليفية..... ٢٣

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة..... ٢٥

الحكم الواقعي والحكم الظاهري	٣٦
معنى الشك	٣٦
الحكم الواقعي	٣٦
الحكم الظاهري	٣٧
الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري	٣٧
الأمارات والأصول	٣٩
معنى الأمانة	٣٩
الأصل العملي	٤٠
الفرق بين الأمانة والأصل	٤١
قاعدة الفراغ	٤٢
اجتماع الحكم الواقعي والظاهري	٤٣
القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام	٤٣
الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية	٤٤
تنويع البحث	٤٦
دوائر الاستنباط	٤٦
حجية القطع	٥١
العلاقة بين القطع والخصوصيات الثلاث	٥٢
العلاقة بين القطع والحجية	٥٤
١- الحجية لازمة للقطع	٥٥
معنى المولوية	٥٥
حدود المولوية	٥٦

٥٩	٢- من المحال التفكيك بين القطع والحجية
٦٠	الفرق بين المنجزية الثابتة للقطع والمنجزية الثابتة للظن
٦٢	معذرية القطع
٦٤	التجري
٦٧	العلم الاجمالي
٦٧	منجزية العلم الاجمالي
٦٨	الترخيص في اطراف العلم الاجمالي
٧١	القطع الطريقي والموضوعي
٧١	القطع الطريقي
٧١	القطع الموضوعي
٧٣	جواز الاسناد الى المولى
٧٤	تلخيص ومقارنة

الأدلة

٨٠	تحديد المنهج في الأدلة والاصول
٨٢	المنهج على مسلك حق الطاعة
٨٥	فائدة المنجزية والمعذرية الشرعية
٨٧	المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان
٨٧	مسلك قبح العقاب بلا بيان في ضوء الحالات الأربع

الأدلة المحرزة

٩٣	تمهيد
٩٣	تقسيم البحث في الأدلة المحرزة
٩٣	١- الدليل القطعي
٩٤	٢- الدليل الظني
٩٤	الدليل الشرعي والدليل العقلي
٩٤	أقسام الدليل الشرعي
٩٦	الأصل عند الشك في الحجية
٩٩	مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة
١٠٥	البرهان على ما قاله المشهور
١٠٨	تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة
١١١	البرهان الأول
١١٢	البرهان الثاني
١١٤	وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي
١١٧	إثبات الدليل لجواز الاسناد

الدليل الشرعي

١- تحديد دلالات الدليل الشرعي

١٢٥	الدليل الشرعي اللفظي
١٢٥	الدلالة التصورية
١٢٥	الدلالة التصديقية الأولى

١٢٦.....	الدالة التصديقية الثانية
١٢٨.....	الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة
١٢٩.....	ماهو الوضع؟
١٣٢.....	الفرق بين المسلك الثاني والثالث
١٣٣.....	الرد على مسلك التعهد
١٣٦.....	الوضع التعييني والتعيني
١٣٦.....	تصنيف الوضع في ضوء نظريات الوضع
١٣٨.....	توقف الوضع على تصور المعنى
١٣٨.....	أنحاء تصور المعنى
١٤٠.....	توقف الوضع على تصور اللفظ
١٤٠.....	أنحاء تصور اللفظ
١٤٢.....	المجاز
١٤٣.....	القرينة الصارفة
١٤٤.....	صحة الاستعمال المجازي لا تتطلب وضعاً جديداً
١٤٧.....	علامات الحقيقة والمجاز
١٤٧.....	١- التبادر
١٤٧.....	إشكال التبادر
١٤٨.....	جواب الاشكال
١٥٠.....	٢- صحة الحمل (صحة حمل اللفظ على المعنى)
١٥١.....	مناقشة
١٥٢.....	٣- الاطراد

١٥٢.....	مناقشة
١٥٣.....	تحويل المجاز الى حقيقة
١٥٣.....	استعمال اللفظ وإرادة الخاص
١٥٥.....	الاشتراك والترادف
١٥٥.....	الاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي
١٥٥.....	إشكال الاشتراك والترادف
١٥٦.....	منشأ الاشتراك والترادف
١٥٧.....	الاشتراك والترادف في ضوء نظريات الوضع
١٦٠.....	تصنيف اللغة
١٦١.....	أنحاء النسب
١٦٢.....	الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي
١٦٢.....	الاحطارية والايجابية
١٦٣.....	مناقشة
١٦٥.....	المقارنة بين الحروف والاسماء الموازية لها
١٦٦.....	العلاقة بين الهيئة والاسم الموازي لها
١٦٨.....	تنوع المدلول التصديقي
١٦٨.....	منشأ الدلالات
١٦٨.....	المدلول التصوري
١٦٩.....	المدلول التصديقي الأول
١٦٩.....	المدلول التصديقي الثاني
١٦٩.....	الفرق بين المدلولين التصديقيين

المقارنة بين الجمل التامة والناقصة.....	١٧٣
التفسير المبني على نظرية التعهد.....	١٧٣
النسبة الاندماجية وغير الاندماجية.....	١٧٤
الدلالات الخاصة والمشاركة.....	١٧٦
الأمر والنهي.....	١٧٧
الأمر.....	١٧٧
معاني صيغة الأمر.....	١٨١
نحو دلالة صيغة الأمر.....	١٨٢
نحو دلالة صيغة افعل بناءً على مسلك التعهد.....	١٨٤
الظاهر من استعمال الصيغة.....	١٨٥
الأوامر الارشادية والمولوية.....	١٨٦
ملخص لما سبق.....	١٨٧
الجملة الخبرية المستعملة في الطلب.....	١٨٧
دلالات أخرى للأمر.....	١٨٩
١- دلالة الأمر على نفي الحرمة بدلاً من دلالة على الوجوب.....	١٨٩
٢- دلالة الأمر بالفعل المؤقت على وجوب القضاء خارج الوقت.....	١٩٠
٣- دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة.....	١٩٢
النهي.....	١٩٣
مفاد النهي.....	١٩٣
دلالة النهي.....	١٩٥
الاحتراز في القيود.....	١٩٦

أنواع القيود.....	١٩٦
التطابق بين المدلول التصوري والمدلول الجدي.....	١٩٧
الإطلاق.....	٢٠٠
مفهوم الإطلاق والتقييد.....	٢٠٠
الإطلاق والتقييد متقابلان.....	٢٠٠
مدلول اسم الجنس.....	٢٠١
مقارنة بين القولين.....	٢٠٢
القول الصحيح.....	٢٠٥
قرينة الحكمة.....	٢٠٧
الفرق بين قاعدة احترازية القيود وقرينة الحكمة.....	٢٠٧
مفاد قرينة الحكمة وقاعدة احترازية القيود.....	٢٠٨
إشكال.....	٢٠٩
جواب الإشكال.....	٢٠٩
ملخص لما سبق.....	٢١٠
الظهور الحالي لقرينة الحكمة.....	٢١٠
الفارق العملي بين الطريقتين في إثبات الإطلاق.....	٢١١
أنحاء الإطلاق.....	٢١٢
الإطلاق في المعاني الحرفية.....	٢١٤
التقابل بين الإطلاق والتقييد.....	٢١٥
التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين.....	٢١٦
التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين.....	٢١٧

٢١٨	الحالات المختلفة لاسم الجنس
٢١٨	حالات اسم الجنس
٢١٩	تنوين التنكير
٢١٩	تنوين التمكن
٢٢٠	مصطلح تنوين التمكن والتنكير عند الشهيد الصدر
٢٢٠	الفوارق بين الحالات الثلاث لاسم الجنس
٢٢١	اللام تعين مدلول مدخولها
٢٢١	أنواع العهد
٢٢٢	الاستثناس الذهني بمفهوم الجنس
٢٢٣	ملخص لما سبق
٢٢٤	الانصراف
٢٢٤	١- الانصراف لغلبة وجود الحصة
٢٢٤	٢- الانصراف لكثرة الاستعمال في الحصة
٢٢٥	الانصراف الذي يوجب تلم الإطلاق
٢٣٠	الإطلاق المقامي
٢٣١	الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي
٢٣٢	بعض التطبيقات لقرينة الحكمة
٢٣٢	اثبات دلالة الأمر على الوجوب بقرينة الحكمة
٢٣٣	اثبات النفسية والتعيينية والعينية بقرينة الحكمة
٢٣٤	العموم
٢٣٤	تعريف العموم

٢٣٤	الفرق بين العموم والاطلاق
٢٣٥	استيعاب أسماء العدد لوحداثها
٢٣٦	أدوات العموم ونحو دلالتها
٢٣٧	رأي الآخوند الخراساني
٢٤١	دلالة الجمع المعرف باللام
٢٤١	مرحلة الثبوت
٢٤٢	مرحلة الاثبات
٢٤٦	المفاهيم
٢٤٦	تعريف المفهوم
٢٤٧	المفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم المنطوق
٢٤٨	انتفاء حصة الحكم بقاعدة احترازية القيود
٢٤٩	ضابط المفهوم
٢٤٩	أركان الربط الذي يحقق المفهوم
٢٥٠	معنى الربط اللزومي العلي الانحصاري
٢٥٢	لا بد من أن يكون المرتبط طبيعي الحكم
٢٥٣	مناقشة المصنف
٢٥٥	مفهوم الشرط
٢٥٥	رأي المشهور في الدال على الربط
٢٥٥	رأي المحقق الاصفهاني في الدال على الربط
٢٥٧	وفاء الربط في الجملة الشرطية باثبات المفهوم
٢٥٩	مناقشة

٢٦١	الشرط المسوق لتحقيق الموضوع
٢٦٢	مفهوم الوصف
٢٦٣	البيان الاول
٢٦٤	مناقشة المصنف
٢٦٥	البيان الثاني
٢٦٦	مناقشة المصنف
٢٦٧	أنحاء الوصف
٢٦٨	جمل الغاية والاستثناء
٢٦٨	جملة الغاية
٢٦٨	جملة الاستثناء
٢٦٩	مناقشة
٢٧٠	الدليل على ان جملة الغاية لا مفهوم لها
٢٧٣	التطابق بين الدلالات
٢٧٣	أنحاء الدلالات
٢٧٣	حجية الظهور
٢٧٤	ظاهر حال المتكلم التطابق بين الدلالة التصورية والتصديقية
٢٧٤	أصالة الحقيقة
٢٧٥	أصالة العموم
٢٧٦	أصالة الجهة
٢٧٧	حالة الدلالات مع وجود القرينة المتصلة
٢٧٧	حالة الدلالات مع وجود القرينة المنفصلة

٢٧٩	 مناسبات الحكم والموضوع
٢٨٠	 المقصود بمناسبات الحكم والموضوع
٢٨١	 اثبات الملاك بالدليل
٢٨٢	 اثبات الملاك مع سقوط المدلول المطابق
٢٨٣	 ما يمكن اثباته بالمدلول الالتزامي
٢٨٤	 ثمرة البحث
٢٨٧	 ٢- الدليل الشرعي غير اللفظي
٢٨٨	 دلالة الفعل
٢٩٠	 دلالة الترك
٢٩٢	 نحو دلالة الفعل والترك
٢٩٣	 اشكال
٢٩٣	 جواب الاشكال
٢٩٥	 دلالة السكوت والتقرير
٢٩٥	 سكوت المعصوم دليل على الامضاء
٢٩٥	 أساس دلالة السكوت على الامضاء
٢٩٩	 السيرة
٣٠٠	 ١- الممضى هو النكته المركوزة عقلاً
٣٠١	 ٢- الامضاء لا يختص بالعمل المباشر فيه عقلاً في عصر المعصوم
٣٠٢	 معاصرة السيرة للمعصوم
٣٠٣	 اشكال
٣٠٣	 جواب الاشكال

ملاك كشف السيرة عن الامضاء ٣٠٤

٢- اثبات صغرى الدليل الشرعي

تمهيد ٣٠٩

١- وسائل الاثبات الوجداني ٣١١

١- الإخبار الحسي ٣١١

٢- الإخبار الحدسي ٣١١

٣- الآثار المحسوسة ٣١٢

الخبر المتواتر ٣١٤

تفسير المنطق الارسطي لحصول اليقين من التواتر ٣١٤

تفسير المصنف لحصول اليقين من التواتر ٣١٥

العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال ٣١٧

أقسام الخبر المتواتر ٣١٩

تحديد المحور المشترك في التواتر ٣٢١

العوامل التي تؤثر في حصول اليقين بحساب الاحتمالات ٣٢١

الخصائص العامة ٣٢١

الخصائص النسبية ٣٢٢

الاجماع ٣٢٣

المسالك في حجية الاجماع ٣٢٣

معنى الاجماع ٣٢٤

الاجماع المدركي ٣٢٤

الاجماع كاشف عن السنة	٣٢٤
كيف ينشأ القطع بالدليل الشرعي من الاجماع؟	٣٢٦
الاشتراك والاختلاف بين التواتر والاجماع	٣٢٧
العوامل المؤثرة في حساب الاحتمال في الاجماع	٣٣٥
قيمة الاجماع مع وجود المخالف	٣٣٧
سيرة المتشريعة	٣٣٩
الفرق بين سيرة المتشريعة وسيرة العقلاء	٣٣٩
سيرة المتشريعة حلقة وسطى بين الاجماع والدليل الشرعي	٣٤١
الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي	٣٤٣
الركن الأول - معاصرة السيرة للمعصوم	٣٤٣
الركن الثاني - سكوت المعصوم	٣٥٣
درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني	٣٥٦
حجية الاطمئنان	٣٥٦
حكم العقل بحجية الاطمئنان	٣٥٧
الفرق بين حجية القطع والاطمئنان	٣٥٨
الاستدلال بالسيرة العقلانية على حجية الاطمئنان	٣٥٨
٢ - وسائل الاثبات التعبدية	٣٦٠
المقصود بخبر الواحد	٣٦٠
مراحل البحث في خبر الواحد	٣٦٠
أدلة حجية خبر الواحد	٣٦٢
أ - الاستدلال على حجية خبر الواحد بالكتاب	٣٦٢

٣٦٢	تقريب الاستدلال بآية النبأ
٣٦٣	مناقشة الاستدلال
٣٦٩	الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النفر
٣٧٠	تقريب الاستدلال بآية النفر
٣٧١	مناقشة الاستدلال
٣٧٣	الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية الكتمان
٣٧٤	مناقشة الاستدلال
٣٧٦	الاستدلال بآية السؤال على حجية خبر الواحد
٣٧٩	ب - الاستدلال على حجية خبر الواحد بالسنة الشريفة
٣٧٩	١ - الاستدلال بالتواتر على حجية خبر الواحد
٣٨١	٢ - الاستدلال بالسيرة على حجية خبر الواحد
٣٨٨	أدلة نفي الحجية
٣٨٨	١ - الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن
٣٨٨	مناقشة الاستدلال
٣٩٠	٢ - الاستدلال بالسنة على نفي حجية خبر الواحد
٣٩٠	مناقشة الاستدلال
٣٩٢	تحديد دائرة الحجية
٣٩٢	١ - تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات الراوي
٣٩٣	الوثاقة مناط الحجية بنحو الموضوعية أم الطريقة
٣٩٤	قيمة عمل المشهور بالخبر
٣٩٥	خبر غير الثقة

٣٩٥	انجبار الخبر بعمل المشهور وعدمه
٣٩٧	٢- تحديد دائرة الحجية بلحاظ صفات المروي
٣٩٩	قاعدة التسامح في أدلة السفن
٣٩٩	مدرك القاعدة
٣٩٩	الاحتمالات في الأخبار
٤٠٢	الصحيح من الاحتمالات الأربعة

٣- اثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي

٤٠٥	تمهيد
٤٠٥	مراتب الدلالة
٤٠٨	الأصل اللفظي والأصل العملي
٤٠٩	مصاديق حجية الظهور
٤١٠	الاستدلال على حجية الظهور
٤١٠	١- الاستدلال بالسيرة العقلانية
٤١١	لا يكفي في اثبات حجية الظهور التمسك بظهور حال المعصوم
٤١٢	٢- الاستدلال بسيرة المتشريعة
٤١٥	إشكال
٤١٤	جواب الاشكال
٤١٥	موضوع الحجية
٤١٦	الظهور على مستوى المدلول التصديقي هو موضوع الحجية
٤١٧	أنحاء وجود القرينة

٤١٨.....	ظواهر الكتاب الكريم
٤١٨.....	١- الاستدلال بالكتاب الكريم
٤٢١.....	٢- الاستدلال بالروايات
٤٢٦.....	جواب عام لمناقشة الاستدلال بالروايات
٤٣٠.....	مقتضى الجمع
٤٣٢.....	٣- الاستدلال على أن القرآن مجمل وانكار ظهوره
٤٣٥.....	المحتويات



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی