بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مبحث الدليل اللفظي

تقريرًا

لأبحاث سيدنا ومستاذنا الشهيد السعيد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

المجلد الأول

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الأصول

تمهيد
في مباحث الدليل اللفظي

تقريرًا:

لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد
آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

الجزء الأول

سماحة العلامة الحجة الشيخ حسن عبد الساتر

بحوث في علم الاصول

مباحث الدليل اللفظي
شيخ حسن عبد الساتر
ناشر محبين
جلد: اول
الكمية: ١٠٠٠
السنة: ١٤٢٣
المطبعة: ستارة
الشابك: ٣ - ٢٦ - ٧١٠٣ - ٩٦٤
X- ٣١ - ٧١٠٣ - ٩٦٤
توزيع: مكتبة الصدر ـ قم ـ پاساژ قدس ـ ت: ٧٧٣٢٦٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

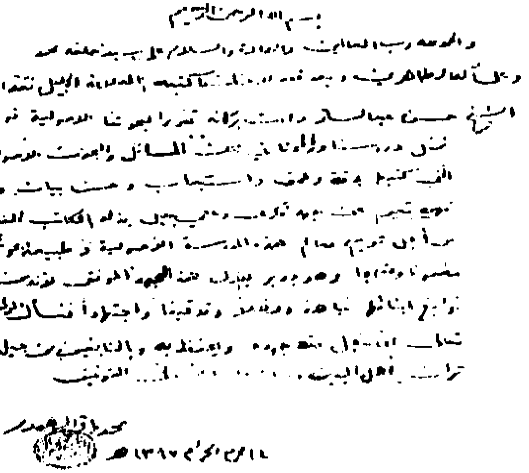
إذا كان حقاً على المؤلفين، جعل مؤلفاتهم هدية إلى عظيم من عظماء البشر، فأيُّ عظيم، أُجدر بها من أشرف ولد آدم وسيد الأنبياء، محمد صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله الهداة المعصومين، فأرجو يا سيدي أن تتقبل مني جهدي هذا، هدية لروحانيتك المقدسة وعظمتك الشامخة ثم التفضُّل، بجعل ثوابها إلى روح حفيدك شهيد رسالتك، شهيد الإسلام في هذا القرن السيد محمد باقر الصدر، قُدس سره، الذي سأبقى مديناً له في كل ما أعرف وأكتب..

فبلّغها اللَّهمَّ روحه الطاهرة بلاغاً حسناً، وانفعني بها يوم الوفود عليك.

عبـــدُك

حســن

بسم الله الرحمن الرحيم



والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيد خلقه محمد وعلى آله الطاهرين، وبعد فقد لاحظت ما كتبه العلاّمة الجليل ثقة الإسلام الشيخ حسن عبد الساتر دامت بركاته تقريراً لبحوثنا الأصولية فوجدتها تمثّل دروسنا وآراءنا في تلك المسائل والبحوث الأصولية التي كتبها بدقة وعمق واستيعاب وحسن بيان وبالتالي فهي تعبير عن جهد فكري وعلمي جليل بذله الكاتب الفاضل من أجل توضيح معالم هذه المدرسة الأصولية وطبيعة بحوثها مضموناً ومنهجاً وهو جدير ببذل هذا الجهد الموفق لأنه من نوابغ أبنائها نباهة وفضلاً وتدقيقاً واجتهاداً. فنسأل المولى تعالى أن يتقبل منه جهده ويحفظ به وبالنابغين من جيله تراث أهل البيت عليهم السلام إنه ولي التوفيق.

١٤ محرم الحرام ١٣٩٧هـ

محمد باقر الصدر

بسم الله الرحمن الرحيم

نفثة مصدور

﴿إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً
ولم يكُ من المشركين﴾

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا وشفيعنا محمد وآله الهداة الطاهرين.

أما بعد: فإن ثلّة من الرجال لا يعيشون بين أممهم كأفراد، وإنما يعيشون ويموتون وهم يشكلون قضية، تلوّن مسيرة أممهم، بل تطبع سلوك هذه الأمم في الفكر، والعمل، والتوجهات.

إن اختراق هذا النموذج من الرجال، لحواجز وقوانين (الفردية)، لا يتأتى إلاّ بعد توفر مواصفات وشروط صعبة، يندر أنْ تتوفر إلاّ للأبدال من الناس، بل حتى هذه الشروط التي تسبب اختراق قوانين الفردية، تختلف وتتفاوت فيما بين مفردات هذه الثلة من الأبدال ولذا:

فمنهم: من يبرز في أمته كبطل وطني يفجر قضية الصراع بين أمته وأعدائها من غزاة خارجيين، أو طغاة محليين، وبهذا يرسم لشعبه طريق الخلاص.

ومنهم: من يبرز في أمته كمفكر وطني، عندما يرسم لأمته أطروحة خلاصها من أعدائها، عبر صيغ فكرية تحدد مواقف الأمة، وتثري مسيرتها، وتشحذ عزيمتها، وتوفر لها بالتالي أسباب التحرر والانعتاق.

شهد التاريخ مثل هذين النموذجين في أكثر أطواره ومراحله، ولكن قلَّ وندر أن شهد التاريخ نموذجاً من الرجال، يقدم لأمته أطروحة تحررها، ووثيقة

شخصيتها وهويتها، ثم هو يتحرك على مستوى الترجمة لمضمون هذه الأطروحة، وقيادة أمته بهذا الاتجاه للوصول بها إلى أهدافها، وبهذا النموذج تبرز ظاهرة المفكر البطل القائد، بوضوح وقوة.

لقد كان السيد الشهيد، محمد باقر الصدر، رضوان الله عليه، مصداقاً وترجمة حيّة لظاهرة، المفكر القائد البطل، وما انفكّ يتحرك على مستوى هذه الظاهرة، حتى توّج حياته بالشهادة في سبيل الله تعالى، كما كان الشهيد السيد الصدر علماً في الفكر الإسلامي والإنساني، قلّما يجود الزمان بمثله.

وإذا كان لم يتيسر للأمة الإسلامية بعد أن تفهم قيمة هذا الرجل العملاق في فكره وعطائه وخصبه، لظروف ذاتية وموضوعية، فإنّ السيد الشهيد الصدر، قدس سرّه، سيتحول في المستقبل من أيام أمتنا الإسلامية، وعلى امتداد الوطن الإسلامي الكبير، إلى (قضية) من قضاياها الكبرى، ومصدر كما كان، تنهل منه الأجيال، ويستلهم منه مفكرو الأُمة وأبطالها، الأصالة والوضوح، والثبات والشموخ.

وإذا كانت شهادة محمد باقر الصدر (قده) ومظلوميته، وما لاقى من العنت في سبيل الله تعالى، ستعجل في تحويله إلى قضية إسلامية، فإنَّ محمد باقر الصدر (قده) سيتحول إلى ثأر تاريخي، تماماً كما تحول جده الحسين سبط رسول الله (ص) في بداية تاريخ التجربة الإسلامية.

ويبدو أنّ توابي هذا العصر سيحملون راية المختار الثقفي، كي لا تتكرر سلبيات (عين الوردة) من جديد، ولكي لا يكون الزحف من أجل التكفير عن ذنب يؤنب ضمائرهم فقط، وإنما سيكون الزحف هذه المرة من أجل تحقيق أهداف السيد الشهيد الصدر (قده) في إعادة الأمة إلى أصالتها، وتحقيق هويتها الربانية والإنسانية، وإرساء بنائها الشامخ، لتكون بالتالي كما أرادها الله تعالى، أمة وسطاً، وشهيدة على الإنسانية، **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾**.

هذا مع يقين توّابي هذا العصر، بأن قضية الشهيد الصدر قد أضافت إلى قضيتهم الكبرى قضية، وأضافت إلى إصرارهم إصراراً وقوة، وهم واثقون بأن

الله تعالى سينصر رسله والذين آمنوا، لا سيما المجاهدين الصادقين، في معركة الإسلام الكبرى التي يخوضونها ضد أعداء الإنسان والإسلام والحرية.

﴿وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، والعاقبة للمتقين﴾.

وبعد: فقد قدّر لي أن أتشرف بحضور وكتابة البحوث العالية في الأصول في الدورة الأخيرة التي ختم بها السيد الشهيد الصدر حياته عام (١٩٧٩) ومن ثم توّجها بالشهادة.

وقد كان لتقريظ السيد الشهيد، وتشجيعه لي على المثابرة في كتابة هذه البحوث، وتوفيق الله بحضورها على امتداد اثنتي عشرة سنة، ـ لا سيَّما بعد أن رأى سماحته نموذجاً منها ـ الفضل الأول والأخير في نشرها، وإن حالت ظروف قاسية جداً دون إخراجها قبل هذا الوقت. وقد كان لاستشهاد سماحته الذي توّج به قمة عطاءاته المناقبية، ذروة القساوة، وقوة الصاعقة في نفسي، لما كان يمثل على الصعيدين الفكري والعملي في العالم الإسلامي أجمع.

وقد أجاد أستاذنا ورفيقنا السيد محمود الهاشمي في تقييمه المختصر لأبعاد شخصية سماحة السيد الشهيد الصدر (قده) حيث قال:

إن استيعاب أبعاد عظمة هذا العالم الرباني العامل، لا يتيسَّر لأحد في مثل هذه الدراسة العاجلة لشخصيته، ولكن ذلك لا يعفينا من التعرض لأبرز معالم مدرسته العلمية والفكرية التي أنشأها، وخرّج على أساسها جيلاً من العلماء الرساليين والمثقفين الواعين والعاملين في سبيل الله، رغم قصر حياته الشريفة، والتي ابتلاه الله فيها بما ابتلى به العظماء من الصديقين والشهداء والصالحين. ونحن نستعرض أهم مميزات هذه المدرسة التي ستبقى رائدة وخالدة في تاريخ العلم والإيمان معاً:

١ ـ الشمول والموسوعية:

لقد اشتملت مدرسة السيد الشهيد (قده) على معالجة كافة شعب المعرفة الإسلامية والإنسانية، ولم تقتصر على الاختصاص بعلوم الشريعة الإسلامية من الفقه والأصول فحسب. ورغم أن هذا المجال كان هو المجال الرئيس والأوسع

من إنجازاته وابتكاراته العلمية، فقد اشتملت مدرسته على دراسات في الفقه، وأصول الفقه، والمنطق، والفلسفة، والعقائد، والعلوم القرآنية، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون، والسياسة المالية والمصرفية، ومناهج التعليم والتربية الحوزوية، وغيرها ومناهج العمل السياسي، وأنظمة الحكم والإدارة، وغيرها كثير من مفردات المعرفة الإنسانية والإسلامية المختلفة.

وقد كانت هذه الشمولية بالنسبة لسيدنا الشهيد، نتيجة طبيعية لما كان يتمتع به (قده) من ذهنية موسوعية وعملاقة، يمكن اعتبارها نكتة في جبين هذا القرن، لعلّ تاريخ العلم والعلماء قد حظي بمثلها في بعض القرون مما كان يشكل منعطفاً تاريخياً في توجيه حركة العلم والمعرفة وترشيدها، إذ كان (قده) آية في النبوغ العلمي، واتساع الأفق، وقمة العبقرية الفذة كما شهد بذلك أساتذته وزملاؤه وتلامذته، وكل من اتصل به بشكل مباشر، أو التقاه من خلال مصنفاته وبحوثه.

٢ ـ الاستيعاب والإحاطة:

من الخصائص ذات الأهمية البالغة في اتفاق النظرية أية نظرية بالمتانة والصحة، خصيصة ـ الشمول والاستيعاب، أي مدى ما تستوعبه النظرية من احتمالات متعددة، وما تعالجه من جهات شتّى، مرتبطة بموضوع البحث، فإن هذه الخصيصة هي الأساس الأول في انتظام الفكر والمعرفة في أي باب من الأبواب، بحيث يؤدي فقدانها إلى أن تصبح النظرية مبتورة ذات ثغرات، ينفذ من خلالها النقد والتفنيد. وهذه الخصيصة كانت السمة البارزة في فكر السيد الشهيد (قده) بدرجة عالية، إذ إنه لم يتعرض لمسألة من المسائل العلمية، خصوصاً في الفقه والأصول والفلسفة، إلاّ وذكر فيها من الصور والاحتمالات ما يبهر العقول، حتى كانت هذه السمة بارزة حتى في أحاديثه الاعتيادية، فكان عندما يتناول أي موضوع، ومهما كان بسيطاً واعتيادياً، يصوغه صياغة علمية، ويخلع عليه نسجاً فنياً، ويطبعه بطابع منطقي، مستوعباً لكل الاحتمالات والتفريعات حتى أنه يخيل لمن يستمع إليه أنه تحليل نظرية علمية، تستمد القوة والأصالة والمتانة من مبرراتها، وأدلتها المنطقية.

٣ ـ الإبداع والتجديد:

إن حركة العلوم والمعارف البشرية وتطورها، ترتكز على ظاهرة التجديد والإبداع التي تمتاز بها أفكار العلماء والمحققين في كل حقول المعرفة، وقد كان سيدنا الشهيد (قده) يتمتع في هذا المجال بقدرة فائقة على التجديد والتطوير فيما كان يتناوله من أبحاث علمية ونظرية، سواء على صعيد المعطيات، أو في الطريقة والاستنتاج.

ولقد كان من ثمرات هذه الخصيصة أنه استطاع أن يفتح آفاقاً للمعرفة الإسلامية لم تكن مطروقة قبله، بل كان هو رائدهاالأول، وفاتح أبوابها، ومؤسس مناهجها، وواضع معالمها وخطوطها العريضة، ومن ثمّ ستبقى المدرسة الإسلامية مدينة لهذه الشخصية العملاقة في شتّى فنون المعرفة الإسلامية والإنسانية، لا سيّما في بحوث الفلسفة والاستقراء، ومنطق الاستقراء واليقين الرياضي، وبحوث الاقتصاد، والتاريخ السياسي، في صدر الدولة الإسلامية.

٤ ـ المنهجية والتنسيق:

ومن خصائص فكر سيدنا الشهيد (قده) منهجيته الفنية الفريدة والمتماسكة في جميع بحوثه التي تناولها بالدرس والتنقيح. ومن هنا نجد أن طرحه للبحوث الأصولية والفقهية يمتاز عن كافة ما جاء في دراسات وبحوث المحققين السابقين عليه، من حيث المنهجة والترتيب الفني للبحث، فتراه يفرز الجهات والجوانب المتداخلة والمتشابكة في كلمات الآخرين، خصوصاً في المسائل المعقَّدة التي تعصى على الفهم، ويكثر فيها الالتباس والخلط، ويوضح الفكرة، وينظمها ويحللها بشكل موضوعي وعلمي، حتى تضحي من الواضحات، حيث لا يجد الباحث المختص نظيره في بحوث الآخرين.

وكان مما يميزه بجلاء الدقة في طريقة الاستدلال في كل موضوع، حيث كان يعتمد إلى جانب البرهان بالاستقراء والوجدان، ولم يكن يكتفي ويقتصر على دعوى وجدانية المدّعى المطلوب إثباته فحسب، وإنما كان يستعين بتحريك

وإثارة هذا الوجدان في نفوس الباحثين والطلاب، وذلك من خلال منهج إقامة المنبهات الوجدانية عليه، كما ستواجه هذا بوضوح في تقريراتنا الأصولية.

٥ ـ النزعة المنطقية والوجدانية:

ومن مميزات فكر سيدنا الشهيد (قده) نزعته المنطقية والبرهانية في التفكير والطرح، لا سيّما عندما تكون تلك المعطيات البرهانية تنسجم وتتطابق مع الوجدان، وتحتوي على درجة كبيرة من قوة الإقناع وتحصيل الاطمينان النفسي بالفكرة. ولذلك لم يكن ليكتفي بسرد النظرية بلا دليل، أو كمصادرة، بل كان يقيم البرهان مهما أمكن على كل فرضية يحتاج إليها البحث حيث لم يتعسَّر عليه، ولو مرة واحدة، صياغة البرهان الموضوعي عليه، وذلك كالبحوث اللغوية، والعقلائية، والمعرفية.

وهذه الميزة، جعلت آراء ومعطيات هذه المدرسة الفكرية ذات صبغة علمية ومنطقية فائقة، ممّا يتعذّر توجيه أي نقد إليها بسهولة، كما جعلتها أبلغ في الإقناع والقدرة على إفهام الآخرين وتفنيد النظريات والآراء الأخرى، مضافاً إلى جعلها قادرة على تربية فكر روّادها، وبنائه بناءً منطقياً وعلمياً، بعيداً عن مشاحة النزاعات اللفظية، أو التشويش والخبط، واختلاط الفهم، ذلك الخطر الذي تُمنى به الدراسات والبحوث العلمية والعقلية العالية في أكثر الأحيان.

وفي الوقت نفسه لم يكن يتمادى في هذا الفكر البرهاني المنطقي، في اعتماد الصياغات والاصطلاحات الشكلية التي قد تُربك تفكير الباحث وطريقته، فيبتعد عن الواقع، فيضطر لتبني نظريات يرفضها الوجدان السليم، خصوصاً في البحوث ذات الملاك الوجداني والذاتي التي تحتاج إلى منهج خاص للاستدلال والإقناع.

فكنت تجده ينتهي من البراهين إلى النتائج الوجدانية، فلا يتعارض عنده البرهان مع مدركات الوجدان الذاتي السليم وكان في طريقة بحثه يدرك المسألة بحسّه الوجداني والذاتي، ثم يصوغ لها من البرهان والاستدلال المنطقي ما يكفي لدعمها علمياً، ومن ثمّ لا يشعر الباحث بثقل البراهين وتكلّفها، أو عدم تطابقها مع الذوق والحسّ الوجداني للمسألة، كما وقع في هذا الخبط الكثير من

الأصوليين والفقهاء المتأثرين بمناهج العلوم العقلية الأُخرى.

وبهذا فقد استطاع بهذا الفكر العملاق، وبما أُوتي من قدرة على التوفيق بين خصيصته المنطقية والعلمية في الإستدلال، وبين مراعاة المنهجية الصحيحة المنسجمة مع كل علم، أنْ يتناول في كل حقل من حقول المعرفة المنهج العلمي المناسب مع طبيعة ذلك العلم، من دون تأثر بالمناهج الغريبة عن ذلك العلم وطبيعته، وهذه خصيصة أساسية سوف نواجهها بجلاء أيضاً في بحوثنا الأصولية القادمة.

٦ ـ الذوق الفني والإحساس العقلائي:

الذوق حاسة ذاتية في الإنسان، يدرك بها جمال الأمور، والذهنية العقلائية هي الأخرى التي يدرك بها الإنسان الطباع والأوضاع والمرتكزات التي يبني عليها العرف والعقلاء، ويبني على أساسها الكثير من النظريات والأفكار في مجال البحوث المختلفة كالدراسات التشريعية، والقانونية، والأدبية، وهي غالباً ما تكون مجالاً للبحث لا يمكن إخضاعها للبراهين المنطقية، أو الرياضية، أو التجريبية. وإنما تحتاج إلى حاسة الذوق الفني، والذهنية العقلائية، والحس العرفي الأدبي، ولأن هذه الخصائص كانت مائزاً، وسمة بارزة لازمة في مدرسة السيد الشهيد (قده) بين هذه المفردات وغيرها من العلوم والمعارف، ومن ثمَّ تجده (قده) يتناول المسائل في المجال الأول معتمداً على الذوق الموضوعي، والإدراك العقلائي المستقيم.

وبذلك استطاع أن يؤسس منهجاً فريداً يتناسب مع مفردات هذا المجال وأنْ يؤسّس ويبدع طرائق الاستدلال الذوقي التي تعتمد الاستظهارات العرفية، والمرتكزات العقلائية.

وبذلك أبدع نهجاً فقهياً موضوعياً في مجال الاستظهار الفقهي، خرجت على أساسه الاستظهارات من مجرد كونها مدّعيات ومصادرات ذاتية، إلى كونها مدّعيات ونظريات يمكن الإقناع والاقتناع بها على أسس موضوعية.

أضحى من نافلة الكلام أنْ نقول:

إنه قلّما تجتمع النزعة البرهانية المنطقية في الاستدلال، مع الذوق الفني، والحسّ العقلائي، والذهنية العرفية في شخصية علمية واحدة، في الوقت الذي نجد أن العلماء الذين مارسوا ويمارسون المناهج العقلية والبرهانية من المعرفة، ويتفاعلون مع تلك المناهج وطرائق البحث، نجد أنهم لا يلتفتون، وقد لا يحسون بدقائق النكات العرفية، والذوقية، والعقلائية، بينما يبنون معارفهم وآراءهم على أساس تلك المصطلحات البرهانية المكرورة التي اعتادوا عليها في تلك البحوث العقلية وغيرها، وهكذا الباحثون في العلوم الأدبية والقانونية وما شابهها، قلّما يمارسون أو يجيدون صناعة البرهنة والاستدلال المنطقي، بينما كان هذا مائزاً وخصيصة قد امتازت بها مدرسة السيد الشهيد (قده) فهي في الوقت الذي جمعت فيه بين هاتين الخصيصتين اللتين قلّما اجتمعتا، فقد تمكنت من التوفيق الدقيق بينهما، واستخدمت كلاً منهما في مجاله المناسب دونما تخبط أو إقحام ما هو خارج موردهما في مجالهما.

٧ ـ القيمة الحضارية لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده):

ليس عجيباً ممّن عرف السيد الشهيد (قده) وتلمّذ عليه فترة كبيرة، أن يدعي له أنه مجدد أو باعث هذا الدين في هذا القرن، مصداقاً لما ورد، ومضمونه أن الله تعالى يبعث على رأس كل قرن من يجدد هذا الدين، أو يبعثه، أو كما قال، لا سيّما وقد ادعي هذا المضمون لمن يصح أن يكون تلميذاً للسيد الشهيد (قده) من علماء المسلمين.

ولذلك فنحن وبقية الطليعة الفكرية في المسلمين قاطبة بل وفئة يعتد بها من غير المسلمين، نعتقد أن سيدنا الشهيد (قده) كان تحدياً حضارياً معاصراً عندما استطاع بمدرسته التصدّي لنسف أسس الحضارة المادية لإنسان العصر الحديث، بينما قدّم الحضارة الإسلامية شامخة نقية على أسس علمية ثابتة، ضمن بناء شامل ومتماسك، استطاع من خلاله أنْ ينازل الفكر الحضاري الآخر كأقوى وأمتن من خاض غمار هذا المعترك، كما عبّر عنه المفكر العربي أكرم زعيتر.

وقد وفق سيدنا الشهيد (قده) لتفنيد كل مزاعم وأُسس الحضارة المادية

المعاصرة، وأنْ يخرج من هذا ظافراً مظفراً، وبانياً لصرح المدرسة الإسلامية العتيدة، والمستمدة من منابع الإسلام الأصيلة والمتصلة بوحي السماء ولطف الله بهذا الإنسان.

هذه نبذة مختصرة عن معالم مدرسة هذا الفقيه المرجع، والفيلسوف، والعارف الرباني، والمجاهد الشهيد، هذه المدرسة التي أسسها وأشادها لبنة لبنة، بفكره، ونماها مرحلة مرحلة بجهوده العلمية المتواصلة، وهي بمجموعها تعبر عن البعد العلمي الذي هو أحد أبعاد هذه الشخصية العظيمة الفريدة في تاريخنا المعاصر.

أمّا أنا يا سيدي، يتيمك، فإن وجداني يعجز عن استيعاب كل أبعاد شخصيتك، وقد لا يجوز لأمثالي الغوص في محيطك اللجي، وإنما مثلي يتعلم السباحة على شاطىء بحرك، وإن قلمي لعاجز كالأطفال عن رسم مناقبك وفضائلك القدسية. وإنما مثلي معها كمن يتلمس السحاب البعيدة الثقال، وعذري في ذلك يا سيدي قصور في ذهني أن يوفيك بعض خصائصك وخصالك، ومحدودية في طاقتي أنْ أبلغ بعض شموخك، ويقيني يا سيدي أنك:

ستبقى القمة الشامخة، التي يتقزّم إلى جانبها أدعياء الحضارة والكلمة.

وستبقى النبع الخالد الثرّ الذي يمد الحضارة والفكر بما يلزم.

وستبقى الصدر والمصدر في توجيه طلائع الفكر والحركة الإسلامية.

هكذا وأكثر من ذلك، سيبقى فكرك ومنهجك متجذراً في وجدان طلابك وأيتامك، يتحدّى الفكر، والحضارة، والكلمة، والزمن.

فعذراً إليك سيدي إن اقتصرت على جانب واحد من جوانب عظمتك، ذلك لأنني عشت معه ردحاً من الزمن، وعرفته معرفة مباشرة، وتغذيت من ينبوعه الثرّ ما وسعني التزود العلمي والفكري والروحي.

وأين مني يا سيدي بلوغ الجوانب الأخرى من حياتك المباركة، وجهادك المقدّس، وتقواك العلوية، وزهدك في دنياك، واستعدادك للتضحية في سبيل

رسالتك وأُمتك، ودورك القيادي الرائد في حمل أعباء الإسلام الذي ختمته ببذل دمك الطاهر في سبيل الله تعالى.

أين مني كل هذا يا سيدي، ولا أبلغ عشرَ عشره!.

أجل يا سيدي، كنت عظيماً على العظماء وسيداً حقاً في كل منقبة، وقد حكيت أجدادك المعصومين في كل بطولة، كما تحكي الفروع الأصول.

وهكذا عشت عظيماً واستشهدت عظيماً!.

فسلام الله عليك أيها الإمام الشهيد، يوم ولدت، ويوم نشرت الحق، وأسَّست أصول العلم والمعرفة والإيمان، ويوم جاهدت أعداء الإنسانية للذَّود عن كرامة الأمة، ويوم استشهدت بيد أخسّ وأنجس خلق الله في هذا العصر.

وسلام عليك يا سيدي يوم تُبعث حيّاً مع آبائك وأجدادك رسول الله (ص)، وعلي والحسين (ع) وسائر الشهداء والصدّيقين وحسن أُولئك رفيقا.

وأمّا هذه البحوث التي بين يديك، فهي مجموعة الدراسات التي ألقاها سيدنا الشهيد الصدر (قده) في علم الأصول، في الدورة الثانية، حسب منهج الدراسات العليا لبحوث هذا العلم خلال ما يقارب الاثنتي عشرة سنة، قُدّر لي أن أوفق لحضورها وتلقيها وتقريرها، من أولها إلى آخرها.

أسأل الله تعالى أن يوفقني لنشرها، عساها تكون رائدة في حركة هذا العلم، مساهمة في تطويره، ينتفع بها العلماء والمحققون الذين سوف يجدون فيها الكثير من التجديد والإبداع في المنهج والمعطيات.

وقد رأيت أن أفرد هذا التمهيد، وتقسيم مباحث هذا العلم، وهذا التقييم الموجز لمدرسة السيد الشهيد الصدر (قده) في جزء خاص، ومن ثمّ أتبعه بالجزء الثاني مستوعباً فيه تمام بحوث الوضع، ومعاني الحروف والنسب والأسماء، ومن ثمّ تتلاحق بقية البحوث في مجموعتين لتستوعب في المجموعة الأولى مباحث الدليل اللفظي، وفي المجموعة الثانية مباحث الأصول العملية.

وهنا أسأل الله تعالى أن يوفقني لإكمال هذه الدراسة، كما أسأله تعالى أن يتغمّد سيدنا الشهيد العظيم بواسع رحمته، وفسيح جنانه، وأنْ يجمعني معه في مستقر رحمته، مع جده رسول الله (ص) وآبائه الأئمة المعصومين، والأنبياء والشهداء والصديقين، وحسن أولئك رفيقا.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

حسن عبد الساتر

بيروت

في ١ شعبان المعظم

١٤١١ هجرية

بسمه تعالى

تمهيد:

جرى ديدن علمائنا أن يبحثوا في مقدمات العلم الذي يراد بحثه، ومن هنا فقد بحثوا في مقدمة علم الأصول عن عدة أمور تمهيداً للدخول في مسائله:

الأمر الأول:

يتكفَّل جهات ثلاث يحدد في أولاها تعريف علم الأصول، وفي الثانية موضوعه، وفي الثالثة تقسيمات مباحثه.

الجهة الأولى:

أما البحث في الجهة الأولى فقد وقع النزاع فيها بين المحققين في إعطاء صيغة محددة، وتعريف جامع مانع لمسائل هذا العلم، وذلك لأنّ عملية الاستنباط التي يمارسها الفقيه، تعتمد على مقدمات عديدة لا بدّ له من تحقيقها، والفراغ من صحتها، كيما يتوصل إلى النتيجة الفقهية، ويحصّل الحجة على الحكم الشرعي، وهذه المقدمات الدخيلة في عملية الاستنباط مختلفة في طبيعتها، ومختلفة في مصادرها التي تؤخذ منها.

فهنالك مقدمات تطلب من علم الحديث كما لو كان المدرك الذي يستند إليه الفقيه في عملية الاستنباط رواية خاصة، فإنها لا بُدَّ وأن تؤخذ من كتب الحديث ومصادره.

وهنالك مقدمات تطلب من علوم اللغة فيما إذا احتاج إلى تحديد المعنى اللغوي لكلمة معينة ورد ذكرها في النص الذي توقفت عليه عملية الاستنباط.

وهنالك مقدمات يستمدها الفقيه من علم الرجال، كما في الروايات التي

ينقلها آحاد الرواة، حيث لا بد من إثبات وثاقتهم وضبطهم في النقل، كي تتم عملية الاستنباط.

وهنالك غير ذلك من المقدمات التي يواجهها الفقيه، وهو يمارس عملية الاستنباط بسلام، ولا تبقى ثغرة فيها.

وبإزاءهذه المقدمات كلها يواجه الفقيه مقدمات من نوع آخر أكثر ارتباطاً بعملية الاستنباط، ودنوّاً منها، وهي المصطلح عليها بالمسائل الأصولية، والتي تكفّل علم الأصول بتجميعها، وتنسيقها، وتوفيرها في يد الفقيه.

فيا ترى هل أن هذه المقدمات الدخيلة في عملية الاستنباط اجتمعت في هذا العلم من غير معاد، ومن غير رابط حقيقي يربط فيما بينها، ويميزها عن غيرها من مقدمات الاستنباط.

وإنما جُمعت تحت هذا العنوان نتيجة عدم تكفّل سائر العلوم والمصادر للبحث عنها، فاضطرّ إلى لمّ شتاتها، وجمع متفرقاتها، في إطار موحد، وإن لم يكن بينها وحدة في المضمون؟.

أو إنّ هنالك مايزاً حقيقياً لهذه المقدمات، يقوّمها ويميّزها عمّا عداها ممّا يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستنباط، وبذلك تستحق أن تكون علماً برأسه، له تعريفه الخاص، وطبيعته المتميزة عن سائر العلوم!؟.

إذن فالتعريف الصحيح لهذا العلم، لا بدّ وأن يقوم على أساس إبراز المائز والمقوّم الحقيقي لمسائل هذا العلم عن غيرها من المسائل التي ترتبط بها عملية الاستنباط، كي يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، وفي هذا المجال نستعرض أهم لتعريفات التي ذكرها المحققون لتعريف هذا العلم، وتمييز مسائله:

التعريف المشهور

ونبدأ بالتعريف الرئيس والمشهور الذي أورده المحقق الخراساني في كفايته، حيث عرف الأصول بأنه:

العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي.

وقد اعتُرض على هذا التعريف باعتراضات ثلاث:

... الاعتراض الأول على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف لم يأت بمائز لمسائل علم الأصول عن المقدمات الأُخرى التي تشترك مع مسائل علم الأصول في عملية الاستنباط، فإنها جميعها قواعد ممهدة لاستنباط الحكم الشرعي سواء أكانت تطلب من علم الرجال مثلاً، كالمقدمة المتكفلة لإثبات وثاقة الراوي، أو كانت تطلب من علم الأصول كمسألة حجية خبر الواحد الثقة.

وقد حاول المحقق النائيني أن ينتصر لهذا التعريف، فأجاب على هذه المناقشة بأنه يمكن إضافة قيد الكبروية في التعريف[1]، فيقال:

إنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي، والتي تقع كبرى في قياس الاستنباط. وهذا القياس هو الذي يترتب عليه النتيجة المستنبطة أي الحجة على الحكم الشرعي.

فكل مقدمة من مقدمات الاستنباط، تحتل مركز الكبرى في القياس الاستنباطي، فهي من مسائل علم الأصول، نظير مسألة حجية خبر الثقة التي تقع

---

(١) أجود التقريرات: الخوئي ج١ ص٣، فوائد الأصول: ج١ ص ٣ العلامة الكاظمي.

كبرى في القياس لصغرى يأخذها الفقيه من علم الحديث والرجال.

وكل مقدمة لا تحتل مركز الكبرى فهي ليست من مسائل علم الأصول من قبيل مسألة وثاقة الراوي التي لا تكون إلاّ صغرى في القياس.

وهكذا حاول المحقق النائيني أن يدخل تعديلاً لإصلاح التعريف المشهور، إلاّ أن هذا التعديل لا ينفع في المقام، لأنه وإنْ أصلح التعريف هذا من جهة إخراج بعض المقدمات الغير أصولية، لأنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، كمسألة وثاقة هذا الراوي أو ذاك، إلاّ أنه أخرج كثيراً من المسائل الأصولية، والتي تتدخل في عملية الاستنباط. فقد أخرج:

أولاً: المسائل المرتبطة بتشخيص ظواهر بعض الألفاظ أو الصيغ: كصيغة الأمر، أو النهي، أو الجملة الشرطية، أو أدوات العموم أو الإطلاق، ونحو ذلك، فهي مسائل من صميم علم الأصول، مع أنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط، بل غايتها أنها تثبت صغرى الظهور التي تحتاج إلى ضم كبرى حجية الظهور إليها، كي يتوصل إلى النتيجة الفقهية، والحجة على الحكم الشرعي.

ثانياً: مسألة اجتماع الأمر والنهي: فإنها ممّا يبحث عنها في علم الأصول، على الرغم من أنها لا تشكل إلاّ صغرى القياس الاستنباطي، سواء قلنا بامتناع الاجتماع أو بجوازه، فإنَّ نتيجة القول بالامتناع، وعدم إمكان عروض الأمر والنهي على مورد واحد، هي أن خطابي الأمر بالصلاة مثلاً، والنهي عن الغصب، متعارضان لا يجتمعان في مورد واحد هو مورد الاجتماع، وهذا لا يكون إلاّ صغرى تحتاج إلى تطبيق كبرى التعارض بين الدليلين عليها، لإنتاج الحكم الشرعي. كما أن نتيجة القول بالإمكان وجواز الاجتماع هو عدم التعارض بين الخطابين، وبالتالي تمامية الإطلاق فيهما، وهذا يكون صغرى محتاجة إلى تطبيق كبرى حجية الإطلاق في التوصل إلى الحكم الشرعي.

ثالثاً: مسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده: فإنها من مباحث علم الأصول مع أنها لا تقع كبرى في قياس الاستنباط.

وثمرة هذه المسألة أن الضدّ فيما إذا كان عبادة مزاحمة بواجب آخر

كالصلاة في وقت الإزالة، هل يقع صحيحاً مع فعلية الأمر بالإزالة ـ الضد الآخر ـ أو يقع من دون أمر، ويكون فاسداً باعتبار أن الأمر بالضد يقتضي النهي الغيري عن الضد الآخر، وهو يقتضي ارتفاع الأمر بالعبادة وفسادها؟.

فمن يقول بالاقتضاء: يحقق بهذه المسألة صغرى لتوجه النهي الغيري إلى العبادة المحتاجة إلى تطبيق كبرى فوقها، كي يتوصل إلى الحكم الشرعي، وهذه الكبرى هي أن النهي عن العبادة مفسد لها.

ومن ينكر الاقتضاء: يحقق صغرى، هي بقاء الأمر الشامل للضد بإطلاقه والتي لا بد وأن ينضم إليها كبرى يتوصل بها إلى الحجة على الحكم الشرعي، وهذه الكبرى هي حجية الإطلاق في المقام، فإنه وإنْ قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، لكن هذا لا يوصل إلى حكم شرعي إلاّ بتوسط مسألة أصولية أُخرى، وهي مسألة أنَّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها، فمسألة الأمر بالشيء تحقق صغرى لمسألة أنَّ النهي عن العبادة يقتضي فسادها.

وهكذا يتضح أن التعديل الذي أورده المحقق النائيني على التعريف، لا يجدي في تصحيحه، ودفع المؤاخذة عليه.

وربما يحاول في بعض الكلمات أنْ يوجّه صحة التعريف من دون إدخال قيد الكبروية، وذلك عن طريق الاستعانة بكلمة (ممهدة). فالمسائل الأصولية هي تلك المقدمات التي قد مهدت لغرض الاستنباط خاصة. فيخرج بذلك ما لم يكن قد مهّد لذلك، وإنما مهد لأغراض أُخرى كعلم العربية ونحوها.

ولكن هذا الاستدراك لو استطاع أن يفي بإصلاح التعريف، وإخراج كل تلك المقدمات حتى ما كان من قبيل قواعد الحديث والرجال التي قد يقال إنَّ الغرض من تمهيدها هو الاستنباط أيضاً، فهو غير مجد أيضاً، وذلك لأنه لا يتضمن إعطاء مائز موضوعي، وقاسم مشترك ـ جامع ـ حقيقي لمسائل علم الأصول، بحيث يكون ثابتاً لها في نفس الأمر والواقع، وإنما كانت من الأصول لأنها قد جمعت من قبل علماء الأصول.

... الاعتراض الثاني على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف لا يشمل المسائل الأصولية التي تنتج حكماً شرعياً، وإنما تنتهي إلى ثمرة عملية للمكلفين من قبيل مباحث الأصول العملية التي هي من أُمهات المباحث الأصولية، على الرغم من أنها لا تكون في طريق إثبات الأحكام الواقعية، وإحرازها، لأنها ليست ناظرة إلى الواقع، بل هي معذرة لا أكثر.

وقد أدّى هذا الاعتراض لدى صاحب الكفاية، إلى أن يضيف قيداً ـ أو التي ينتهي إليها في مقام العمل ـ[1] على التعريف كي يكون شاملاً لمسائل الأصول العملية. إلاّ أنَّ هذه الإضافة ليست في واقعها تعديلاً في التعريف، وإصلاحاً له، لأنّ إضافة هذا القيد لا يحقق جامعاً، وضابطاً حقيقياً، تنطوي فيه مسائل علم الأصول، بل غاية ما تعني هذه الإضافة أن التعريف كان ناقصاً غير شامل لقسم من مسائل الأصول فأريد إدراجها في التعريف مستقلاً بكلمة ـ (أو) ـ وهذا ليس علاجاً للتعريف، ولم يجعله جامعاً مانعاً، وإلاّ لأمكن من أول الأمر عطف كل المسائل المبحوث عنها في الأصول، ودرجها في التعريف بكلمة (أو). فيقال بأن الأصول علم بمسائل الألفاظ، أو الملازمات العقلية، أو الأصول العملية، أو غير ذلك من مسائل علم الأصول وكيف كان، هنالك محاولتان لدفع هذه المناقشة عن التعريف:

المحاولة الأولى: ما أفاده المحقق النائيني (قده)، من أن المقصود باستنباط الحكم الشرعي ليس هو استنباط الحكم الواقعي في الشريعة، وإنما المراد الأعم من الحكم الواقعي والظاهري الذي يثبت في موارد الأصول العملية التي لا تثبت الواقع.

وعليه فالتعريف جامع لمسائل الأصول العملية أيضاً[2]. ولكن هذه المحاولة غير تامة لأنها وإن أصلحت التعريف في شموله للأصول العملية

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص ١٥ ـ ١٦ للسيد الحكيم.
(٢) أجود التقريرات: ج١ ص ٤ للخوئي.

الشرعية التي هي أحكام شرعية، ولكنها لا تدفع المناقشة كاملة إذ تبقى الأصول العملية العقلية التي ليست بأحكام شرعية، لا واقعية ولا ظاهرية، على الرغم من أنها مسائل أصولية.

المحاولة الثانية: ما أفاده المحقق الخوئي (قده) وهي أن ندخل تعديلاً على التعريف، وذلك بأن نقصد بكلمة ـ الاستنباط ـ التوصل إلى الحجة على الحكم الشرعي، ويكون المراد بالحجة الأعم مما يكون حجة في مقام التنجيز للحكم الشرعي، أو التعذير عنه. وإذا أردنا التحفظ على معنى كلمة الاستنباط ـ فنتصرف في متعلقه وهو الحكم الشرعي المستنبط، فنريد به الحجة على الحكم، لا نفس الحكم[1].

وبذلك تدخل الأصول العقلية باعتبارها حججاً ومنجزات ومعذرات عن الأحكام الشرعية.

وقد ذكر هذا التعديل المحقق الإصفهاني، وأشكل عليه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ[2] بأنه لا يشمل إلاّ ما كان الحكم الواقعي إلزامياً، وكان الأصل موافقاً له، أو مخالفاً فيكون منجزاً أو معذراً، وأما إذا كان الواقع ترخيصاً، أو عدم حكم، فلا يكون الأصل حجة على حكم شرعي. ولكن هذا الإشكال غريب في بابه، فإن الفقيه إذا ما استنبط الحجة على إثبات الأحكام الإلزامية، كذلك ينبغي أن يستنبط الحجة على الترخيص وانتفائها.

وعلاوة على ذلك فإنّ صياغة الإشكال في غير محلها، إذ ليس المقصود بالحجة على الحكم، الحجة على الحكم الموجود في الواقع حتى إذا ما فرض عدمه واقعاً يخرج الحجة عن كونه حجة على الحكم الشرعي.

ثم إنَّ كلا هذين التعديلين لتصحيح التعريف، وإدخال الأصول العملية، يؤديان إلى اندراج مبحث القطع في مسائل علم الأصول، لأنه بحث عن الحجة

---

(١) الإصفهاني ـ الأصول على النهج الحديث: ص ٤.
(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ١٠ فياض.

والمنجز والمعذر، وإنْ كانت الحجية ذاتية مع أنهم ملتزمون بخروج مبحث القطع منها.

... الاعتراض الثالث على التعريف المشهور:

إنَّ هذا التعريف يشمل ما ليس من مسائل علم الأصول من قبيل القواعد الفقهية التي يستنبط منها أحكام فرعية[1]، كقاعدة التجاوز والفراغ، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، قاعدة نفي العسر والحرج والضرر، ونحو ذلك من القواعد الفقهية، والتي لا يبحث عنها في علم الأصول، فإنها كلها قواعد تمهد لاستنباط الحكم الشرعي منها.

وهذه المؤاخذة على التعريف غير صحيحة أيضاً، وذلك باعتبار أن هذه القواعد الفقهية على قسمين:

أ ـ منها ما يكون قواعد للانتهاء إلى إحراز صغرى الحكم الشرعي من قبيل قاعدة الفراغ والتجاوز، وأصالة الصحة ونحوها، فإنها لا تنتج أحكاماً كلية، وإنما تنتج موضوعات الأحكام، وبذلك يكون إخراجها عن التعريف واضحاً، لأنها ليست لاستنباط الحكم الشرعي كما هو المفروض في التعريف.

ب ـ ومنها القواعد الفقهية التي يستفاد منها أحكاماً شرعية كلية، من قبيل قاعدة نفي العسر والحرج التي يستفاد منها عدم وجوب الوضوء إذا كان حرجاً على المكلف.

وكذلك قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، والتي تنتج أن المقبوض بالبيع الفاسد فيه الضمان، لأنّ البيع يضمن بصحيحه فيثبت الضمان في فاسده أيضاً.

وهذه القواعد أيضاً خارجة عن التعريف لأنّ المأخوذ في التعريف القواعد التي يستنبط منها حكم شرعي، والمقصود بالحكم الشرعي الجعل الشرعي، فلا بد أن تكون القاعدة التي يمهدها الفقيه في طريق إثبات جعل شرعي أو إقامة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ١٠ فياض.

الحجة وهذا يرد بناء على تعديل التعريف في رفع المفارقة السابقة ـ وهذا يستتبع أنْ يكون ذلك الجعل الشرعي مغايراً مع تلك القاعدة التي وقعت في طريق استنباطه، وهذا لا يصدق على القواعد الفقهية، وإنما يصدق على القواعد الأصولية فقط، كحجية خبر الثقة، والأصول اللفظية والعملية، ونحوها ممّا تكون قواعد في طريق استنباط جعول واقعية، وإلاّ فنفس هذه القواعد الشرعية هي جعول، والمفروض أن تنتج جعولاً، ونوضح ذلك في مثالين للقواعد الفقهية:

المثال الأول:

قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده: فإنها وإن كانت يستفاد منها كبرى الضمان في البيع الفاسد، لكن هذه الكبرى ليست جعلاً آخر استنبط من خلال تلك القاعدة، وإنما هي نفس تلك القاعدة، وجزء من مدلولها الضمني أفرزناه بالتحليل والتطبيق على حصص الموضوع، فلا يصدق عليها أنها قاعدة مهدت لاستنباط جعل آخر ورائها، كما كان ذلك في المسائل الأصولية.

المثال الثاني:

قاعدة نفي العسر والحرج: فإنها أيضاً لا تقع في طريق استنباط جعل آخر ورائها، وإنما هي بنفسها حكم شرعي كلي مجعول لنفي الأحكام الحرجية ورفعها، ويستخلص منها بالتطبيق والتحليل لمدلولها الضمني، حصصاً متعددة دون أن تكون تلك الحصص جعولاً أُخرى يتوصل إلى إثباتها، أو إقامة الحجة عليها بتلك القاعدة.

نعم ربما تقع هذه القاعدة في طريق إثبات مسألة أصولية كما يستدلّ بها لإثبات البراءة، وعدم الاحتياط التام على فرض انسداد باب العلم والعلمي، وحينئذٍ بهذا اللحاظ تكون في طريق استنباط حكم شرعي لا محالة، ولا بأس باندراجها في مسائل علم الأصول، والبحث عنها في مثل ذلك[1].

---

(١) وهذا يستدعي منهم أن يبحثوا ضمن مسائل الأصول عن قاعدة نفي العسر والحرج، بل =

وأما قاعدة الطهارة فهي على ضوء هذا التعريف ينبغي إدراجها في مسائل علم الأصول أيضاً، لأنها يستفاد منها في الشبهات الحكمية، الحجة على الحكم الشرعي المجهول، كأصالة الحل والبراءة.

وعلى هذا الأساس التزم بعضهم بكونها من مسائل هذا العلم أيضاً، وإنما لم يبحث عنها فيها لوضوحها والتسالم عليها، وهكذا اتّضح أن الاعتراض الموجّه على هذا التعريف المشهور، هو الاعتراض الأول فقط، والذي كان يقول إنَّ التعريف يعمّ جميع المقدمات والقواعد التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، وإقامة الحجة عليه، وهي أعم من مسائل علم الأصول.

ولعلّه من أجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التعريف المشهور إلى تعريفات أُخرى، وأدخلوا فيها تعديلات وإصلاحاً للعيب الذي استبطنه هذا التعريف.

ونحن نتعرّض فيما يلي لما ذكره كل من السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ والمحقق العراقي في مقام إصلاح صيغة التعريف، وإعطاء جامع حقيقي لمسائل علم الأصول يميزها عن غيرها من المقدمات التي تدخل في عملية الاستنباط.

= عن كل قاعدة فقهية تستطيع أن تثبت أو تنفي حكماً ظاهرياً، فإنها تكون في طريق حكم واقعي ورائها، فتكون أصولية مع أنهم لا يعترفون بذلك. (المؤلف).

ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ لتعريف علم الأصول

وأما السيد الأُستاذ ـ دام ظله ـ فقد حاول أن يميز المسائل الأصولية بأنها القواعد التي تمهد للاستنباط، والتي يصلح كل منها أن يقع بمفرده، ومن دون حاجة إلى ضم أي قاعدة أصولية أُخرى في طريق استنباط الحكم[1]، وعلى هذا الأساس حكم بالأصولية لكل مسألة لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أُخرى إليها في مجال الاستنباط وإنتاج الحكم، من قبيل مسألة حجية خبر الثقة التي تصلح بمفردها أن يستنبط منها الحكم الشرعي من رواية الثقة، دون حاجة إلى مسألة أصولية أُخرى. وكذلك من قبيل أصالة البراءة وظهور الأمر في الوجوب ونحوها من المسائل التي تصلح أن تكون بمفردها، ومن دون حاجة إلى قاعدة أصولية أُخرى، أن تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي.

فمثل هذه القواعد والمسائل الصالحة بانفرادها لاستنباط الحكم تكون داخلة في علم الأصول لدى السيد الأستاذ.

أما إذا كانت المسألة بحاجة إلى ضم مسألة أُخرى أصولية إليها، لكي يمكن استنباط الحكم منها، فلا تكون مسألة أصولية من قبيل وثاقة الراوي، فإنها بمفردها لا تنتج الحكم بل لا بدَّ من أن يضمّ إليها قاعدة أصولية أُخرى مثل حجية خبر الثقة التي هي من مسائل علم الأصول، كي يتم إنتاج الحكم الشرعي، وكذلك دلالة كلمة الصعيد على المعنى الأعم، وغيرها من أبحاث اللغة العربية ـ فإنها بمفردها لا تصلح لأن تقوم بعملية الاستنباط. بل لا بد علاوة على ذلك من الاستعانة بمسألة أصولية أُخرى من قبيل ظهور صيغة الأمر في قوله تعالى ﴿وتيمموا صعيداً طيّبا﴾ ودلالته على الوجوب.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٨ فياض.

هذا ما أفاده السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ في إعطاء المائز الحقيقي بين مسائل علم الأصول والمسائل الأُخرى، ثم أورد على نفسه بعض الاعتراضات، وأجاب عليها، نقتصر في المقام على ذكر اثنين منها:

الاعتراض الأول[1]:

أ ـ هو أنه بناء على هذا التفسير يلزم أن لا تكون مسألة دلالة الأمر على الوجوب، وما يناظرها من مباحث الدلالات، داخلة في مباحث علم الأصول، لأنها بحاجة دائماً إلى ضمّ كبرى حجية الظهور إليها، لكي ينتهي بها إلى استنباط الحكم، إذ لا يمكن الاكتفاء بها وحدها في ذلك.

وأجاب عن ذلك:

بأن الأمر وإنْ كان كذلك، غير أن مسألة حجية الظهور ليست من مسائل علم الأصول، ولا يبحث فيها عن كبراها أصلاً، بل هي قاعدة عقلائية واضحة مركوزة بالبداهة لدى كل شخص، فليست مسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلاً، محتاجة إلى مسألة أصولية كي يكون نقضاً على ما ذكرناه لتميّز علم الأصول.

الاعتراض الثاني:

ب ـ وأورد ثانياً على نفسه النقض بمسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، فإنها مسألة أصولية رغم افتقارها إلى مسألة أصولية أُخرى وهي مسألة أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد كي يتم الاستنباط، ولا تكفي بمفردها لذلك.

وأجاب عن ذلك:

إنَّ هذه المسألة وإنْ كانت بحاجة إلى مسألة أصولية أُخرى في إنتاج الحكم ببطلان عبادة الضد، ولكن على القول بعدم الاقتضاء لا تحتاج إلى ضم مسألة أصولية أُخرى، بل تكفي نفس هذه المسألة وهي أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، كي تنتج بمفردها الحكم بصحة عبادة الضد.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٩. فياض

ويكفي لصيرورة المسألة أصولية أن تحتوي على خصائص المسألة الأصولية على أحد التقادير والأقوال فيها، أي يكفي في صحة إدراج مسألة في مسائل علم الأصول، أن تكون صالحة لأن تقع بمفردها في طريق الاستنباط ولو على أحد القولين، أي النفي والإثبات.

وهكذا حاول السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ أن يتخلص مما كان قد ورد عليه من النقض على المايز الذي أفاده في تعريف مسائل علم الأصول[1].

---

(١) ويكفي في الرد عليه: إنَّ هذا التعريف تعريف دوري، بجعل المسألة الأصولية ما لا تحتاج إلى مسألة أصولية أُخرى، ومثل هذا التعريف لا يجدي إلاّ لمن يحدّد مسبقاً ما يكون من مسائل الأصول وما لا يكون.
أما أن يتحدد بهذا التعريف مسائل علم الأصول فهو غير ممكن، لأنه يدور في حلقة مفرغة، حيث لا بد في التعريف أن يفهم ما هي مسائل الأصول ليتبنّى احتياج المسألة الأصولية إلى مسألة أصولية أُخرى، أو عدم احتياجها إلى مسألة أصولية أُخرى.
ولكن قد يجاب على هذا الإشكال بأن المقصود هو أن المسألة الأصولية إذا لم تكن بحاجة إلى مسألة أُخرى غير صغراها التي تنقح موضوعها فهي مسألة أصولية وهذا لا دور فيه. (المؤلف).

نقض ما ذكره السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ على ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت للتعريف المشهور

ولنأخذ ما ذكره السيد ـ دام ظله ـ بالدرس على ضوء الاعتراضات الثلاث التي وجهت إلى التعريف المشهور، لنرى هل يسلم منها هذا التعريف ويتخلص من مشاكلها أم لا؟.

وهل يمنى بشيء منها كما مني التعريف المشهور أم لا؟.

الاعتراض الأول:

ولنبدأ بالاعتراض الأول الذي كان يقول إنَّ التعريف ليس جامعاً مانعاً، لأنه لا يبرز مائزاً محدداً يلمّ بمسائل الأصول كلها، ويمنع من دخول غيرها، فنقول:

إنَّ هذه المؤاخذة متوجهة أيضاً على ما ذكره ـ دام ظله ـ للتميز بين مسائل علم الأصول وغيرها ممّا يتدخل في عملية الاستنباط.

ولتوضيح ذلك نذكر فيما يلي تعليقات ثلاث على كلامه ـ دام ظله ـ تبرز انثلام المائز الذي أفاده في جهة من الجهات، وعدم صلاحيته، لكي يكون تعريفاً لعلم الأصول:

التعليقة الأولى:

ونتساءل فيها ما المقصود من كون المسألة تقع بمفردها ومن دون حاجة إلى مسألة أصولية أخرى في طريق الاستنباط؟ هل المقصود أن تكون كذلك دائماً في جميع الحالات، أو يكفي كونها كذلك ولو في مرة واحدة بنحو الموجبة الجزئية؟.

فإنْ قيل بالأول: لزم منه خروج أكثر مسائل الأصول عن علم الأصول، لأنها في أكثر الأحيان يحتاج بعضها إلى بعض في مجال الاستنباط.

فمثلاً: لو كانت ثمة رواية ظنية السند وظنية الدلالة على وجوب الجمعة، فحينئذٍ تكون مسألة دلالية الأمر على الوجوب التي هي من مسائل علم الأصول محتاجة في مثل هذا المورد إلى مسألة حجية خبر الثقة ـ التي هي أيضاً من مسائل علم الأصول ـ كي تتم عملية الاستنباط، فينبغي أن لا تكون مسألة أصولية، وكذلك مسألة حجية الخبر حيث احتاجت إلى مسألة دلالية الأمر على الوجوب فلا تكون أصولية أيضاً.

وإنْ قيل بالثاني، على أن يكون المقصود، صلاحية المسألة لكي تقع بمفردها في الاستنباط ولو في مورد واحد تكون فيه سائر نواحي البحث والاستنباط قطعية، كما إذا كانت سنة قطعية، فتكون مسألة ظهور الأمر في الوجوب كافية بمفردها لاستنباط الحكم، فهذا جوابه:

إنَّ كثيراً من المسائل غير الأصولية أيضاً تصلح أن تقع بمفردها ومن دون حاجة إلى مسألة أصولية في طريق الاستنباط في بعض الموارد، وذلك حيث تكون سائر الجهات قطعية، فكلمة (الصعيد) لو افترضنا ورودها في لسان دليل قطعي سنداً ودلالة كما لو كان كتاباً، أو كما لو صرّح بالوجوب حينئذٍ يكفي تشخيص مدلولها ولكي تقوم بعملية الاستنباط بمفردها. وعليه فلا بد من أن تكون مسألة أصولية حسب هذا المائز.

التعليقة الثانية:

إنَّ هناك بعض المباحث التي هي من مسائل هذا العلم، على رغم أنها تحتاج إلى مسألة أصولية أُخرى، كي تنتج الحكم الشرعي، من قبيل المباحث التي يراد بها تشخيص أقوى الظهورين، أو كالبحث عن الإطلاق الحكمي أو العموم الشمولي أو العموم البدلي، أو كالبحث عن الدلالة المنطوقية أو الدلالة المفهومية، وما إلى ذلك من أشباهها، فإنها كلها لا تكون منتجة في مجال الاستنباط، إلاّ بعد ضم كبرى الجمع العرفي، وتقديم الأظهر على الظاهر في

الحجية، وهي مسألة أصولية. ولكن السيد الأستاذ لم يخرجها عن كونها مسائل أصولية كما أخرج مسألة حجية الظهور، وذلك بدعوى أن مسألة الجمع العرفي من المسائل الارتكازية البديهية التي لا نقاش فيها، ولكن من الواضح أن هذا الكلام في نفسه باطل إذ إنّ كون المسألة واضحة المدرك، وبديهية البرهان، لا تغير من كونها مسألة من هذا العلم، ولهذا كانت بديهيات مسائل علم الحساب من علم الحساب بلا إشكال.

التعليقة الثالثة:

وهي ترجع إلى ما أفاده في جواب النقض الثاني الذي أورده على نفسه، من ـ إنَّ مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده ـ لا تصلح على أساس الميزان الذي أفاده ـ دام ظله ـ أن تكون من مسائل علم الأصول، سواء في ذلك أن يقال بالإقتضاء، أو بعدمه، فإن من الخطأ أن يتصور ثبوت الحكم واستنباط صحة عبادة الضد بمجرد القول بعدم الاقتضاء من دون حاجة إلى مقدمة أصولية أُخرى، إذ حتى على التقدير في المسألة، لا بد للفقيه في مقام استنباط الحكم بصحة الضد المأمور به، من أن يضم إحدى مقدمتين كلتاهما من مسائل الأصول حتى يثبت صحة العبادة.

فإنَّ الأمر بالإزالة مثلاً، وان لم يقتض حرمة العبادة للضد، لكنه موجب لزوال الأمر بها في عرض الأمر بالإزالة، باعتبار أنه طلب للضدين، فلا بد إمّا من إثبات الأمر الترتبي وهذه مسألة أصولية ـ أو إثبات أن سقوط الخطاب والأمر لا يستتبع سقوط الملاك، وهو وحده كاف في مقام التقرّب والتعبد ـ وهي مسألة أصولية أيضاً ـ، ومن دون ضم إحدى هاتين المسألتين لا يمكن تصحيح عبادة الضد.

وعليه: فكما أنه على القول بالاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أن ـ النهي عن العبادة يوجب الفساد ـ لكي نتوصل إلى استنباط الحكم بفساد العبادة، وعدم إجزائها، كذلك على القول بعدم الاقتضاء نحتاج إلى ضم مسألة أصولية كي نستنبط الحكم بالصحة.

فمسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، بكلا طرفيها وتقديريها

الإثباتي والسلبي، لا تصلح أن تقع بمفردها مع الاستغناء عن مسألة أصولية في طريق الاستنباط، فلا بد من إخراجها عن مسائل علم الأصول.

وهكذا يتضح أن ما أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ في التمييز بين مسائل علم الأصول وغيرها، لا يسلم من الاعتراض الأول الذي كان يرد على التعريف المشهور.

الاعتراض الثاني:

والذي كان يدعي خروج مباحث الأصول العملية عن التعريف المشهور، لعدم إنتاجها أحكاماً شرعية واقعية، فقد أجاب عنه الأستاذ ـ دام ظله ـ بأنا نقصد من الحكم الأعم من الظاهري والواقعي، أي مطلق الوظيفة العملية وتحصيل المنجز والمعذر، فيشمل التعريف الأصول اللفظية، والعملية، والشرعية، والعقلية[1].

ولكن هذا الجواب الذي كان صحيحاً صالحاً لتعديل التعريف المشهور كما تقدم، لا ينسجم مع تصورات السيد الأُستاذ ـ دام ظله ـ عن مسائل علم الأصول، لأنه ينبثق منه نتيجتان طوليتان، تترتب إحداهما على الأُخرى، وكلاهما مما لا يرضى بها الأُستاذ.

أولاً: ينتج منه أن تكون مسألة حجية القطع، مسألة أصولية، لأنها تقع في طريق استنباط الحجة، والمنجز أو المعذر للحكم الشرعي، مع أنه يصرح هناك بأنها ليست من مسائل علم الأصول.

ثانياً: لو كانت مسألة حجية القطع أصولية، فسوف تخرج كل مسائل علم الأصول أو جلّها عن التعريف بناء على الميزان الذي أفاده الأستاذ، لأنّ مسائل من قبيل حجية خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو أصالة البراءة، أو غيرها، بحاجة في مقام الانتهاء إلى الوظيفة العملية إلى أن تنضم إليها مسألة حجية القطع، حيث يقطع فيها بالحكم الظاهري، وبذلك تخرج عن تعريف علم الأصول بناء

---

(١) المصدر السابق.

على تصور السيد الأستاذ من أن كل مسألة تحتاج إلى ضم مسألة أُخرى دائماً، فهي ليست من مسائل علم الأصول[1].

الاعتراض الثالث:

والذي كان يدعي اندراج القواعد الفقهية في التعريف، فلقد أجاب عنه السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ تبعاً للمحقق الإصفهاني، بسنخ ما أجبنا به على هذه المؤاخذة في التعريف المشهور، حيث أفاد الأُستاذ بأن الاستنباط له معنيان:

أ ـ الاستنباط التوسيطي: وهو أن تكون المقدمة مغايرة للنتيجة المستنبطة، ولكن ملازمة لها، من قبيل دلالة الأمر على الوجوب المغاير لوجوب السورة، ولكن ملازم له في مجال الاستنباط.

ب ـ الإستنباط التطبيقي: وهو أن تكون المقدمة غير مغايرة للنتيجة، وإنما النتيجة تطبيق من تطبيقاتها، كتطبيق قاعدة ما يضمن بصحيحه على البيع الفاسد، واستنتاج الضمان فيه.

وإذا كان الاستنباط على نحوين: **توسيطي وتطبيقي**، فالذي يكون من مسائل علم الأصول هو القاعدة التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي لا التطبيقي، فالقواعد الفقهية، والتي لا يستنبط منها الحكم إلاّ بنحو التطبيق، خارجة عن تعريف علم الأصول.

وتعليقاً على هذا الكلام الذي أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ نقول:

بأن القاعدة الفقهية أيضاً تقع في مجال الاستنباط التوسيطي، بحيث يكون الحكم والنتيجة المستنبطة مغايراً للمقدمة التي استنبطناه منها، وذلك عن طريق توسطها لإثبات موضوع حكم آخر.

فمثلاً قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، تحقق موضوعاً لحكم آخر

---

(١) لو كان المقصود من الحجة، الحجة الأعم من الذاتية والجعلية، فلا يرد هذا الإشكال في المقام، لأنّ تلكم المسائل الأصولية تصلح بمفردها أن تقع في طريق استنباط الحجة ولو الجعلية على الحكم الشرعي. (المؤلف).

هو الحكم التكليفي بوجوب أداء الدين وما اشتغلت به الذمّة. فكما أن المسائل الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي، كذلك القاعدة الفقهية أيضاً، ولكن الفارق بينهما فارق من ناحية أن المسألة الأصولية تقع في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الشرعي الكلي، كوجوب السورة مثلاً المستنبط من دلالة الأمر على الوجوب، وأما القاعدة الفقهية فيستنبط منها حكم جزئي، لأنها تنقح موضوع حكم آخر يثبت بدليله لا بهذه القاعدة. فوجوب وفاء الدين مثلاً، حكم ثابت بدليله، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده لا ينتج أصل هذا الحكم، وإنما ينتج انطباقها وفعليتها في مصداق ومورد معين وهو البيع الفاسد مثلاً.

فإذا اتضح أن الاستنباط التوسيطي على نحوين، حينئذٍ نسأل الأستاذ ـ ماذا يقصد بالاستنباط التوسيطي؟.

فإن كان يقصد ما يعم كلا المعنيين للاستنباط التوسيطي، إذن فالتعريف شامل للقواعد الفقهية أيضاً، لأنها تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

وإنْ كان يقصد المعنى الأول من التوسيط خاصة، كما هو الذي ينبغي أن يلتزم به، لأنّ المفروض من مسائل علم الأصول استنباط الحكم الكلي لا الجزئي، فسوف يخرج بعض مسائل الأصول على بنائه عن التعريف، فمسألة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لا يستنبط منها حرمة الضد ـ التي تكون حكماً كلياً ـ لأنها ليست بحكم فقهي يقبل التنجيز والتعذير، وإنما النتيجة المترتبة عليها على مباني الأستاذ هي صحة الصلاة وبطلانها، فإنه على القول بالاقتضاء تقع الصلاة فاسدة فتبطل، وعلى القول بعدم الاقتضاء تصح.

لكن من الواضح أنَّ صحة الصلاة ـ الضد ـ أو بطلانها، ليس حكماً كلياً استنبط من قاعدة الأمر بالشيء يقتضي النهي عن الضد، بل الحكم الكلي بالعبادة وشرائطها أمر ثابت بدليله، وإنما هذه القاعدة الأصولية تنقح موضوع ذلك الحكم والتعبد به مثلاً، فتقع صحيحة، أو أنها محرمة فتقع فاسدة، فشأنها شأن القواعد الفقهية التي تقع في مجال الاستنباط التوسيطي بالنحو الثاني.

على أن هذه الثمرة في نفسها غير تامة بعد الالتفات إلى أنَّ حرمة الضد ليست حرمة قابلة للتنجيز والتعذير، والتعبد والتقرب إلى المولى، لأنها غيرية، فإذا التفتنا إلى أنها ليست حكماً فقهياً ـ ولذلك لم يعتبرها الأستاذ أنها الحكم الشرعي المستنبط ـ كذلك نلتفت إلى أنها لا تكون موجبة لبطلان العمل، لأنها ليست حرمة حقيقية مبعدة كي تمنع عن الصحة، كما اعترف بذلك الأستاذ في مسألة الضد.

وعليه: فأصل هذه النتيجة التي تصورها ـ دام ظله ـ لمسألة الضد ليست بصحيحة.

ولكن هذا النقض بمسألة الضد إنما يتوجه على مباني السيد الأستاذ.

وأما على مبانينا: فنحن نتصور لهذه المسألة نتيجة فقهية هي حكم شرعي كلي، وبذلك تكون كسائر مسائل الأصول، واقعة في طريق الاستنباط للحكم الشرعي الكلي، فتتميز من القواعد الفقهية التي لا تكون في طريق الاستنباط التوسيطي للحكم الكلي. ولهذا نحن أجبنا أيضاً على النقض بالقواعد الفقهية، واندراجها في التعريف المشهور لعلم الأصول بسنخ الجواب الذي أفاده الأستاذ دون أن نلتزم بهذا النقض.

وتوضيح ذلك: إن مسألة الضد تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الترتبي على العبادة بناء على القول بعدم الاقتضاء، وإمكان الترتب، وواضح أن ثبوت الأمر الترتبي في إطلاق الأمر بعبادة الضد، حكم شرعي استنبطناه بقاعدة الضد بالتوسيط على النحو الأول، أعني باستنباط الحكم الشرعي ابتداء لا باستنباط موضوعه كما هو واضح.

هذا تمام الكلام حول التعريف الذي أفاده الأستاذ ـ دام ظله ـ.

ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) في تعريف علم الأصول

وأما المحقق العراقي فقد حاول أن يعرف علم الأصول ويميز مسائله عن المقدمات الأُخرى التي يحتاجها الفقيه في عملية الاستنباط، بإعطاء ميزان آخر، وحاصله: إن المدار في المسألة الأصولية على وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي بنحو يكون ناظراً إلى إثبات الحكم بنفسه، أو بكيفية تعلقه بموضوعه[1] فكل مقدمة من مقدمات الاستنباط تكون بصدد إثبات أصل الحكم أو كيفيته ـ ونقصد بالإثبات ما يعم الإثبات التنجيزي والتعذيري فهي مسألة أصولية، فمسألة دلالة الأمر على الوجوب مثلاً، مسألة أصولية باعتبار أنها ناظرة وراجعة إلى إثبات الحكم، وكذلك مسألة حجية خبر الثقة، أو الاستصحاب، أو غيره من الأصول العملية، فإنها كلها ترجع إلى إثبات الحكم إثباتاً تنجيزياً، أو تعذيرياً. ومثل هذا لا يكون في المقدمات الأُخرى للاستنباط، من قبيل مدلول كلمة الصعيد، أو وثاقة الراوي، فإنها مسائل مستقلة في ذاتها، لا ترتبط بالحكم أو بكيفيته، وإنْ كانت قد تقع موضوعاً للحكم، ويكون لها دخل في الاستنباط.

ولقد أُسيء فهم هذا الميزان الذي أفاده المحقق العراقي من قبل بعضهم، فاعترض عليه بأنه يلزم من ذلك خروج مثل مباحث العموم والإطلاق، والجملة الشرطية ونحوها عن مسائل الأصول، لأنها من قبيل البحث عن مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً، لا تكون ناظرة إلى الحكم، وإنما ترجع إلى تحديد متعلق الأحكام وموضوعاتها.

ومثل هذا الاعتراض ناتج من عدم التوصل إلى حاقّ مقصود المحقق

---

(١) بدائع الأفكار بتصرف: ج١ ص ٢٤ ـ منهاج الأصول: ج١ ص ٢١.

العراقي، فإنه من الواضح الفرق بين مسائل الإطلاق والمفهوم والعموم عن مسألة مدلول كلمة (الصعيد) مثلاً.

فالإطلاق وإنْ كان بحثاً عن موضوع الحكم ومتعلقه، كما أن كلمة (الصعيد) موضوع للحكم، غير أنه ليس بحثاً عن ذات الموضوع في نفسه، وإنما بحث عن الموضوع بما هو موضوع للحكم، أي بحث عن علاقة الحكم بموضوعه، وكيفية تعلقه به، فهو بحث عن خصوصية في الحكم، ولذلك لا يتصور الإطلاق من دون افتراض تعلق الحكم بالموضوع. وأما البحث عن مدلول كلمة (الصعيد)، وأنه لمطلق وجه الأرض أم لا، فليس بحثاً عن الموضوع بما هو موضوع، وإنما هو بحث عن ذات الموضوع في نفسه كما هو واضح.

وكذلك الحال في المفهوم، فإنه أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم، وأنه بنحو ينتفي عند الانتفاء، فهو بحث عن العلاقة بين الحكم وما تعلق به، وليس بحثاً عن مدلول مستقل في نفسه لا علاقة له بالحكم.

وبهذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج بحث المشتق عن مسائل الأصول، فإنه ليس مسألة أصولية، إذ لا يبحث فيه إلاّ عن مدلول ذات الموضوع المشتق في نفسه، لا عن كيفية تعلق الحكم به.

وأمّا العموم وأدواته التي يبحث عنها في علم الأصول كالبحث عن مدلول كلمة (كل)، فهو أيضاً بحث عن كيفية تعلق الحكم بموضوعه، بناء على أن هذه الأدوات موضوعة للدلالة على استيعاب الحكم تمام أفراد مدخولها، فإنه بحث في علاقة الحكم بموضوعه، وليس بحثاً عن ذات الموضوع[1].

---

(١) إنّما قيدنا بهذا المبنى، لأنه بناء على المبنى الصحيح، والذي يختاره المحقق العراقي نفسه أيضاً، من أن أدوات العموم موضوعة للدلالة على تجمع الأفراد تحت العنوان المفروض في نفسه، ولهذا نتعقّل العموم في قولنا ـ كل رجل ـ من دون حكم أيضاً، لأنه بناء على ذلك لا ينطبق الميزان الذي أفاده في تعريف علم الأصول على بحث العموم، لأنه بحث عن ذات الموضوع لا الموضوع بما هو موضوع، كي يكون راجعاً إلى البحث عن علاقة الحكم بموضوعه، ولذلك يعقل هذا البحث في ـ كل رجل ـ دون احتياج إلى افتراض حكم عليه، أو تعلق حكم به. (المؤلف).

نقض التعريف الذي ذكره المحقق العراقي لعلم الأصول

تقدم في كلام المحقق العراقي أن المسألة الأصولية هي كل مسألة تكون ناظرة مباشرة إلى إثبات حكم شرعي، أو خصوصية فيه، فهي قاعدة أصولية، وكل قاعدة لا تكون كذلك فهي ليست قاعدة أصولية إلاّ أن يكون لها نظر مباشر إلى الحكم، أو خصوصية فيه، فمثلاً صيغة (إفعل) وظهورها في الوجوب ناظرة مباشرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعي، وهذا غير كلمة (الصعيد) فإنه يبحث فيها هل أن هذه الكلمة موضوعة في لغة العرب للتراب، أو موضوعة لمطلق وجه الأرض في قوله تعالى: ﴿**وتيمموا صعيداً طيباً**﴾، فإنَّ البحث في هذه الكلمة على ما تقدم، وإن كان دخيلاً في استنباط الحكم الشرعي، وذلك فيما إذا كانت كلمة (الصعيد) موضوعاً لحكم شرعي، إلاّ أنه لا ينفع في كونها قاعدة أصولية، لأنّ البحث في نفس كلمة (صعيد) غير متعرض مباشرة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه.

بل تمام ما تتعرض له هذه الكلمة هو تشخيص مدلول هذه الكلمة من حيث هي، بقطع النظر عن وقوعها موضوعاً لحكم شرعي.

إذن فهي مسألة لغوية صرفة. وهكذا الحال في وثاقة زرارة مثلاً، فإنَّ وثاقته بنفسها غير متعرضة لإثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه، وإنْ كان لها دخل في مقدمات استنباط الحكم.

فإذن تعريف المحقق العراقي القائل: بأن كل قاعدة أصولية لا بد وأن تتعرض بنفسها مباشرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه وعليه، فكل قاعدة تكون داخلة في مقدمات الاستنباط دخولاً غير مباشر لإثبات أصل الحكم بنفسها، أو خصوصية فيه، فهي ليست قاعدة أصولية.

إلاّ أنَّ هذا التعريف غير جامع، كما أنه غير مانع، ولذلك يتوجه عليه اعتراضات نذكر في المقام بعضها:

الاعتراض الأول:

هو أنه يوجد هنالك قواعد تذكر في الفقه وهذه القواعد تتعرض بنفسها لإثبات أصل الحكم الشرعي، أو خصوصية فيه، فهي إذن واجدة لنفس النكتة التي ذكرها المحقق العراقي وعلى الرغم من هذا فهي لم تذكر في الأصول، بل من المتفق عليه أنها ليست مسألة أصولية.

فلو كان تمام الملاك في القاعدة الأصولية هي النكتة التي ذكرها المحقق العراقي لكانت هذه القاعدة الفقهية أصولية لا محالة، وعلى سبيل المثال نذكر اثنتين منها:

أ ـ المثال الأول: هل أن دليل الأمر إذا نسخ من الوجوب يبقى دالاً على الجواز؟ أو لا يبقى دالاً على الجواز؟.

فهنالك من يقول بأن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب تبقى دلالته على الجواز، وذلك بدعوى أن دليل الأمر يدلّ على شيئين: كلي الجواز، وخصوصية الوجوب. وهنا إذا نسخ الوجوب فنسخه لا يضر ببقاء أصل الجواز، فالجواز إذن يبقى ولا يذهب مع الوجوب في منسوخيته وهذا بحث أصولي قطعاً.

وهنا بحث فقهي آخر ذُكر في (المكاسب) في بحث المقبوض بالعقد الفاسد، بَحَثَ فيه، هل أن أدلة الإمضاء من قبيل ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[1] ﴿**أحلّ الله البيع**﴾[2] تُثبت كون السلعة مثلاً مضمونة بالثمن المقرر في مقام المعاملة؟ فإذا باع كتاباً بدينار مثلاً، فمقتضى أدلة الإمضاء أن يكون الكتاب مضموناً على المشتري بالدينار.

فالقاعدة هذه تُثبت أولاً مضمونية الكتاب، وتُثبت ثانياً كونه مضموناً بالثمن المقرر وهو الدينار.

فإذا ثَبَتَ بطلان المعاملة، وأن الثمن لم يكن ثمناً للكتاب، فهل يمكن أن

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

تُثبت بدليل الإمضاء أصل الضمان، أو لا يمكن؟.

هنالك من يدّعي إثبات أصل الضمان بدليل الإمضاء وذلك بدعوى أن دليل الإمضاء يثبت أمرين:

كلي الضمان، وأن السلعة مضمونة بالثمن، فإذا ثبت أن المعاملة فاسدة، يعني ثبت أنها غير مضمونة بالثمن، فيبقى أصل الضمان، أي تبقى السلعة مضمونة بالجملة بدليل الإمضاء ولو بالمثل، أو القيمة.

وهذا البحث سنخ بحث أن دليل الأمر بعد نسخ الوجوب هل يبقى دالاً على إثبات أصل الجواز، أو لا يبقى؟.

فهذا بحث أصولي ناظر إلى إثبات نفس الحكم وكذلك البحث الفقهي التالي وهو: هل أن دليل الإمضاء إذا تبين عدم صحة المعاملة، وعدم الضمان بالثمن، يبقى دالاً على إثبات أصل الضمان، أو لا يبقى؟ وهذا أيضاً بحث في قاعدة فقهية استدلالية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم.

فلا بد إذن من تحصيل فرق بين القاعدتين. ولا يكفي إبراز تلك النكتة التي ذكرها المحقق العراقي، وهي كون القاعدة الأصولية هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، لأنّ كثيراً من القواعد الفقهية تشترك في النكتة، في حين أنها قواعد فقهية مسلمة. فلا بد من إبراز فارق آخر يكون وحده كافياً لحلّ هذه المشاكل، وبلا حاجة إلى دعوى ضم كون القاعدة الأصولية ناظرة إلى إثبات نفس الحكم.

ب ـ **المثال الثاني**: وهو مسألة فقهية تبحث في أنّ الدليل الذي يدلّ على مطهّرية شيء، هل يدلّ ذلك الدليل بالملازمة على طهارة ذلك الشيء، أو لا يدل؟.

ذهب بعضهم إلى أن هذا الدليل يدلّ بالملازمة على طهارة ذلك الشيء. وبناء عليه تكون هذه المسألة الفقهية ناظرة إلى إثبات أصل الحكم ـ وهو الطهارة فإنها حكم شرعي وضعي ـ.

والتعريف الذي اختاره المحقق العراقي شامل لهذه المسألة، فيجب أن

تكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها مسألة فقهية متسالم عليها. فكما أن هذا التعريف شامل لبعض المباحث الأصولية كمسألة أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده، فالقائل بالاقتضاء يثبت فساد العبادة بالملازمة ما بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده، وذلك كالصلاة والإزالة. فعلى القول بالاقتضاء يأتي القول بفساد الصلاة بالملازمة.

وكذلك بحث مقدمة الواجب فقد بحث فيها بأن الأمر بالشيء هل يستلزم وجوب المقدمة؟ فالقائل بوجوب المقدمة يستدل بمسألة أن الأمر بالشيء أمر بمقدمته، أو يستلزم وجوب مقدمته.

وإذن فكما أن التعريف يشمل مثل هذه المباحث الأصولية التي يكون نظرها إلى إثبات أصل الحكم، فكذلك يشمل هذه المباحث الفقهية والمسائل الفقهية التي تباشر إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه بنفسها.

الاعتراض الثاني:

وهذا الاعتراض مبني على التصور المشهوري للثمرة في بحث أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده.

وقد تقدم أن المشهور في مقام تصوير الحكم المستنبط من هذه المسألة، هو أنه إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فالصلاة تكون باطلة، وذلك لأنها منهي عنها، ومأمور بالضد الآخر. وتكون صحيحة، لأنّ الأمر بالإزالة لا يقتضي النهي عن العبادة.

ولكن هذا غير صحيح، إذ يمكن أن يقال بأن قاعدة أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، أو لا يقتضي النهي عن ضده ـ ليست ناظرة بنفسها إلى إثبات الصحة والبطلان، ولا تفيد بنفسها صحة الصلاة أو بطلانها، وإنما الصلاة تكون باطلة بمفاد دليل ـ أن النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ فالبطلان مدلول هذا القانون، وليس مدلولاً لقانون ـ أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ إذ إن هذا القانون ليس ناظراً إلى بطلان الصلاة، بل بعد وجود هذا القانون نرجع إلى قانون آخر وهو قانون أن ـ النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ وهذا القانون

هو الناظر إلى الصحة والبطلان، وإلى إثبات اصل الحكم.

وكذلك الميزان الذي أفاده المحقق العراقي لا ينطبق على القول بعدم الاقتضاء، فإن عدم اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، ليس هو المصحح للصلاة، بل الناظر إلى صحة الصلاة حينئذٍ هو إطلاق خطاب (صلّ) لأنّ هذا الإطلاق لا يمنعه عن إثبات صحة الصلاة إلاّ النهي عنها، والمفروض أن لا نهي في المقام.

إذن فعدم الاقتضاء ليس مفاده بنفسه صحة الصلاة، وإنما الصحة مستفادة من إطلاق خطاب (صلّ) بعد فرض عدم المانع من هذا الإطلاق.

وكذلك الاقتضاء ليس مفاده بنفسه بطلان الصلاة، وإنما البطلان مستفاد من قانون أن ـ النهي عن العبادة يقتضي فسادها ـ.

إذن فالنكتة التي ذكرها المحقق العراقي ميزاناً للقاعدة الأصولية، وهي كونها ناظرة إلى إثبات أصل الحكم بنفسها، هذه النكتة غير موجودة في قاعدة أن ـ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ـ بناء على أن الحكم المستنبط من هذه القاعدة هو الحكم بالصحة والبطلان، بل الصحة والبطلان مستفادان من قانونين ودليلين آخرين غير هذه القاعدة.

الاعتراض الثالث:

وهذا الاعتراض يقول بأن التعريف شامل للقواعد المنطقية باعتبار أنها تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم عندما تقع في مقام الاستنباط، فمثلاً حينما يرتب الفقيه قياساً يستنبط به وجوبَ السورة فيقول: وجوب السورة قام عليه خبر الثقة، وكل ما قام عليه خبر الثقة فهو ثابت تعبداً، فوجوب السورة ثابت تعبداً.

وهذه المقدمة المنطقية قد أُثبت بها الحكم فكان نظرها إلى إثبات أصل الحكم باعتبار أن مفاد الشكل الأول هو أنه إذا كان الحدّ الأصغر مصداقاً للحدّ الأوسط، وكان الحدّ الأوسط مصداقاً للحدّ الأكبر، فيكون الحد الأصغر مصداقاً للحدّ الأكبر.

فنظر هذا الشكل إلى إثبات أصل الحكم، أو إلى إثبات نتيجة هي هنا حكم

شرعي، وعليه: يكون التعريف الذي اختاره المحقق العراقي، شاملاً لمثل هذه القواعد المنطقية، باعتبار نظرها إلى إثبات أصل الحكم، والمفروض أنها قواعد منطقية ليست من علم الأصول، فتعريفه غير مانع، بل وغير جامع، كما عرفت.

الاعتراض الرابع:

لقد ذكر المحقق العراقي أن المسألة والقاعدة الأصولية، هي التي تكون ناظرة إلى إثبات أصل الحكم، أو خصوصية فيه.

ونحن نسأل المحقق: ما هو المقصود بالإثبات؟ هل المقصود الإثبات اللفظي، أو مطلق الإثبات سواء أكان لفظياً، أو معنوياً؟.

فإنْ كان مراده الإثبات اللفظي بالخصوص، فحينئذٍ تخرج مباحث الاستلزامات عن علم الأصول، وذلك كاستلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وكاستلزام الأمر بالشيء للأمر بمقدمته، وأمثال هذه المباحث، فإنها ليس لها دلالة لفظية، بل دلالتها معنوية مع أنه لا إشكال في أصوليتها.

وإنْ كان مراده مطلق الإثبات، فحينئذٍ يلزم دخول بعض المسائل الرجالية في هذا التعريف، وذلك كوثاقة الراوي، لأنّ وثاقة الراوي دليل على صدقه، وهذا يدلّ على ثبوت الحكم الذي نقله. فوثاقة الراوي ناظرة إلى إثبات أصل الحكم الشرعي إثباتاً معنوياً لا لفظياً كما هو ظاهر. فيلزم عليه أن تكون مشمولة للتعريف، وتكون من مسائل علم الأصول، في حين أنها خارجة عنه.

وبهذا يتبين أن ما ذكر من التعريفات الثلاثة، لا يمكن المساعدة عليه. فلا بد من تعريف لعلم الأصول يكون جامعاً مانعاً، لا ترد عليه هذه الإشكالات بكونه جامعاً لجميع المسائل الأصولية، ومانعاً لدخول غيرها فيه، ومقتدراً على تمييز مسائل هذا العلم عن غيره.

تعريف علم الأصول الذي اختاره أستاذنا السيد الصدر ـ دامت إفاضاته ـ

قال حفظه المولى:

علم الأصول: هو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة والتي يستعملها الفقيه أدلة على الجعل الشرعي.

وتوضيح ذلك:

إنَّ نسبة علم الأصول إلى علم الفقه، هو نسبة علم المنطق إلى جميع مسائل العلوم الأُخرى، فإنَّ قاعدة الشكل الأول مثلاً القائلة بأنه إذا كان الحد الأصغر مصداقاً للحد الأوسط، وكان الحد الأوسط مصداقاً للحد الأكبر، فالنتيجة: كان الحد الأصغر مصداقاً للحد الأكبر، فهذه قاعدة مشتركة بين جميع العلوم لم يؤخذ فيها مادة من هذا العلم دون ذلك العلم.

فمثل هذه القاعدة من حيث المادة مأخوذة (لا بشرط شيء) فيمكن أن يستدل بها في جميع العلوم، نعم مواد هذه القاعدة تختلف باختلاف العلوم، فالاستدلالات العلمية كلها فيها جهة اشتراك وجهة اختلاف، فجهة الاشتراك عبارة عن القواعد التي تحدد كيفية الاستدلال كقاعدة إنتاج الشكل الأول، وجهة الاختلاف عبارة عن القواعد التي تحدد مواد القياس، فمثلاً بالنسبة إلى العلوم الطبيعية يقال: هذا المعدن حديد، وكل حديد يتمدد بالحرارة، فالمعدن يتمدد بالحرارة.

ويقال كذلك بالنسبة للعلوم الرياضية:

عدد سبعة لا ينقسم إلاّ على نفسه، وكل ما لا ينقسم إلاّ على نفسه فهو عدد أولي، فعدد سبعة هو عدد أولي.

فهنا جهة الاشتراك بين القياسين هي قاعدة الشكل الأول وجهة الاختلاف هي المواد المؤلف منها القياس الأول والثاني.

فإنَّ المواد مختلفة، لأنّ مواد القياس الأول هي ـ الحديد معدن، ومواد القياس الثاني هي ـ عدد سبعة لا ينقسم إلاّ على نفسه ـ.

فالحاصل: إنَّ هناك قواعد مشتركة بين جميع الاستدلالات العلمية، لأنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، وهناك قواعد يتميز بها كل علم عن الآخر، لأنها مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة.

وعلم المنطق وظيفته بيان تلك القواعد المشتركة المأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، هذه هي نسبة علم المنطق إلى سائر العلوم، ونفس هذه النسبة موجودة في علم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه.

وبيان ذلك: إن الاستدلال الفقهي في أي باب كان، فيه جهتان:

أ ـ **إحداهما**: قواعد مشتركة أخذت (لا بشرط) من حيث المادة.

ب ـ **والثانية**: قواعد أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة.

فمثلاً: حجية خبر الواحد من مقدمات الاستنباط ورواية زرارة الدالة على وجوب السورة مثلاً، هي أيضاً من مقدمات الاستنباط، إلاّ أنَّ حجية خبر الواحد من القواعد المشتركة في الاستدلال، لأنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة، لأنه يمكن أن يثبت بحجية خبر الواحد كثير من الأحكام غير وجوب السورة، ففي كل مادة من فعل المكلّف يمكن أن يثبت الحكم فيها بحجية خبر الواحد.

وهذا بخلاف رواية زرارة المتضمنة لوجوب السورة، فلا يثبت بها إلاّ وجوب السورة، ولا يثبت بها حكم الصوم مثلاً.

فرواية زرارة من المقدمات المادية في الاستدلال الفقهي المأخوذة (بشرط شيء)، وبها يتميز علم الحديث عن غيره من سائر العلوم بخلاف حجية خبر

الواحد، فإنها من المقدمات الصورية المشتركة في الاستدلال الفقهي، وهذا معنى قولنا في التعريف: إنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة.

فكل مقدمة كانت دخيلة في الاستنباط، وكانت مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، بحيث تصلح لأن تجري في كل فعل من أفعال المكلفين، فهي مقدمة أصولية.

وكل مقدمة أخذت (بشرط شيء) من حيث المادة، أي إنها لا تثبت إلاّ حكم الموضوع الذي تعرضت له، فهي مقدمة أجنبية عن علم الأصول.

هذا هو توضيح ما ذكرناه في التعريف، ولا بد بعد ذلك من أن نبيّن شمول هذا التعريف لجميع مسائل علم الأصول، وعدم كونه شاملاً لغيرها من المسائل الأجنبية عنه.

والآن سوف نتعرض لكلا المقامين:

المقام الأول: شمولية التعريف لكل مسائل علم الأصول:

ويتضح ذلك بواسطة الاستقراء، أي استقراء جميع القواعد الأصولية، فإنَّا لو استقرأناها كلها لوجدناها واجدة للنكتة المذكورة، وهي كونها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، أعني أفعال المكلفين.

ثم إن هذه القواعد والمقدمات المأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة هي على قسمين:

القسم الأول: أن تكون مأخوذة (بشرط شيء) بالنسبة للحكم الذي يثبت بها، فمثلاً: ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب، هي من حيث المادة مأخوذة على نحو (اللابشرط) لأنه يمكن أن يثبت بها وجوب أي فعل من أفعال المكلف، ولكنها مأخوذة (بشرط) من حيث نوعية الحكم، حيث أنه لا يمكن أن يثبت بها إلاّ الوجوب، فهي لا تثبت غيره من بقية الأحكام.

القسم الثاني: هو ما كان مأخوذاً على نحو (اللابشرط) من الحيثيتين أي

من حيث المادة، ومن حيث نوع الحكم كالاستصحاب مثلاً، فيجري في كل فعل من أفعال المكلفين، كما أنه لا يختص بنوع معين من الحكم، فهو كما يثبت الوجوب يثبت الحرمة، والكراهة، وغيرها من الأحكام الخمسة.

والجامع بين هذين القسمين هو كونهما مأخوذين في الاستدلال على نحو (اللابشرط) من حيث المادة، ويكفي في أصولية المسألة أن تكون كذلك من حيث المادة فقط، وإنْ كانت مأخوذة (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم.

المقام الثاني: عدم شمولية التعريف لغير المسائل الأصولية:

ويتضح ذلك بما يلي:

فإننا لو أخذنا مسائل علم الحديث، أي المسائل الموجودة في الكتب الأربعة، وهي عبارة عن الروايات، نجد هذه المسائل لها دخل في الاستنباط، إلاّ أنَّ هذا التعريف لا ينطبق عليها، وذلك لأنها من حيث المادة مأخوذة على نحو الـ(بشرط شيء)، وذلك لأنّ الرواية الدالة على وجوب السورة، لا يمكن أن يستفاد منها حرمة الصوم في العيدين. وحينئذٍ لا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة، حيث قد عرفت أنها مأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة. فالحاصل: إن الرواية لا يستنبط منها إلاّ في هذه المادة الخاصة التي تضمنتها، وهي السورة. هذا بالنسبة إلى علم الحديث.

وكذلك بالنسبة لمسائل علم اللغة البحتة: فإنها خارجة عن هذا التعريف، وذلك كلفظ (الصعيد) وأنه ظاهر في مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب، فإنَّ هذه المسألة لا يثبت بها إلاّ الحكم الذي أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد). وأمّا ما عداه ممّا لم يؤخذ في موضوعه لفظ (الصعيد)، فلا يثبت بها، فهذه المسألة أيضاً (بشرط شيء) من حيث المادة، حيث لا يستنبط منها إلاّ في هذه المادة الخاصة ـ أعني هذا الفعل الذي أخذ في موضوعه لفظ (الصعيد) ـ وحينئذٍ فلا يصدق عليها أنها قاعدة مشتركة في الاستنباط الفقهي خاصة.

وهذا هو الذي جعل علماء الأصول يتعرضون لبعض المسائل اللغوية في الأصول دون بعضها الآخر. فتراهم قد تعرضوا لكل مسألة كانت مأخوذة على

نحو (اللابشرط) من حيث المادة كمسألة ظهور الصيغة في الوجوب، فإنها مسألة لغوية تعرض لها علماء الأصول في كتب الأصول باعتبار أنها مأخوذة على نحو (اللابشرط) من حيث المادة ولم يتعرضوا للمسائل اللغوية المأخوذة (بشرط شيء) من حيث المادة كظهور لفظ (الصعيد) لكونها مأخوذة على نحو (البشرط شيء).

أيضاً القواعد الاستدلالية في الفقه والقواعد الفقهية تخرج عن التعريف، فمثلاً: هناك قاعدة فقهية بعنوان: أن ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وهناك قاعدة استدلالية في الفقه تكون مبدأ استدلالياً لتلك القاعدة وهي: إن دليل الصحة هل يثبت به الضمان بالغرامة إذا بطل الضمان بالمعاوضة، أو لا يثبت به ذلك؟.

هذه قاعدة استدلالية في الفقه هي مبدأ لتلك القاعدة الفقهية ـ وهاتان القاعدتان لا ينطبق عليهما التعريف، لأنهما قد أخذ فيهما مادة معينة. إذ لا يستنبط منهما إلاّ الضمان للمأخوذ بالعقد الفاسد دون سائر الأشياء الأُخرى.

إذن فالقاعدة الفقهية والقاعدة الاستدلالية في الفقه، هي مقدمة مادية وليست مقدمة مشتركة بالاستدلال الفقهي، إذن فلا يشملها التعريف.

بقي عندنا قواعد علم الرجال، ومسائل علم المنطق، وقواعد علم الرجال، من قبيل وثاقة زرارة، ووثاقة زرارة أيضاً لا تدخل في التعريف، لأنّ وثاقة زرارة، وإنْ كانت تفيد في استنباط حكم أي مادة، لأن زرارة قد يخبر بوجوب الصوم، كما قد يخبر بوجوب السورة، ولكن وثاقة زرارة ليست من المقدمات الداخلة في الاستدلال الفقهي، لأنّ مرادنا بالاستدلال الفقهي القياس الأخير الذي يباشره الفقيه بما فيه من كبرى وصغرى.

وهنا حينما نريد أنْ نتصور دخول وثاقة زرارة في مقام الاستنباط، نراها داخلة في قياس ما قبل الأخير، لا في القياس الأخير. لأننا إذا رأينا رواية لزرارة تدلّ على وجوب السورة، فهكذا نرتب قياسين:

نقول في القياس الأول:

هذا خبر زرارة، وزرارة ثقة، هذا خبر الثقة. هذا القياس دخلت فيه المقدمة الرجالية وهي أن زرارة ثقة، ونتيجة هذا القياس، أن هذا خبر الثقة.

ثم بعد هذا نرتب القياس الأخير فنقول:

وجوب السورة أخبر به الثقة، وكل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، فوجوب السورة ثابت.

إذن وثاقة زرارة التي هي مسألة رجالية، هي بحسب الحقيقة مقدمة قياس ما قبل الأخير، وليست مقدمة في القياس الأخير، إذن مسائل علم الرجال خارجة عن التعريف بهذا الاعتبار.

وأما القياس الأخير فهو مكوّن من مقدمتين:

الصغرى: هي من علم الحديث وهي إن وجوب السورة أخبر به الثقة، وهذا شغل علم الحديث. فالصغرى إذن هي من مسائل علم الحديث التي هي مقدمات مادية.

والكبرى: وهي أن كل ما أخبر به الثقة فهو ثابت، مقدمة مشتركة أصولية.

وعلى هذا الأساس يعرف أن القواعد المنطقية خارجة عن التعريف أيضاً لأنّ قاعدة إنتاج الشكل الأول مثلاً، لا تشكل مقدمة في القياس الأخير، وإنما هي برهان إنتاج القياس الأخير.

وعلى هذا الأساس يصح أن يقال بأن علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة في الاستدلال الفقهي خاصة يعني في القياس الأخير، فالقياس الأخير الذي يستدلّ به على الحكم الشرعي، سواء مقدماته الصغروية، أو مقدماته الكبروية، أي مقدمة من تلك المقدمات كانت مقدمة مشتركة، فهي من علم الأصول سواء وقعت صغرى في القياس الأخير، أو وقعت كبرى في القياس الأخير، وأي مقدمة من المقدمات في القياس الأخير لم تقع مشتركة، وإنما كانت مادية بمعنى أنها مأخوذة (بشرط شيء) بشرط مادة معينة، فمثل هذه لا تكون قاعدة أصولية.

الضابط للقاعدة الأصولية

ومن هنا، وعلى أساس ما تقدم، صح أن يقال بأن الضابط في القواعد الأصولية هو اجتماع أمرين:

الأمر الأول: كون المقدمة واقعة في القياس الأخير، بمعنى أنها صالحة للوقوع، لا إنها واقعة بالفعل.

الأمر الثاني: إنَّ هذه المقدمة التي تقع في القياس الأخير، يجب أن تكون مقدمة مشتركة، يعني أنها مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة.

ومجموع هذين الأمرين يتوفران بحسب الحقيقة في تمام مباحث علم الأصول المتعارفة، فإنَّ مباحث الأصول والحجج كلها تقع كبريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدمات مشتركة، وليست مادية، وأبحاث الظواهر بتمامها أيضاً تقع صغريات في القياس الأخير، وهي أيضاً مقدمات مشتركة، وليست مادية، وأبحاث الاستلزامات العقلية أيضاً تقع في القياس الأخير، لأنها تنفي الحكم، أو تثبت الحكم، وهي أيضاً مقدمات غير مادية، لأنه لم يؤخذ في موضوعها مادة دون مادة.

إذن فهذه الأبحاث كلها واجدة لهذين الشرطين، وهي أنها مقدمة في القياس الأخير وليست مادية، ويكفي هذا في أصولية المسألة. وباقي المسائل التي هي مقدمات في الاستنباط فاقدة لأحد هذين الشرطين، فإمّا أنها مقدمة في قياس ما قبل الأخير كالمسائل الرجالية، وإمّا أنها مقدمة مادية غير مشتركة من قبيل مسائل علم الحديث.

وبحسب الحقيقة إنَّ هذا الضابط الذي ذكرناه ليس مجرد عنوان منتزع عن الأبحاث الواقعة في علم الأصول خارجاً، بحيث رأينا الأبحاث الواقعة، وفكّرنا

أن ما هو الجامع المانع بين هذه المقدمات الواقعة، فاخترعنا هذا الجامع المانع، كما هو الحال في الضوابط السابقة التي كانت تقول بأن القاعدة الأصولية ما كانت بمفردها تكفي للاستنباط، أو كانت ناظرة بلسانها للحكم الشرعي. وهذه كلها تجشمات من أجل تحصيل الجامع المانع لتصحيح كلمات الأصوليين في المقام. وإلاّ فيبقى هذا السؤال:

إنه ما هي النكتة التي من أجلها اختير خصوص هذه المقدمات دون غيرها من المقدمات؟ تبقى بلا نكتة، أن القاعدة التي تكفي مع القاعدة التي لا تكفي بمفردها، أي فرق بينهما من حيث غرض الأصولي بما هو أصولي؟ لماذا فرق بين هاتين القاعدتين القاعدة التي لها نظر إلى الحكم الشرعي، وبين القاعدة التي ليس لها نظر إلى الحكم الشرعي؟ بالآخرة لماذا فرق عالم الأصول ما بينهما، العضدي والحاجبي مثلاً لماذا فرق ما بين هذين القسمين؟ تلك الضوابط اشتهائية من أجل تصحيح ما وقع لا من أجل توجيه ما وقع.

أمّا الضابط الذي نقول به، فهو ضابط يصحح ما وقع، ويوجّه ما وقع، لأنّ نكتة مناسبات الحكم والموضوع معه. فإنَّ علم الأصول أساساً بحسب الحقيقة نشأ في طول علم الفقه، وفي أول الأمر كان الناس فقهاء، وكانوا ينظرون فيما إذا كانت القاعدة مناسبة مع المسألة الفلانية، فيذكرونها في تلك المسألة، قاعدة من القواعد الاستدلالية في باب المقبوض بالعقد الفاسد، يذكرونها في المعاملات مثلاً، قاعدة أخرى: إنَّ الدليل الذي دلّ على المطهرية هل يدلّ على الطهارة، أو لا يدلّ؟ وهكذا قواعد من هذا القبيل يذكرونها في مواضعها المناسبة.

وبقي الفقه فقهاً، ثم التفتوا إلى أن هناك قواعد، وهذه القواعد لا مادية ومأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة يعني نسبتها إلى تمام أفعال المكلفين منذ ولادة المكلف إلى موته من أول الطهارة إلى آخر الديات على حدّ واحد ـ مثل هذه القواعد أين يضعونها؟.

أيضعونها في المعاملات؟ أو يضعونها في العبادات؟ أو يضعونها في الأحكام والإيقاعات؟ من أجل هذا أفردوها في بحث مستقل باعتبار كونها قواعد

مشتركة من دون أن يهمهم في المطلب أن تكون هذه القواعد بمفردها كافية للاستنباط أو لا، أو أن يكون لها عين ناظرة إلى نفس الحكم أو لا.

هذه خصوصيات ليس لها دخل في نكتة تأسيس هذا العلم، وإنما نكتة تأسيس هذا العلم هو أنهم حصلوا على قواعد من هذا القبيل لا يناسب إدراجها في أي مسألة من مسائل علم الفقه، ولهذا جعلوها مستقلة في المقام.

هذا من ناحية أحد الشرطين، وهو شرط أن تكون المقدمة مشتركة، لا مقدمة مادية، أي مأخوذة (لا بشرط) من حيث المادة.

وكذلك أيضاً من الواضح المناسبة للشرط الثاني، وهو أن تكون المقدمة مقدمة في القياس الأخير، يعني أن تكون من المبادىء التصديقية المباشرة لا أنها من مبادىء المبادىء، ومن مبادىء مبادىء المبادىء، إذ من الواضح أنه كلما ازداد الفاصل عن العلم، وتتبعنا الأصول الأولية للمبادىء، وصلنا إلى دوائر أوسع من هذا العلم، يعني وصلنا إلى مقدمات مؤثرة في مجموعة من العلوم، لا في هذا العلم بالخصوص. وتلك المقدمات التي تكون مؤثرة في مجموعة من العلوم لا في هذا العلم بالخصوص، حينئذٍ يحسن أن تكتب في أصول مجموع تلك العلوم، لا في أصول الفقه بالخصوص. ففي كل صنعة، وفي أصول هذه الصنعة، ننقح المبادىء التصديقية لتلك الصنعة، لا المبادىء ومبادىء المبادىء وهكذا، وإلاّ لكان أصول كل علم عبارة عن تمام الأصول الدخيلة في المبادىء التصديقية للعلوم الأخرى أيضاً.

إذن فهذا الضابط بحسب الحقيقة ليس مجرد ضابط انتزاعي من كلماتهم، بل هو ضابط أيضاً ثبوتي في نفسه، يعني لو كنّا نريد أن نؤسس من الآن علم الأصول فيجب أن نؤسسه ضمن هذا الضابط، ونقول بأننا نبحث عن القواعد التي تتميز بهاتين النكتتين، أولاً: إنها مقدمات في القياس الأخير، وثانياً: إنها مقدمات مشتركة لا مقدمات مادية.

ونحن أشرنا منذ قليل إلى أن بعض القواعد الأصولية (لا بشرط) من حيث المادة، ولكنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم من قبيل صيغة (إفعل)، فإنها (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، و(لا بشرط) من حيث المادة فيثبت بها

الوجوب، ولا يثبت بها الكراهة مثلاً، وهذا يكفي في أصولية القاعدة والمسألة، ولكن هذا متى يكون؟.

يكون فيما إذا كان نوع الحكم سيّالاً في الفقه، لا يختص بباب دون باب، من قبيل الوجوب وسائر الأحكام التكليفية الخمسة، فإنها سيّالة في الفقه، لا تختص بباب دون باب، من قبيل الصحة والبطلان فإنَّ الصحة والبطلان سيّال في الفقه، يشمل العبادات، والمعاملات، والإيقاعات، كلها فيها صحة وبطلان، كل بحسبه، فحينئذٍ صيغة (إفعل) هل تدلّ على الوجوب، أو لا تدلّ؟.

هذه القاعدة مخصوصة بنوع مخصوص من الحكم وهو الوجوب، ولكن الوجوب سيّال في الفقه. فكما أنَّ الوجوب يأتي في باب الطهارة، يأتي في باب الصلح. في باب الإجارة، يمكن أن يكون الصلح واجباً، ويمكن أن تكون الإجارة واجبة، ويمكن أن يكون فسخ العقد واجباً، وهكذا الحكم التكليفي، وهو الوجوب، فإنه لا يختص بباب دون باب.

ففي مثل ذلك، النكتة الأصولية موجودة، وهي أن هذا مطلب، نسبته إلى تمام المباحث الفقهية على حدّ واحد، فلا بد وأن يذكر بصورة مستقلة، ولهذا ذكرت صيغة (إفعل) في علم الأصول، ولهذا وجدت مسألة أُخرى، وهي أن النهي عن الشيء هل يقتضي بطلانه؟ سواء أكان عبادة، أو معاملة، أو إيقاعاً، أو لا يقتضي؟.

هذه القاعدة من حيث المادة (لا بشرط) لأنها تأتي في أي فعل من الأفعال يتصور فيه الصحة والبطلان كالوجوب فإنَّهُ حكم سيّال في الفقه، لا يختص بباب دون باب، ولهذا عقدت له مسألة في علم الأصول.

وأما إذا فرض أنَّ هناك قاعدة تختص بباب دون باب من قبيل، الدليل الدالّ على مطهرية شيء، هل يدلّ على طهارته أم لا؟ مثل هذه القاعدة وإن أخذ فيها الشيء المجمل والمبهم القابل للانطباق على أي شيء في العالم، إذن فهي من حيث المادة (لا بشرط)، ولكن من حيث نوع الحكم أخذ فيها نوع حكم مخصوص، وهو الطهارة، وحيث أن الطهارة مخصوصة في كتاب مخصوص أيضاً لا يحتمل، ولا يتوقع أن تذكر هذه القاعدة في كتاب الصلح مثلاً، ولهذا

تركت إلى باب الفقه لكي تذكر في كتاب الطهارة، لا في كتاب الصلح.

فمن هنا يتضح أن القاعدة الأصولية هي التي تكون (لا بشرط) من حيث المادة، وتكون من حيث نوع الحكم إمّا (لا بشرط شيء) وإمّا (بشرط شيء) بشرط نوع مخصوص، لكن على شرط أن يكون هذا النوع سيّالاً سارياً في مختلف الفقه.

وأما إذا كان (بشرط شيء) من حيث الحكم، وكان نوع الحكم موقوفاً على باب معين من أبواب الفقه فقط، إذن فهذا أيضاً يذكر في ذلك الباب ويصبح بحسب الحقيقة من أصول ذلك الباب، لا من أصول الفقه كله، فأصول الفقه شيء، وأصول كتاب الطهارة شيء آخر، فهنا يصبح من أصول كتاب الطهارة، أو من أصول كتاب الضمان مثلاً، لا من أصول الفقه بتمامه.

وأما إذا كان مأخوذاً (بشرط شيء) من حيث نوع الحكم، لكن نوع الحكم سيّال كالوجوب، فلا بأس بأصوليته، وكذا لو كان مأخوذاً (لا بشرط) من حيث نوع الحكم أصلاً، فلا بأس بأصوليته كحجية خبر الواحد، والاستصحاب، ونحو ذلك.

وهكذا تبين كون التعريف صحيحاً ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً: فلأنه يعني أنه هو في نفسه هو الذي ينبغي أن يؤسّس على أساسه علم الأصول بقطع النظر عن عمل الحاجبي والعضدي.

وأما إثباتاً: فلأنه منطبق على عمل الحاجبي والعضدي أيضاً انطباقاً دائمياً، أو غالبياً ملحقاً بالدائمي.

وبهذا تبين ما هو تعريف علم الأصول، وبذلك تم الكلام في الجهة الأولى من الجهات الثلاث. إلاّ أننا سوف نُخرِج في البحث الآتي مسألة حجية القطع عن علم الأصول:

حجية القطع

أشرنا سابقاً إلى أننا سوف نُخـرِج مسألة حجية القطع عن علم الأصول، ونوضح ذلك فنقول:

إنَّ حجية القطع خارجة بنكتة أنَّ علم الأصول هو العلم بالقواعد المشتركة الواقعة في القياس الأخير، وحجية القطع لا تثبت به المقدمة، وإنما تثبت به مقدمية المقدمات في تمام مسائل علم الأصول.

فمثلاً حجية خبر الواحد هي مقدمة مشتركة واقعة في القياس الأخير لإقامة الحجة على الواقع، لكن حجية خبر الواحد لا تثبت بحجية القطع، وإنما تثبت بأدلتها من الروايات، وآية النبأ، أو غير ذلك. لكن صلاحيتها لأن تقع مقدمة لإقامة الحجة على الواقع، ومقدميتها في هذا القياس فرع حجية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجة، لم تكن حجية هذا الخبر ثابتة في علم الأصول، لأن كل إثبات ينتهي إلى القطع، فإذا لم يكن القطع حجة، فلا تصلح حجية خبر الواحد لأن تقع مقدمة لإقامة الحجة على الواقع.

إذن حجية القطع ليست وظيفتها إثبات مقدمة حجية خبر الواحد مثلاً، وليس هو بنفسه مقدمة من المقدمات، وإنما هو بنفسه تثبت به مقدمية جميع المقدمات المذكورة في علم الأصول، فلا بد من فرض وجوده في مرتبة سابقة على علم الأصول، وإن شئتم قلتم: كما أن في علم الفقه قواعد مشتركة، كان ينبغي عزلها عن علم الفقه، وجعلها في علم آخر أسبق من علم الفقه، كذلك حجية القطع، هي قاعدة مشتركة في تمام المسائل الأصولية لأنها دخيلة في مقدمية سائر المقدمات المبحوث عنها في علم الأصول، ومن هذه الناحية كان لا بد من فرض كونها في مرتبة سابقة على بحث تلك المقدمات.

إلى هنا انتهى الكلام في الجهة الأولى بتمامها ثم سوف ندخل في الجهة الثانية التي يقع الكلام فيها في موضوع علم الأصول.

الجهة الثانية
موضوع علم الأصول

مقدمات عند ذكر موضوع علم الأصول:

اعتاد علماء الأصول عند الكلام على موضوع علم الأصول، أن يذكروا ضوابط وقواعد معينة، ادّعوا أنهم أخذوها من الحكماء والفلاسفة، وساروا في مقام تطبيق هذه القواعد الكلية على علم الأصول وغيره من العلوم الداخلة في محل ابتلائهم، ومن هناك وقعوا في إشكالات واعتراضات.

ورغم أن الدخول في ذلك ليس بمهم إلاّ أننا سوف نجاري علماءنا فيما فعلوا، ونقدم ثلاث مقدمات، كل مقدمة في كلمة من هذه الكلمات التي نقلوها عن الحكماء، وإنْ كان بعض ما نقلوه ليس له عين ولا أثر في كلمات الحكماء.

المقدمة الأولى: في أن كل علم لا بد له من موضوع.

المقدمة الثانية: في أن كل علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الموضوع.

المقدمة الثالثة: هي أن العرض الذاتي عبارة عمّا يعرض للموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمر مساوي، دون ما يعرض له بواسطة أمر أخص، أو أمر أعم، داخلياً أو خارجياً، أو بواسطة أمر مباين.

هذه كلمات ثلاث نتكلم في كل واحدة منها حسب الترتيب:

الكلمة الأولى:

إنَّ لكل علم موضوعاً، وهذه الكلمة وقعت مورداً للإشكال عند علماء الأصول، فبعضهم ذهب إلى أن لا برهان على هذا المدّعى، وهو أن لكل علم

موضوعاً، وبعضهم ذهب إلى أن البرهان قائم على العدم، إذ ليس لبعض العلوم موضوع كلي لأنّ بعض مسائلها من قبيل الوجود والعدم، ولا جامع بينهما.

المقالة الأولى: والكلام يقع في أنه لا برهان على أن لكل علم موضوعاً:

وتوضيح ذلك: أن هذا المدّعى وهو (إنَّ لكل علم موضوعاً) يستدلّ له عادة في كلماتهم بأحد دليلين:

الدليل الأول على تعدد الموضوعات بتعدد العلوم:

تطبيق قاعدة (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد) بتوضيح أن لكل علم من العلوم غرضاً يختص به، وهذا الغرض واحد كلي إنْ لم يكن واحداً شخصياً، وكما أن الواحد بالشخص لا يصدر إلاّ من واحد بالشخص، كذلك الواحد الكلي كالواحد النوعي مثلاً، لا يصدر إلاّ من واحد نوعي.

فبعد البناء على أن لكل علم غرضاً واحداً كلياً، وبعد البناء على أنَّ قاعدة أن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد، ليست مختصة بالواحد الشخصي فقط، بل تشمل الواحد النوعي أيضاً، فقد استنتج من ذلك: إنَّ فرض وجود غرض واحد كلي للعلم، يكشف لا محالة عن وجود جامع كلي لمسائل موضوعات ذلك العلم، إذ لو كانت متفارقة، ولا يوجد جامع بينها أصلاً، إذن للزم صدور الواحد الكلي من كثرات متعددة، وهذا خلف القاعدة.

وتحقيق الكلام في هذا الاستدلال هو أن أغراض العلوم تتصور في مرتبتين:

المرتبة الأولى: مرتبة التدوين والدرس، والتعلم والتعليم. فإنَّ من يدوّن علماً، أو يدرس علماً، لا بد أن يكون له غرض من تدوينه لذلك العلم، أو درسه له، ولا ينبغي أن يكون نظر ذلك البرهان الذي ذكرناه إلى هذا الغرض في هذه المرتبة، لأنَّ الغرض في هذه المرتبة يختلف من حالة إلى أُخرى، ومن شخص إلى شخص آخر، أي إنه يتعلق عند إنسان غرض بدراسة المسألة الأولى من العلم فقط، وعند آخر غرض بدراسة نصف العلم، وقد يتعلق عند ثالث غرض

بدراسة كل العلم، فمثلاً، يكون له غرض في الحصول على ملكة الاجتهاد، ويتوقف الحصول على هذه الملكة على دراسة تمام علم الأصول، بل قد يتوقف على دراسة علوم كثيرة مع أن الغرض واحد، لكنه يتوقف على دراسة علوم كثيرة ومتعددة. ففي هذه المرحلة والمرتبة، الأغراض تختلف باختلاف الملاحظات الشخصية للأشخاص، وتختلف باختلاف الدوافع الشخصية للأشخاص، وفي هذه المرحلة والمرتبة لا يوجد لكل علم غرض وحداني نوعي كلي تطبق عليه قاعدة (أنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، فتطبيق هذه القاعدة لا ينبغي أن يكون بلحاظ هذه المرتبة.

المرتبة الثانية: وهي مرتبة تدوين القواعد التي يبحث عنها وتدون، هذه المرتبة، مرتبة تلك القواعد بوجودها النفس الأمري في اللوح المناسب، تارة تكون أموراً تكوينية من قبيل الملازمات والإستلزامات والعليّات، وتارة أخرى تكون أموراً طبيعية من قبيل الإعراب في علم النحو مثلاً، ويترتب على هذه القواعد في وعائها المناسب أثر واحد كلي، وهو الذي يسمّى بالغرض من ذلك العلم، بقطع النظر عن مقصود هذا، أو مقصود ذاك. وهذا ما اعتاد العلماء أن يمثلوا له فيقولون مثلاً: بأن الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ.

وينبغي أن يطبق البرهان الذي ذكرناه بلحاظ هذه المرتبة، التي هي مرتبة القواعد بوجودها النفس الأمري غرضاً وأثراً وحدانياً كلياً. وهذا الاعتراف يستدعي التساؤل التالي:

كيف يقال بأن صون اللسان عن الخطأ أثر كلي يترتب على القواعد النحوية بوجودها النفس الأمري، لكي يطبق على ذلك قاعدة (أن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، مع أننا نجد الكثيرين يخطئون في تعبيرهم خارجاً مع كونهم درسوا تلك القواعد؟.

وفي مقام الجواب على هذا التساؤل نطرح تقريبين لأجل تصوير أن هناك غرضاً وحدانياً كلياً مترتباً على القواعد بوجودها النفس الأمري، ممّا يتيح تطبيق قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

التقريب الأول: هو أن يقال: بأن الغرض من القواعد النحوية ليس هو

صون اللسان عن الخطأ بالفعل، بمعنى وقوع الصيانة خارجاً وتوضيح ذلك: هو أن صون اللسان عن الخطأ في الخارج له علة مركبة من أجزاء متعددة مثل (إرادة الفاعل أو علم الفاعل، والقواعد النفس الأمرية)، إذن فالقواعد النفس الأمرية هي جزء العلة لوقوع الصيانة خارجاً، وتخلّف الصيانة خارجاً، لأنّ باقي أجزاء العلة غير موجودة.

وعليه: فإنَّ للقواعد النحوية غرضاً وحدانياً كلياً هو صون اللسان عن الخطأ خارجاً، وللقواعد تأثير ضمني فيه، فتكون علة ضمنية بحيث لو انضمّ إليها سائر الأجزاء الأُخرى لترتب المعلول ووقعت الصيانة خارجاً[1].

إلاّ أنَّ هذا التقريب لا ينفعنا في تطبيق البرهان على قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، وذلك لأنه إما أن يكون المراد من صون اللسان عن الخطأ خارجاً واقع الصيانة، بمعنى أن يقول (ضرب زيد) ولا يقول (ضرب زيداً). وإمَّا أنْ يكون المراد عنوان الصيانة بحيث لم يخطىء، وأنه صان لسانه.

فإنْ كان الغرض هو واقع الصيانة، إذن يكون عندنا أغراض متباينة، لا غرض واحد، وذلك لأنّ واقع الصيانة في مسألة الفاعل هو أن يقول: (ضرب زيد)، وواقع الصيانة في مسألة المفعول هو أن يقول (ضربت زيداً) وهذان غرضان متباينان.

وعليه: فلم نحصل على غرض واحد كلي يكون مصداقاً للقاعدة وهي: (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

وإنْ كان الغرض عنوان الصيانة، بمعنى أن يكون غرض مسألة الفاعل (ضرب زيد) غرضاً بما هو صيانة، لا بما هو (ضرب زيد)، وغرض مسألة المفعول (ضربت زيداً) غرضاً بما هو صيانة لا بما هو (ضربت زيداً).

إذن يتحقق عندنا في المقام غرض واحد كلي، هذا الغرض مستند إلى القواعد النحوية، وهو الصيانة عن الخطأ.

---

(١) أجود التقريرات: ص ٦ الخوئي.

لكن هذا الغرض الواحد الكلي، بحسب الحقيقة، مستند إلى القواعد النحوية، لا باعتبار جامع ذاتي بينها، بل باعتبار جهة عرضية، ووصف عرضي مشترك بينها، وهو كونها عقلائية ومقبولة عند العقلاء، وكونها كذلك هو الذي جعلني أقول مثلاً: (ضرب زيد) تارة (وضربت زيداً) تارة أُخرى، فالعلة في أن أعرف النحو، وأقول: (ضرب زيد) تارة (وضربت زيداً) أُخرى، وإن كانت هي القواعد النحوية، وهذا يكشف عن جهة اشتراك، إلاّ أن هذه الجهة المشتركة لا يلزم أن تكون جامعاً ذاتياً حتى نحصل على جامع بين موضوعات القضايا، بل يكفي أن تكون جهة عرضية قائمة بهذه القضايا ولو تباينت موضوعاتها ومحمولاتها، كما رأينا من كون الجهة المشتركة في كونها عقلائية ومقبولة عند العقلاء.

ومن هنا نرى عدم صلاحية هذا التقريب في تقرَيب: (إنَّ الواحد لا يصدر إلاّ من واحد).

التقريب الثاني: وهو أن الغرض من القواعد النفس الأمرية، ليس هو وجود الصيانة خارجاً، وإنما أن يصحّ الكلام في نفسه سواء نطق به إنسان، أو لم ينطق به إنسان، وهذا الغرض حتماً يترتب على القواعد النحوية، لأنه بمجرد أن يتفق العرب على أن الفاعل مرفوع، حينئذٍ هذه القاعدة تؤدي مباشرة إلى تصحيح قولنا (ضرب زيد) سواء نطق بها أم لا.

ولكن مع هذا لا ينفع هذا التقريب في تطبيق البرهان المذكور على قاعدة: (إن الواحد لا يصدر إلاّ من واحد)، وذلك لأنّ الغرض من القاعدة هو جعل الكلام مطابقاً لها، والمطابقة ما هي إلاّ نسبة قائمة بين القاعدة والكلام الخارجي. ولا يعقل أن تكون النسبة جامعاً بين القواعد النحوية، وبين الكلمات الخارجية، إذن لدينا أغراض متعددة، لأن هذه النسب عديدة بعدد القواعد، وكذلك لا يتحقق الجامع بين النسب إلاّ إذا تحقق الجامع بين أطرافها، لأنّ الجامع ما بينها واحد. وهذا البرهان إنما يتحقق في غرض مستقل موجود في الخارج، لا في أمر نسبي يكون تعدده ووحدته تابعاً لوحدة طرفه وتعدده.

الدليل الثاني على تعددية الموضوعات، بتعدد العلوم:

هو أن التمايز بين العلوم بالموضوعات.

وحيث أنه كذلك فلا بد من أن يفرض لكل علم موضوعاً، ولو لم يكن لكل علم موضوع خاص به، لم يكن العلم متميزاً عن سائر العلوم الأُخرى، وكأن صاحب هذا الكلام فرض في هذا الدليل أصلاً موضوعياً وهو أن التمايز بين العلوم بالموضوعات، ثم يرتب عليه أنه بناء لذلك يجب أن يكون لكل علم موضوع.

والمحقق الخراساني ناقش في الأصل الموضوعي هذا وقال[1]: بأنه لو كان تمايز العلوم بالموضوعات، إذن يلزم أن يكون لكل باب بل لكل مسألة علم مستقل، لأنّ موضوع باب الفاعل غير موضوع باب المفعول. فيكون هذا علماً وذاك علماً آخر، مع أنه لا يلتزم بذلك أحد[2]. وعدم الالتزام بذلك يكشف عن أن تمايز العلوم ليس بالموضوعات.

ولكن المحقق الخراسانيّ في نقاشه هذا قد جانب الصواب، وذلك لأنّ السادة العلماء حينما يقولون بأن تمايز العلوم بالموضوعات، لا يقصدون بذلك أيّ موضوع كيفما اتّفق حتى يقال بأن الفاعل موضوع والمفعول موضوع. إذن ليكن لكل منهما علم.

بل[3] القصد هو أن تمايز العلوم إنما يكون بالموضوع الذي لا تكون عوارضه الذاتية عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه. مثلاً: الفاعل موضوع متميز عن المفعول، ولكن العوارض الذاتية له بحسب مباني السادة العلماء، عوارض ذاتية لموضوع أعمّ منه وهو الكلمة. وعليه: فلا يجوز جعل الفاعل موضوعاً لعلم خاص به. ومن هنا يظهر رد نقاش المحقق الخراساني.

---

(١) حقائق الأصول: ج١ ص ١٠.
(٢) فوائد الأصول: ج١ ص ٧ الكاظمي.
(٣) فوائد الأصول: ج١ ص ٧.

ولكن الدليل الثاني أيضاً غير صحيح، وذلك لأنه لا يمكن أنْ نستدلّ على وجود الموضوع لكل علم من دعوى أنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها، فإنَّ كون العلوم تتميز بموضوعاتها يتوقف على أنْ نثبت بأنَّ لكل علم موضوعاً[1].

فإذا كانت تلك القضية مشكوكة لنا، إذن فكيف نستطيع أنْ نبرهن على أنَّ لكل علم موضوعاً، بلحاظ أنَّ تمايز العلوم بالموضوعات.

نعم لو ثبت أنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها بدليل تعبدي أو شبه تعبدي، كآية أو رواية، حينئذٍ نستكشف بطريق الـ(إن) أنه لا بد وأن يكون لكل علم موضوع.

وأمّا بقطع النظر عن الدليل التعبدي، أو شبه التعبدي، لا يمكننا أنْ نجعل هذا برهاناً على وجود الموضوع لكل علم.

المقالة الثانية: وهي أن البرهان قائم على عدم وجود موضوع لكل علم:
وقد قرر ذلك من قبل السيد الخوئي بتقريبين[2]:

التقريب الأول: وهو أننا إذا لاحظنا علم الفقه، سوف نجد أن محمولاته عبارة عن الأحكام الشرعية مثل ـ الصلاة واجبة، الخمر حرام، الدم نجس، وهكذا. وهذه أمور اعتبارية وليست أموراً حقيقية.

وعليه: لو فرض أننا أردنا أن نتصور جامعاً حقيقياً قولياً بين مسائل هذا العلم، بحيث يجمع هذا الجامع بموضوعه بين موضوعات مسائل هذا العلم، وبمحموله بين محمولات مسائله، لتعذر علينا ذلك، لأنّ القضية الكلية الجامعة غير متصورة في علم الفقه بسبب محمولات مسائله التي هي أمور اعتبارية، ولا بد أن يكون جامع الأمور الاعتبارية أمراً اعتبارياً، وهو غير متحقق في هذه القضية.

ولكن هذا التقريب غير صحيح، وذلك لأنه حتى مع غرض أن الأحكام

---

(١) ووجه البطلان للزوم الدور، أو لزوم حمل الشيء على نفسه، لأنه أُخِذ عقد الحمل في عقد الموضوع. (المؤلف).

(٢) أجود التقريرات: ص ٣ـ الخوئي.

الشرعية أمور اعتبارية، إلاّ أنَّ في الاعتبار حيثيتين إحداهما: حيثية نفس الاعتبار، والثانية: حيثية المعتبَر.

وحيثية نفس الاعتبار أمر حقيقي بعكس حيثية المعتبَر التي هي أمر اعتباري وهمي. مثلاً: حينما تعتبر ـ بحراً من ذهب ـ فإنَّ نفس اعتبارك هذا أمر حقيقي قائم بنفسك، وهو من الموجودات القائمة في النفس، بينما المعتبَر وهو مفهوم ـ بحر، من ذهب ـ أمر خيالي وهمي، وليس أمراً حقيقياً.

والجامع المطلوب في المقام ليس جامعاً بلحاظ حيثية المعتبَر، وإنما هو جامع بلحاظ حيثية الاعتبار، وهناك وجودات تشريعية حقيقية قائمة في نفس المولى، وناشئة من اهتمامات وملاكات مولوية. وهذه الملاكات أمور حقيقية يتصور بينها الجامع الحقيقي.

التقريب الثاني: هو أيضاً بالنسبة إلى علم الفقه، وخلاصته: إنَّ موضوع علم الفقه عبارة عن أمور مختلطة بعضها جوهر من قبيل الدم نجس، وبعضها من الكيف المسموع من قبيل القراءة واجبة، وبعضها من مقولة الوضع من قبيل الركوع واجب، وبعضها من الأمور العدمية من قبيل التروك.

ولو أريد تصوير جامع بين موضوعات علم الفقه، بحيث يكون جامعاً حقيقياً مقولياً، للزم تصوير الجامع بين مقولات عالية من قبيل مقولة الوضع، ومقولة الكيف مثلاً، أو بين الوجود والعدم لأنّ موضوع المسألة في بعض مسائل علم الفقه أمر عدمي كالترك مثلاً. وهذا الجامع غير معقول.

وهذا التقريب غير صحيح أيضاً، وذلك لأنه إذا اتضح لدينا التساؤل التالي يتضح عدم صحة التقريب.

وهذا التساؤل هو: ما المراد من تصوير جامع بحيث يكون موضوعاً للعلم؟.

إذا كان المراد تصوير موضوع للعلم بحيث يكون جامعاً بين موضوعات مسائله حسب ما دُونت خارجاً، فإنَّ هذا متعذر لا في علم الفقه فقط، بل حتى

في الفلسفة العالية أيضاً، والتي سلّم السيد الأستاذ[1]، والسادة العلماء بأن لها موضوعاً واحداً كلياً وهو (الموجود)، وذلك لأن الموجود في كثير من مسائل الفلسفة العالية يقع محمولاً في المسألة حسب ما دوّنت، لا موضوعاً مثل: الجوهر موجود، العرض موجود، العقل موجود، ومع هذا لم يستشكل الفلاسفة، وحتى علماء الأصول، في أنَّ للفلسفة موضوعاً كلياً وهو (الموجود).

ومعنى هذا إنه: حينما نريد أن نتصور موضوع الكلي للعلم، لا يلزم أن نتصوره بنحو يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، حسب ما دوّنت خارجاً، بل يكون منطبقاً حسب ترتيب من الترتيبات لهذه المسائل سواء أكان مطابقاً لما دوّن، أو لم يكن مطابقاً لما دوّن.

وبهذا يتم كون موضوع الفلسفة هو (الموجود) سواء أكان الموجود جوهراً، أو عرضاً، وهكذا يكون الجوهر، والعرض، والعقل، محمولات للموجود الذي هو موضوع الفلسفة العالية، ولكن العلائق النحوية واللغوية، أو ضرورات اللغة والنحو، أو أي تأثير آخر غير مرتبط بحقائق الأشياء، يضطرنا إلى أن ندوّن مسائل الفلسفة، أو أي علم كما وقع خارجاً.

ومن هنا يتضح أنه عندما نريد أن نحقق موضوعاً لأي علم، ينبغي أن نحققه بحسب الأمر الواقع لا بحسب ما دوّن خارجاً، وهذا الكلام يجري أيضاً في تحقيق موضوع علم الفقه، لأنَّ الجامع هنا كما في الفلسفة العالية، يبرز من خلال محمولات علم الفقه. والإشكال الذي وقع كان بسبب ملاحظة مسائله حسب ما دوّنت.

وهنا بدل أن نقول إنَّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلف كما يقال، فنقع في القيل والقال، لأنّ بعض مسائله ليست من فعل المكلف، بل من الأعيان الخارجية كالدم نجس، والخمر نجس، وهكذا، نقول: بأنَّ موضوع علم الفقه هو الحكم الشرعي، ونسبة الحكم الشرعي إلى علم الفقه كنسبة الموجود إلى

---

(١) أجود التقريرات: ص٧ هامش ١.

الفلسفة العالية، فكما يقال في الفلسفة العالية: الجوهر موجود، فهو بحسب الحقيقة أن الوجود متعين بتعين جوهري، وكذا في قولنا: العرض موجود معناه أن الوجود متعين بتعين عرضي، وهكذا عندما يقال: الصلاة واجبة، فإنَّه في الحقيقة أن الحكم الشرعي متعين بوجوب الصلاة، ووجوب الصلاة نحو تعين للحكم الشرعي.

إذن فالحكم الشرعي هو محور موضوع علم الفقه، وكل مسألة من مسائله هي بحث في تعيّنات الحكم الشرعي.

التحقيق في المقدمة الأولى

وتحقيق الكلام في هذا المقام هو: إنه لا إشكال في أن لكل علم وحدة، وبهذه الوحدة صار علماً كما أنه لا إشكال في أن وحدته ثابتة له في المرتبة السابقة على التدوين والتأليف، فعلم النحو لم يصبح علماً واحداً لأنّ سيبويه ألّفه علماً واحداً، بل بقطع النظر عن المدوّن والمؤلف، فإنَّ لعلم النحو نحو وحدة ثابتة في أفقه المناسب له. وهذه الوحدة لا بد وأن تنشأ من أحد أمور ثلاثة وهي: إمّا وحدة الموضوع، وإمّا وحدة المحمول، وإمّا وحدة الغرض.

فإنْ كانت هذه الوحدة ناشئة من وحدة الموضوع: إذن يثبت أن لكل علم موضوعاً. وإنْ فرض أنها كانت ناشئة من وحدة المحمول: إذن بحسب الحقيقة يكون هو موضوع العلم، لأننا لا نريد بموضوع العلم إلاّ ما كان يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كما هو الحال في الفلسفة العالية كما تقدم. فإنَّ البحث فيها عن الموجود بما هو موجود، وعن تعيناته، وتخصصاته، وشؤونه، وكذلك الأمر في المقام، فإنه أيضاً يكون البحث هنا عن المحمول الكلي، وعن تعيناته، وتخصصاته، وشؤونه.

وإنْ فرض أن الوحدة كانت ناشئة بلحاظ الغرض: فإنْ كان هذا الغرض من سنخ النسب، إذن فلا يعقل وحدته إلاّ بوحدة طرفه، فيرجع إذن إلى وحدة الموضوع، أو المحمول. وإنْ لم يكن من سنخ النسب، بل كان أمراً حقيقياً خارجياً معلولاً للقضايا، إذن فيكون هو موضوع العلم أيضاً، من قبيل المرض والصحة الذي هو الغرض من علم الطب. فإنَّ تمام مسائل علم الطب ملحوظ باعتبار دخلها في الصحة، والبحث فيها بالحقيقة عن أسباب الصحة وموانعها. والبحث عن الأسباب للشيء هو بحث عن العوارض الذاتية لذلك الشيء. كما يأتي توضيحه في بحث العوارض الذاتية.

والفلاسفة حينما قالوا: إنَّ لكل علم موضوعاً، لم يريدوا أكثر ممّا ذكرناه، وهذا الشيخ الرئيس يقول في كتابه (منطق الشفاء في المقالة الثانية من باب البرهان)، بأنه: تارة يكون للعلم موضوع واحد كعلم الحساب الذي موضوعه العدد، وأُخرى يكون له موضوعات متعددة. وهذه الموضوعات المتعددة، تارة يجمعها جنس واحد، وأُخرى لا يجمعها جنس واحد، وعلى الثاني تارة تجمعها مناسبة واحدة، وأُخرى لا تجمعها مناسبة واحدة.

ومثال ما يجمعها جنس واحد: الخط، والسطح، والجسم، فإنه يجمعها المقدار.

ومثال ما لا يجمعها جنس واحد، ولكن تجمعها مناسبة واحدة: النقطة، والخط، والسطح، والجسم، فإن النقطة ليست مقداراً، ولكن يصح أن تجعل هذه الأربعة موضوعاً لعلم واحد باعتبار أن نسبة النقطة إلى الخط هي نسبة الخط إلى السطح، ونسبة الخط إلى السطح نسبة السطح إلى الجسم.

ومن هنا نلاحظ أن الفلاسفة حينما أسسوا هذه القاعدة، وهي: إن لكل علم موضوعاً، لم يريدوا ما وقع في خيال الأصوليين، واضطرهم إلى الإشكال والجواب، وإقامة البراهين على الاستحالة والنفي، وإنما كان مرادهم شيئاً يكفي مجرد تصوره للتصديق به، وهو أنه لا بد لكل علم مادام علماً واحداً من محور، وهذا المحور إما أنْ يكون منتزعاً بلحاظ موضوعات مسائل ذلك العلم، أو بلحاظ محمولات مسائله، أو بلحاظ الغرض من هذه المسائل، وهذا المحور هو موضوع العلم.

التحقيق في المقدمة الثانية والمقدمة الثالثة

ولقد أدرجناهما معاً لأنهما كانا موضع تساؤل في ثلاثة إشكالات من قبل علماء الأصول على نحو التداخل.

والمقدمة الثانية هي القائلة بأنه يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتية، لا عن العوارض الغريبة.

والمقدمة الثالثة هي التساؤل عن تفسير العرض الذاتي، هل العرض الذاتي هو ما عرف عنهم بأنه ما يعرض للشيء بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي دون ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، ودون ما يعرض بواسطة أمر مباين أو أخص؟.

والإشكالات الثلاثة التي وجّهت على هاتين المقدمتين كتساؤل من قبل علماء الأصول هي:

أولاً: هل أن ما ذكر هو تحديد للعرض الذاتي، أو أنّ له تحديداً آخر؟.

ثانياً: بعد معرفة معنى العرض الذاتي نسأل بأنّه: هل يشترط أن يبحث في العلم عن عوارض موضوعه الذاتية، أو يجوز أن يبحث فيه عن العوارض الغريبة أيضاً؟.

ثالثاً: بعد فرض قبول هذه القاعدة، وهي أن يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتية نتساءل بأنّه: كيف يمكن تطبيق هذه القاعدة بحيث يكون البحث منطبقاً عليها في سائر العلوم؟.

الإشكال الأول:

وهو هل أن العرض الذاتي هو المحمول الذي يثبت الموضوع بلا واسطة

أصلاً، أو بواسطة أمر مساوي مع الالتزام بأن ما يعرض بواسطة أمر أعم داخلي أو خارجي، وبواسطة أمر أخص أو مباين، أعراض غريبة؟.

المحقق العراقي (قده) حقق هذا البحث بأفضل تحقيق عرض من قبل علماء الأصول، ولذا سوف نقتصر على عرضه دون غيره مع إجراء المناقشة المناسبة لما عرضه[1].

قال المحقق العراقي: بأنه لا ينبغي تقسيم العرض بما ذكر، وإنما ينبغي تقسيمه على النحو التالي: إنَّ العرض المحمول بالنسبة إلى الموضوع يتصور على أنحاء:

أ ـ النحو الأول:

أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع بمعنى الذاتي في كتاب الكليات، أي يكون جنساً له أو نوعاً أو فصلاً له.

ب ـ النحو الثاني:

أن يكون المحمول خارجاً عن حريم ماهية الموضوع، لازماً له، بحيث يكون الموضوع وحده كافياً للإتصاف به بلا حاجة إلى سبب من الخارج، من قبيل الحرارة بالنسبة إلى النار، فإنَّ الحرارة ليست من ذاتيات النار، ولكنها لازم لا يحتاج إلى واسطة.

ج ـ النحو الثالث:

أن يكون المحمول محتاجاً إلى واسطة بالنسبة إلى الموضوع بمعنى أنه ليس ذاتياً، ولا لازماً، بل هو عرض مفارق. ولكن هذه الواسطة حيثية تعليلية بمعنى كونها لثبوت المحمول للموضوع، من قبيل مجاورة النار التي هي واسطة في ثبوت الحرارة للماء، فإنَّ الحرارة بالنسبة للماء ليست ذاتية، ولا لازمة، بل تحتاج إلى واسطة، وهي مجاورة النار التي هي الحيثية التعليلية، وهي العلة في

---

(١) بدايع الأفكار ـ العراقي : ج١ ص ١٠.

ثبوت الحرارة للماء. وهذه الحيثية التعليلية قد تكون مباينة كما هو الحال في المثال المذكور، وقد تكون مساوية، أو أعم، أو أخص، بمعنى أنَّ الوسائط المذكورة في التساؤل يمكن أنْ تكون من هذا النحو إذا كانت حيثيات تعليلية.

وقبل الدخول في النحو الرابع نقول: بأنه ينبغي الاعتراف بأن العرض في هذه الأنحاء عرض ذاتي لأنه يعرض لموضوعه حقيقة وبالدقّة.

أمّا في النحو الأول: فواضح لأنه ثابت للموضوع في مرتبة ذاته باعتباره جنساً، أو نوعاً، أو فصلاً، وهذا أعلى مراتب الثبوت.

وأمّا في النحو الثاني: فهو لازم له. إذن فهو عارض عليه ابتداء وبلا واسطة.

وأمّا في النحو الثالث: وإنْ كان فيه واسطة، لكن الواسطة حيثية تعليلية، لا حيثية تقييدية، بمعنى أنها تعطي للموضوع شيئاً، والتعليلية هنا عرض ذاتي في المقام.

د ـ النحو الرابع:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، بمعنى أنَّ الواسطة هي محط العرض، لا ذا الواسطة. ولكن نفترض هنا أن ذا الواسطة هو جزء تحليلي من الواسطة، من قبيل عروض أعراض النوع على الجنس، فإنَّ العرض هنا يعرض على الجنس بتوسط النوع ـ الذي هو أخص بحسب تقسيم المشهور ـ ولو لاحظنا ذا الواسطة نرى أنه معروض ضمني للعرض، لا معروض استقلالي. والمعروض الاستقلالي للعرض هو النوع، والعارض على النوع استقلالاً عارض على الجنس ضمناً لأن الجنس جزء النوع.

وهذا بخلاف الأنحاء الثلاثة السابقة، لأنَّ الموضوع فيها معروض استقلالي للعرض.

هـ ـ النحو الخامس:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة، والواسطة جزء من

الموضوع، لا الموضوع جزء من الواسطة، من قبيل عروض العرض على النوع بتوسط أمر أعم منه، وهو الجنس الذي هو جزء النوع.

و ـ النحو السادس:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة هي حيثية تقييدية، لا حيثية تعليلية، وتكون هذه الواسطة مباينة ذاتاً مع ذي الواسطة، ولكنها متحدة معه وجوداً من قبيل أعراض الفصل بالنسبة إلى الجنس، أو أعراض الجنس بالنسبة إلى الفصل. والفصل والجنس متغايران ذاتاً، متَّحدان وجوداً.

ز ـ النحو السابع:

أن يكون المحمول عارضاً على الموضوع بواسطة، ولكن هذه الواسطة مباينة لذي الواسطة ذاتاً ووجوداً، من قبيل القول: بأن الجسم بطيء أو سريع، فإنَّ البطء والسرعة يعرضان على الحركة بحسب الحقيقة لأنها موضوعهما، وبتوسط الحركة يعرض البطء أو السرعة على الجسم. والجسم والحركة متغايران ذاتاً، وماهية، ووجوداً.

وهكذا فإنَّ المحقق العراقي قسّم العرض إلى سبعة أقسام لكنها غير السبعة الأُخرى المشهورة، وبعد ذلك قال[1]:

إنَّ المناط في الذاتية، إمَّا أنْ يكون بلحاظ الحمل، أو بلحاظ العروض، فإنْ كان المناط في الذاتية أي التمييز بين العرض الذاتي وغير الذاتي، إنْ كان بلحاظ عالم الحمل فالستة الأولى تكون أعراضاً ذاتية، لأنه يصح حملها حقيقة باعتبار أنه إما لا يوجد واسطة أصلاً، أو تكون الواسطة تعليلية، أو تكون تقييدية، ولكنها متحدة وجوداً مع ذي الواسطة. والاتحاد في الوجود يصحح الحمل كما هو معروف.

وأما النحو السابع الأخير، فلا يكون ذاتياً لأنه لا يوجد ما يصحح الحمل فيه حقيقة. وإنْ كان المناط في الذاتية هو بلحاظ عالم العروض، لا بلحاظ

---

(١) بدايع الأفكار: ج١ ص ١٢.

الحمل. فمن الواضح أن الأنحاء الثلاثة الأخيرة ليس فيها عروض حقيقة، وإنما العروض للواسطة، لا لذي الواسطة.

ومن الواضح أيضاً أنَّ في الأنحاء الثلاثة الأولى عروضاً حقيقياً. فهذه الثلاثة تكون أعراضاً ذاتية، لأن العروض فيها إما ذاتي، أو لازم، أو بواسطة تعليلية.

ويبقى الكلام في النحو الرابع فإنْ قلنا بكفاية العروض الضمني في الذاتية أدرجناه مع الثلاثة الأولى، فتكون الأنحاء الأربعة الأولى أعراضاً ذاتية، وإنْ قلنا بتقوّم الذاتية بالعروض الاستقلالي فقط، أدرجنا النحو الرابع مع الأنحاء الثلاثة الأخيرة، فتكون الأنحاء الثلاثة الأولى فقط أعراضاً ذاتية.

ثم استظهر المحقق العراقي[1] أن المناط في الذاتية ليس هو الحمل، بل هو العروض. وليس هو مطلق العروض، بل العروض الاستقلالي، استظهر هذا من كلمات الحكماء، وذلك لأنه لو كان مناط الذاتية هو مطلق العروض، ولو ضمنياً، أو كان مناط الذاتية أوسع من ذلك، وهو أن يكون الحمل حقيقياً، إذن للزم أنْ تكون العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس. فالعوارض الذاتية للنوع هذه لها عروض ضمني للجنس، لأن الجنس جزء من النوع، ويكون حملها على الجنس أيضاً حملاً حقيقياً بلا عناية. فلو بنينا على أن المناط في الذاتية هو مطلق العروض ولو ضمناً، فضلاً عن البناء على أنَّ المناط هو الحمل الذي هو أوسع من العروض، للزم من ذلك أن تكون عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس. وهذا يقتضي أن يكون العلم الذي يبحث عن الجنس يبحث عن عوارض النوع أيضاً، فمثلاً: علم الحيوان يجب أن يبحث عن عوارض الإنسان أيضاً، وعلم الطبيعي الذي موضوعه الجسم، يجب أن يبحث عن عوارض علم الطب أيضاً، لأنها عوارض للجسم المخصوص بالمزاج المخصوص مع أنه ذكر[2] عن المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) أنه قال:

---

(١) بدايع الأفكار: ج١ ص ١٣.
(٢) بدايع الأفكار: ج١ ص ١١.

إذا كان هناك موضوعان، بينهما عموم وخصوص مطلق، بأن كان أحدهما أخص من الآخر، فيكون بحث الأخص تحت بحث الأعم، وقد استفاد من ذلك أن البحث عن عوارض الأخص لا يدخل في بحث الأعم. وهذا برهان على أن بناءهم ليس على كفاية العروض الضمني، فضلاً عن كفاية الحمل في الذاتية، لأن العروض الضمني موجود هنا، فإنَّ عوارض النوع عارضة على الجنس عروضاً ضمنياً، مع أنهم لم يقبلوا أن يجعلوا عوارض النوع جزءاً من علم الجنس، بل جعلوه تحت ذاك العلم الذي يبحث عن الجنس.

فهذا دليل على أن مناط الذاتية عندهم ليس هو مطلق العروض، ولو ضمناً، فضلاً عن مطلق الحمل. إذن فينحصر العرض الذاتي بخصوص الأقسام الثلاثة الأولى، هذا الذي أفاده المحقق العراقي وهذا يرد عليه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول على المحقق العراقي:

هذا الإشكال ينصب على ما استفاده المحقق العراقي من كلمات الحكماء، وجعله دليلاً على أن مرادهم من الذاتية ليست الذاتية بلحاظ الحمل، ولا بلحاظ مطلق العروض، بل بلحاظ العروض الاستقلالي خاصة، بدعوى أن المحقق الطوسي وغيره جعلوا علم الجنس فوق علم النوع، وجعلوا البحث عن عوارضه تحت علم الجنس. وهذا معناه أن عوارض النوع ليست ذاتية للجنس مع أن لها عروضاً ضمنياً على الجنس.

وهذا الكلام غريب من المحقق العراقي، وإن استشهد له بكلام المحقق الطوسي، فكأنه قرأ جزءاً من كلام الطوسي، ولم يقرأ الجزء الآخر منه. فإنَّ المحقق الطوسي في (شرح الإشارات)[1] ذكر هذه العبارة التي نقلها عنه المحقق العراقي، وهي: إن الموضوعين إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق، فالبحث عن عوارض الأخص تحت البحث عن عوارض الأعمّ، لكن هذه التحتية ليس معناها ما فهمه المحقق العراقي وهو: (إنها تحته بمعنى أنها خارجة)، بل

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات ـ المحقق الطوسي: ج١ ص ٣٠٢.

المقصود من التحتية هنا هو ما يلائم كلا الوجهين: (ما يلائم كونه فيه)، (وما يلائم كونه في طوله وخارجاً عنه).

ومقصوده من التحتية كلا هذين الوجهين، بدليل أنه يشرح مقصوده فيقول[1]:

بأن هذا الخاص مع ذاك العام تارة يفرض أن نسبة الخاص إلى العام كنسبة النوع إلى الجنس، كالإنسان والحيوان، وأُخرى يفرض أنه نسبة المقيد إلى المطلق، يعني أن الخاص أصبح خاصاً لا بضمّ فصل خصّصه ونوّعه، بل بضمّ قيد عرضي خارجي من قبيل، الإنسان والإنسان العراقي، الإنسان العراقي خاص بالنسبة إلى نوع الإنسان، لكن هذا الخاص خصص بقيد عرضيٍ لا بفصل منوّع ذاتي.

ثم يقول ـ وباختصار ـ : بأنه إذا كان الخاص من قبيل النوع مع الجنس، فهو تحت علم الجنس وجزء منه، وإنْ كان من قبيل المقيد مع المطلق من قبيل الإنسان العراقي مع طبيعي الإنسان، فهو تحته وليس جزءاً منه.

ولو أكمل المحقق العراقي قراءة العبارة، لوجد أن عوارض النوع ذاتية بالنسبة إلى الجنس، وداخلة في علم الجنس، ومثل هذا التصريح موجود للشيخ الرئيس في منطق الشفاء، إذن فتخيُّل أن الحكماء بنوا على أن عوارض النوع غريبة عن الجنس، وليست ذاتية للجنس، تخيّل لا أساس له أصلاً.

وبهذا يبطل ما استدلّ به على تعيين المراد من العرض الذاتي ـ وتعيين كون المناط في الذاتية، هو العروض الاستقلالي ـ إذ لو كان المناط هو العروض الاستقلالي، فكيف تصير العوارض الذاتية للنوع عوارض ذاتية للجنس بصريح كلماتهم؟ هذا هو الإشكال الأول.

الإشكال الثاني على المحقق العراقي:

هو أنه لا يعقل التفكيك والتفصيل بين الحمل والعروض بالنحو الذي

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص ٣٠٣.

ادّعاه المحقق العراقي، حيث ادّعى أن المناط في الذاتية إنْ كان هو الحمل، فالستة الأولى كلها ذاتية، وإن كان المناط في الذاتية هو العروض، فالأربعة الأولى فقط أو الثلاثة الأولى فقط ذاتية، فكأنه يفرّق بين الحمل والعروض، ويجعل دائرة الحمل أوسع من دائرة العروض.

هذا المطلب أمر غير معقول، فإنَّ الحمل مع العروض لا ينفكّان وتوضيح ذلك:

ان الواقع له مرتبتان:

أ ـ مرتبة الوجود.

ب ـ ومرتبة التحليل التي هي أيضاً من مراتب نفس الأمر والواقع.

فإذا لاحظنا مرتبة الوجود: فحينئذٍ متى ما صدق الحمل صدق العروض، ومتى ما صدق العروض صدق الحمل، يعني إذا لاحظنا مرتبة الوجود الخارجي إذن فلا بدّ وأن نقول: إن العروض فيها حقيقي وذاتي، والحمل فيها حقيقي وذاتي، ولا معنى لأن يقال بلحاظ مرتبة الوجود ـ بأن عرض الفصل ليس عرضاً للجنس حقيقة ـ، إذ في مرتبة الوجود لا يكون إلاّ وجود واحد بإزاء الجنس والفصل. وقد عرض له العرض. إذن ففي مرتبة الوجود، الجنس والفصل بإزائهما وجود واحد، وهذا الوجود الواحد، عَرَضَ له إدراك الكليات مثلاً. إذن إدراك الكليات بلحاظ مرتبة الوجود عرض حقيقي ومحمول حقيقي أيضاً.

وأما إذا لاحظنا مرتبة التحليل التي هي من مرتبة نفس الأمر والواقع، أيضاً في تلك المرتبة يكون الجنس شيئاً، والفصل شيئاً آخر في مقابل الجنس، في تلك المرتبة لا حمل ولا عروض. في مرتبة التحليل عوارض الفصل لا تعرض للجنس، كما أنها لا تحمل على الجنس أيضاً، لأنّ الحمل مناطه الاتحاد، وفي هذه المرتبة لا اتحاد، لأنه في مرتبة التحليل، الجنس والفصل متغايران ولا اتحاد بينهما، فلا يحمل الفصل على الجنس. ولا يحمل عوارض الفصل على الجنس. إذن فقد تبرهن أن التفصيل بين العروض والحمل غير معقول، بل إذا أُريد أنْ يفصل بين مرتبة الوجود ومرتبة التحليل فيقال مثلاً:

هل المناط هو الذاتية في العروض والحمل بلحاظ مرتبة الوجود، أو الذاتية في العروض والحمل بلحاظ مرتبة التحليل؟.

ففي كل من المرتبتين الحمل والعروض يكونان متلازمين متى صدق أحدهما حقيقة صدق الآخر حقيقة، وإنما ينفك أحدهما عن الآخر إذا أخذنا الحمل من مرتبة، والعروض من مرتبة أُخرى، إذا أخذنا الحمل من مرتبة الوجود، وأخذنا العروض من مرتبة التحليل، حينئذٍ ينفك أحدهما عن الآخر. وأما العروض والحمل بلحاظ مرتبة واحدة فهما لا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر.

فحتى يصح كلام المحقق العراقي، لا بد وأنْ يصاغ بهذا التعبير، بأن يقال: بأن المناط في الذاتية سواء أكان عروضاً أو حملاً، هو العروض والحمل في مرتبة واحدة، إمّا مرتبة الوجود وإمّا مرتبة التحليل.

الإشكال الثالث على المحقق العراقي:

وهو الذي يتضح به حقيقة الحال، وحاصله أن مراد الحكماء من العرض الذاتي ليس هو ما كان عروضاً أو حملا بلحاظ مرتبة التحليل فقط، ببرهان أنْ لو كان مرادهم هذا، للزم أنْ يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، وغير ذاتية للجنس، مع أننا نقلنا لكم أن الحكماء يصرحون بأن عوارض النوع جزء من علم الجنس. إذن فليس مرادهم هذا، كما أنه ليس مرادهم من الذاتية، الذاتية عروضاً وحملاً بلحاظ مرتبة الوجود، إذ لو كان هذا هو مقصودهم، إذن للزم أنْ يكون العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أعم أو أخص أيضاً، عرضاً ذاتياً، لأنه يصح حمله عليه، ويصح عروضه بلحاظ مرتبة الوجود حقيقة، مع أنهم اتفقوا على أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر خارجي أو أخص خارجي، هذا ليس عرضاً ذاتياً.

ومن هنا يعرف أن مقصودهم من العرض الذاتي هنا شيء آخر غير الذاتية بلحاظ العروض والحمل أصلاً، لا في مرتبة التحليل ولا في مرتبة الوجود، وتوضيح هذا الشيء الآخر هو أنَّ مقصودهم من الذاتية هو الذاتية بلحاظ

المنشئية، منشئية موضوع المسألة لمحمول المسألة، وتوضيحه:

إنَّ موضوع المسألة له نسبتان إلى محمول المسألة نسبة المحلية ونسبة المنشئية.

فتارة يلحظ موضوع المسألة بلحاظ النسبة المحلية للمحمول بما هو محل له، ومعروض له على حد محلية الجسم للبياض، والجسم للحركة، وهذا اللحاظ هو الذي جرى عليه المحقق العراقي.

وتارة أُخرى يلحظ موضوع المسألة بالنسبة إلى محمول المسألة بلحاظ النسبة المنشئية، لا بلحاظ النسبة المحلية، أي بما هو منشأ له، وعلة له، ومستتبع له. والذاتية بلحاظ المنشئية يختلف معناها عن الذاتية بلحاظ المحلية، فإنَّ الذاتية بلحاظ المحلية معناها ما قاله المحقق العراقي، وهو كون العرض يعرض للموضوع حقيقة ولو بواسطة تعليلية، فالحرارة مثلاً بالنسبة إلى الماء إذا لاحظنا المحلية، فهذه المحلية محلية حقيقية وذاتية لأن الحرارة محلها حقيقة هو الماء.

وأما النسبة المنشئية يعني كون الموضوع منشأ وعلة في إيجاد العرض، وهذا المعنى يختلف عن المعنى لتلك النسبة المحلية، والنسبة بينهما العموم من وجه، فقد تجتمع الذاتية في المحلية والمنشئية، وقد تفترقان، ومثال الاجتماع كما في النار حارة فإنَّ النار محل للحرارة ومنشئاً للحرارة حقاً، ومثال الإفتراق كما في حرارة الماء بسبب مجاورة النار، فحرارة الماء هنا إذا لاحظناها مع الماء بالنسبة المحلية، فهي عرض ذاتي، لأن محلها هو الماء فهي عرض ذاتي للماء، وليست عرضاً ذاتياً لمجاورة النار.

وهنا أيضاً إذا لاحظنا حرارة الماء في هذا المثال بالنسبة المنشئية فليس الماء منشأً حقيقياً للحرارة. فإذن صدقت المحلية الحقيقية، ولم تصدق المنشئية. وهنا أيضاً إذا لاحظنا الحرارة العارضة على موضوعها وهو الماء بسبب مجاورته للنار التي هي بمثابة الحيثية التعليلية التي صارت سبباً لتسخين الماء وحرارته، إذا لاحظنا الحرارة مع تلك الحيثية التعليلية نرى المنشئية الحقيقية ثابتة، فإن مجاورة النار منشأ حقيقة لتسخين الماء وحرارته ولكن

المحلية الحقيقية غير ثابتة، لأنّ مجاورة النار لا معنى لاتصافها بالمحلية وعروض الحرارة لها. إذن فقد صدقت المنشئية الحقيقية، ولم تصدق المحلية.

إذن فما هو ذاتي المنشئية، وما هو ذاتي المحلية بينهما عموم من وجه، قد يجتمعان وقد يفترقان. فإذن عندنا مطلبان متغايران المحلية الحقيقية والمنشئية الحقيقية.

وكلام المحقق العراقي كان مبنياً على أن الميزان في الذاتية هو المحلية الحقيقية بلحاظ مرتبة التحليل فقط. وإلاّ يلزم أن يكون عوارض النوع غريبة عن الجنس، ولا بلحاظ عالم الوجود وإلاّ يلزم أن تكون الأقسام الستة كلها عوارض حقيقية، بل بحسب الحقيقة إنَّ الميزان في الذاتية هو الذاتية بحسب المنشئية. فالعرض الذاتي عبارة عن العرض الذي يكون موضوع المسألة منشأ له، ومستتبعاً له، إما بلا واسطة، أو مع الوسائط. وإذا فسّرنا العرض الذاتيّ بهذا التفسير نعرف نكتة ما قرره الحكماء من كون العارض الذي يعرض بلا واسطة. أو بواسطة أمر مساوي سواء أكان داخلياً، أو خارجياً، عرضاً ذاتياً، واعترفوا بأن هذه الثلاثة أعراض ذاتية كما صرّح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات)، بأن العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، داخلي أو خارجي، هو عرض ذاتي، وأما العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم، أو أمر أخص، أو مباين، فهذا ليس عرضاً ذاتياً[1].

هذه الدعاوى تتبين نكتتها بناء على التفسير الذي ذكرناه للعرض الذاتي. والآن نأخذ هذه الدعاوى واحدة واحدة ونفسرها:

الدعوى الأولى: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، فهو عرض ذاتي. وهذا واضح لانطباقه على التفسير باعتبار أن فرض كونه بلا واسطة هو فرض كون الموضوع منشأ وحده، وكافياً في وجود المحمول، إذن فالمنشئية

---

(١) لأنه من الواضح أن معنى كونه يعرض بواسطة الأخص أو المباين، يعني أن الموضوع وحده لا يكفي لعروضه ما لم ينضم الأخص أو المباين، فمنشئية الموضوع للعرض ليست منشئية ذاتية فلا يكون عرضاً ذاتياً. (المؤلف).

الحقيقية التي هي ميزان العرض الذاتي محفوظة.

الدعوى الثانية: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أكان المساوي داخلياً كالفصل، أو خارجياً.

هذا المطلب أيضاً منطبق على التفسير الذي ذكرناه وبرهان الانطباق هو: إنَّ هذا العرض إذا فرضنا أنه يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي، حينئذٍ ننقل الكلام إلى تلك الواسطة المساوية، فنقول: تلك الواسطة المساوية هل تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم، أو بواسطة أمر أخص، أو مساوي، أو بلا واسطة؟.

إما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص فهو خلف كونها مساوية ولكانت أخص حينئذٍ، لأن ما يعرض بواسطة الأخص هو أخص.

وإما أنها تعرض على الموضوع بواسطة أمر أعم فهو خلف أيضاً، ولكانت أعم لأن ما يعرض بواسطة الأعم هو أعم. إذن فلا يبقى إلاّ شقّان:

أ ـ أن تكون الواسطة تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلاً.

ب ـ أو تعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوي أيضاً.

فإنْ كانت تعرض على الموضوع بلا واسطة أصلاً، فهذا معناه أن الموضوع يستتبع الواسطة بذاته، ويستتبع ما يعرض بواسطتها بتبعيتها، فيصير الموضوع علة الواسطة، وعلة لما يعرض بهذه الواسطة، وبهذا تحفظ المنشئية الحقيقية.

وإنْ فرض أن الواسطة تعرض على الموضوع بواسطة مساوية، نقلنا الكلام إلى واسطة الواسطة المساوية أيضاً، ونكرر فيها نفس البرهان إلى أن ننتهي أخيراً، منعاً للتسلسل، إلى واسطة مساوية تعرض على الموضوع بلا واسطة، وبهذا يترتب تسلسل المحمولات كلها.

وينتهي في منشئيته إلى الموضوع نفسه، فيصير الموضوع منشأ لتمام هذه الوسائط الطولية المترتبة، وهذا هو معنى الذاتية.

فبهذا نبرهن أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، هو عرض ذاتي سواء أكانت الواسطة المساوية داخلية أو خارجية.

الدعوى الثالثة: وهي أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص، ليس عرضاً ذاتياً. وهذا المطلب أيضاً واضح، فمثلاً العرض الذي يعرض للحيوان بواسطة الضاحكية، أو التعجب، أو الإنسانية التي هي أمور أخص من الحيوان، هذا العرض ليس عرضاً ذاتياً للحيوان لماذا؟.

لأنّ المنشئية غيرَ محفوظة فإنَّ معنى هذا أن الضحك مثلاً يعرض على الحيوان بواسطة أمر أخص، وهو المتعجب، أو الإنسانية. إذن فموضوع القضية وهو الحيوان لم يصبح منشأ بذاته المحمول، بل احتاج زائداً على وضع هذا الموضوع إلى وضع مطلب آخر من أجل أن يترتب المحمول، وهذا معناه أن المنشئية ليست منشئية ذاتية. أمّا كيف صارت عوارض النوع ذاتية للجنس بالنحو الذي ذكرنا فيما مرّ، فهذا له بحث آخر.

إلى هنا تبين أن مقتضى القاعدة أن عوارض النوع ليست ذاتية بالنسبة إلى الجنس. لكن هذا له تخريج آخر يأتي إن شاء الله في بحث الإشكال الثالث إذن تبرهنت هذه الدعوى أيضاً وهو أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر أخص هذا ليس ذاتياً، لأنّ المنشئية الحقيقية غير محفوظة.

الدعوى الرابعة: إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أعم سواء أكان الأعم ذاتياً كالجنس مع النوع، أو أجنبياً، هذا العرض ليس ذاتياً أيضاً.

هذا المطلب أيضاً واضح ويتبرهن عليه بما ذكرناه، لأنّ محمول القضية إذا كان يعرض على موضوع القضية بواسطة أمر أعم، كما في قولنا ـ الإنسان متحرك ، والحركة تعرض على الإنسان بواسطة أمر أعم، وهو كونه جسماً، فحينئذٍ الخصوصية التي زاد بها الإنسان على ذاك الأمر الأعم، تلك الخصوصية التي زاد بها، تكون أجنبية عن دائرة المنشئية، ويكون ضمها من قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، وتكون خارجة عن دائرة المنشئية. إذن فلم يصبح الموضوع بحدّه منشأً بل أصبح جزءاً منه، وليس منشأ وحده. وعليه: فلا تكون المنشئية

للموضوع بحدّه محفوظة، ولا تكون الحركة من العوارض الذاتية للإنسان، بل ولا للحيوان، لأنها تعرض بواسطة أمر أعم، فالمنشئية للإنسان بحدّه، أو للحيوان بحدّه، غير محفوظة في المقام.

الدعوى الخامسة: وهي إنَّ العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مباين، هو عرض غير ذاتي، من قبيل البطء والسرعة التي تعرض على الجسم بواسطة أمر مباين وهو الحركة مثلاً. وهذا القسم بحسب الحقيقة هو من إضافات علماء الأصول، وليس موجوداً في التقسيم الأصلي.

وتوضيح النكتة في ذلك: إن علماء الأصول قصدوا من الأخص والأعم والمساوي عنواناً منطبقاً على الموضوع. فإن كان أخص منه سمّوه بالأخص، وإن كان مساوياً له بالصدق سموه بالمساوي، وإنْ كان أعم منه صدقاً سموه بالأعم. والجامع بين الأعم والمساوي والأخص، هو أن يكون منطبقاً عليه بمعنى أن يكون عنوان الواسطة منطبقاً على الموضوع. وحينئذٍ نضطر إلى جعل عنوان في مقابل ذلك، وهو عنوان المباين، لأن المباين غير منطبق على الموضوع، بل أمر مباين ومغاير له بحسب الخارج. فالمباين يصير في مقابل الأقسام الثلاثة كلها، في مقابل ما يعرض بواسطة الأعم والأخص والمساوي، هكذا قال علماء الأصول.

بينما المراد وما ينبغي أن يكون مراداً من الأعم والأخص والمساوي ليس هو الأعم والأخص والمساوي بحيث يكون منطبقاً عليه، ويكون أخص منه، أو مساوياً له، أو أوسع منه في الصدق، بل المراد من ذلك كله الأعم والأخص والمساوي مورداً، سواء أكان منطبقاً عليه أو لم يكن.

فمثلاً: حينما نقول بأن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي هو عرض ذاتي، لا نريد بالأمر المساوي ما يكون منطبقاً على الموضوع، بل ما يكون مورداً متكافئاً معه بحيث متى ما كان هذا موجوداً كان هذا موجوداً، التكافؤ في المورد لا الإنطباق، والصدق على مورد واحد هو النكتة في جعل هذا عرضاً ذاتياً.

فلو فرضنا أن موضوعاً كان علة لعرض من الأعراض، وكان ذاك العرض

علة لعرض آخر من الأعراض، فهذا العرض الثاني عارض على الموضوع الأصلي بواسطة أمر مساوي وهو العرض الأول، والعرض الأول هنا مباين وجوداً مع الموضوع، لأن الموضوع بنفسه يستتبع العرض الأول بلا واسطة، ويستتبع العرض الثاني بواسطة العرض الأول، ولهذا صرّح المحقق الطوسي في (شرح الإشارات) في مقام التمثيل للعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي قال كالعرض الذي يعرض للموضوع بواسطة فصله، أو بواسطة عرض آخر ذاتي له، مع أن العرض الآخر هذا مغاير له وجوداً.

إذن ليس المقصود من الأعم والمساوي والأخص ما يصدق عليه ويكون أخص أو أوسع منه صدقاً، أو مساوياً له في الصدق، بل المقصود الأعمية والأخصية والمساواة، بحسب المورد سواء انطبق عليه أو لم ينطبق. إذن المباين رجع إلى هذه الأقسام ولا يكون قسماً برأسه.

وبهذا اتّضح أن تمام الدعاوى في المقام قد تبرهنت على أساس هذا التفسير، على أساس تفسير العرض الذاتي بأنه ما كانت ذاتيته بلحاظ المنشئية، منشئية الموضوع للمحمول، لا بلحاظ محلية الموضوع للمحمول.

وعليه: فالعرض الذاتي هو ما يعرض بلا واسطة أصلاً، أو بواسطة أمر مساوي داخلي أو خارجي، دون ما يعرض بواسطة أمر أخص، أو أعم، أو مباين.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكال الأول المعنون في أول البحث.

لكن بقي عندنا عدة أمور لا بد من التنبيه عليها تباعاً:

الأمر الأول: وهو أننا قلنا: إنَّ الملحوظ في الذاتية ليس هو نسبة المحلية، بل هو نسبة المنشئية والعلّية، فكون شيء محلاً، أو مادة للعرض، بحيث يكون معروضاً له، هذا ليس هو مناط الذاتية، لكن يجب الإلتفات هنا إلى مطلب وهو: إن المعروض، يعني حامل العرض، هو بحسب الحقيقة أحد العلل بالنسبة إلى العرض، لأنه علة مادية له، حيث ذكر الحكماء أن العلل أربعة للشيء: ـ المادة ـ الصورة ـ الفاعل ـ الغاية ـ.

المادة هي بنفسها علة بنحو من الأنحاء، وبمعنى من المعاني للعرض أيضاً، ولكن هذه العلة طبعاً ليست علة تامة. مثلاً ـ الخشب مادة للسرير ـ الخشبية علة مادية للسريرية، لكن لا يكفي من أجل أن يصير الخشب سريراً أن يكون خشباً، بل لا بد وأن ينضم إلى ذلك، العلة الفاعلة والعلة الغائية ـ يأتي نجار، ويقصد أن يصنع سريراً من أجل النوم. ـ حينئذٍ يتحوّل هذا الخشب إلى سرير. فهي علة مادية بمعنى كونها بالإمكان والقبول، دون أن تستتبع حتماً وجود السرير، وحينذاك لا يكون العرض عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المادة، لأن المادة لا تستتبع ذلك العرض، وإنما هي محل له، فلو أردنا أنْ نؤسس علماً نجعل موضوعه الخشب مثلاً، فليس السريرية عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى ذلك الخشب، لأن مادة الخشب وإنْ كانت علة مادية للسريرية بمعنى أنها حامل السريرية، ولكنها لا تستتبع السريرية بل هي بالإمكان من ناحية السريرية.

نعم قد يتفق أن تكون المادة سنخ مادة يكون فرضها في الخارج منطوياً دائماً ومساوقاً دائماً لفرض تمامية الفاعل والغاية أيضاً، بحيث يكون فرض المادة في الخارج مساوقاً لفرض الفاعل والغاية أيضاً من قبيل النبات ـ فمادة النبات ـ يعرض له أعراض من الموت، والحياة، والتغذية، والنمو ونحو ذلك. لو أسّسنا علماً نبحث فيه عن هذه المادة المخصوصة لبحثنا عن هذه الأعراض لأنها أعراض ذاتية للمادة، وإنْ كان بحسب الحقيقة فاعل هذه الأعراض فاعل فوق الطبيعة. وليست المادة هي فاعلة النمو، والتغذية، والتوليد، والموت، والحياة، ونحو ذلك، فما هو الفاعل لهذه الأعراض ـ فاعل غير طبيعي هو فوق الطبيعة.

ولكن حيث أن فرض هذه المادة المستعدة خارجاً مساوق تمامية المطلب، لأن الفاعل لا قصور فيه من حيث أنه فاعل، وإنما ينتظر فقط لفرض أن تكون المادة مستعدة، وبمجرد أن تكون المادة مستعدة تفاض عليها أعراضها من الموت، والحياة، والنمو، وغيره، ففي مثل ذلك يكون العرض عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى المادة، لأن المادة تستتبع العرض ولو باعتبار أن فرضها في الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، ولا نريد بكون شيء عرضاً ذاتياً لشيء

آخر، إلاّ أن فرضه في الخارج مساوق لفرض تمامية سائر الجهات، ومستتبع لهذه الأعراض مع عدم عروض آخر مثل هذا العرض.

الأمر الثاني: هو أننا بيّنا أنَّ العرض الذي يعرض للشيء بواسطة أمر أخص، هذا عرض غريب، وليس عرضاً ذاتياً، وذلك باعتبار أن معنى كونه بواسطة أمر أخص، يعني أن هذا الموضوع بمفرده وحده في الخارج لا يكفي لترتب هذا العرض، ما لم ينضم إليه ذلك الأمر الأخص، مثلاً، العرض الذي يعرض على الإنسان العراقي، هذا يكون عرضاً غريباً، وليس ذاتياً بالنسبة إلى طبيعي الإنسان، لأنّ فرض الإنسان لا يكوّن ترتب هذا العرض واستتباعه، وإنما يحتاج إلى أمر زائد على ذلك، وهو كونه عراقياً. إذن فهو عرض غير ذاتي بعد البناء على أن المناط في الذاتية هو المنشئية، كما تقدم توضيحه في الدعوى الثالثة من الدعاوى الخمسة.

لكن نستثني من ذلك صورة واحدة لا يأتي فيها البرهان الذي برهنا به على أن العرض الذي يعرض بواسطة الأخص ليس ذاتياً وهي صورة عروض الفصل على الجنس، كعروض ـ الناطقية على الحيوان ـ فإنَّ الناطقية بحسب الدقة تعرض على جنس الحيوان وعلى كلي الحيوان بواسطة أمر أخص، وهو كون ـ بعض الحيوان ناطقاً ـ وهذا البعض أخص من طبيعي الحيوان. إذن فناطق الذي هو الفصل يعرض على الحيوان الذي هو الجنس بواسطة أمر أخص وهو، بعض الحيوان، نقول: بعض الحيوان ناطق، إذن فالحيوان ناطق، فقد عرض الفصل على الجنس بواسطة أمر أخص الذي هو ـ بعض الحيوان ـ الموجبة الجزئية بعض الحيوان ناطق.

مع هذا نقول: بأن الفصل عرض ذاتي بالنسبة إلى الجنس، وذلك لأنّ الفصل هنا وهو ـ ناطق ـ الذي يعرض على بعض الحيوان ليس المقصود من هذا البعض الذي عرض عليه الفصل بل إننا أضفنا إلى الحيوان شيئاً ثم عرض له الفصل، البعض هنا ليس معناه أننا أخذنا الحيوان، وأضفنا إليه العراقي، أو الشرقي، أو الغربي، ثم عرض له الفصل، ليس هكذا، إذ لو كان هكذا إذن لم

يكن الفصل فصلاً، بل كان الفصل ذاك الأمر الذي دخل في عنوان ـ بعض الحيوان ـ وهو خلفٌ.

إذن فبعض الحيوان الذي يعرض عليه الفصل يستحيل أن يزيد على ذات الحيوان بشيء، إذ لو كان يزيد على ذات الحيوان بشيء إذن لكان ذاك الشيء هو الفصل، وكان ما نقول عنه إنه فصل، عرضاً خاصاً ولم يكن فصلاً، وهو خلف.

إذن فالفصل وإنْ كان بحسب الدقة يعرض على بعض الحيوان، وبواسطة عروضه على بعض الحيوان يعرض على الحيوان، فهو بحسب هذا التصور عرض بواسطة أمر أخص، لكن هذا الأمر الأخص ـ وهو بعض الحيوان ـ عين ذلك الأمر الأعم لم نضف إليه شيئاً زائداً وباعتبار هذا الشيء الزائد صار له فصل، إذن لكان ذاك الشيء الزائد هو الفصل، ولكان قد تفصّل قبل الفصل، وهذا خلف.

إذن فالفصل هنا عرض بواسطة أمر أخص على الحيوان وهو بعض الحيوان ومع هذا هو عرض ذاتي، وهذا بخلاف الأمر الأخص في سائر الموارد والفرق بين الأمرين هو أن الأمر الأخص الذي عرض بواسطته الفصل هنا هو ـ بعض الحيوان لا يزيد على الحيوان بشيء، بينما في غيره من الموارد الأخص يزيد بشيء، كالعراقي، والإنسان، فالعراقي يزيد على الإنسان بالعراقية.

فالأمر الأخص متى ما كان يزيد على الأمر الأعم بشيء، فالعرض الذي يعرض بتوسطه عرض ليس ذاتياً، ومتى ما كان الأخص الذي يعرض العرض بواسطته على الأمر الأعم، يستحيل أن يزيد على الأمر الأعم بشيء. إذن فهو بحسب الحقيقة عرض ذاتي وليس عرضاً غريباً.

وهذه النكتة فلتكن على ذكر منها لأنها سوف تدخل معنا على الخط في الإشكال الثالث، وهو بعد أن سلمنا بأنه يبحث عن العوارض الذاتية، ولا يجوز البحث عن العوارض الغريبة، كما سوف نوضحه في الإشكال الثاني إنْ شاء الله. والحال هذه كيف يمكن تطبيق هذه النكتة على سائر العلوم بحيث أن هذه العلوم يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل، وموضوع المسألة أخص من

موضوع العلم، فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو محمول المسألة ـ.

وهذه النكتة يتضح فيها مطلب، وهو: إن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة إلى الجنس. إذن فأعراض الفصول أيضاً ذاتية بالنسبة إلى الجنس، لأننا بيّنا فيما سبق أن العرض الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر ذاتي أيضاً، يكون ذاتياً، لأنه معلول المعلول، وتابع التابع، فهو مستتبع بالواسطة، فإذا تبرهن بهذه النكتة أن الفصول أعراض ذاتية بالنسبة للأجناس، يتبين أن الأعراض الذاتية للفصول هي أعراض ذاتية للأجناس أيضاً، لأنه يصير من قبيل العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر مساوي، فيكون أيضاً عرضاً ذاتياً.

وبهذا يعرف أن عوارض النوع ذاتية أيضاً بالنسبة إلى الجنس، وإنْ كانت العوارض تعرض بواسطة أمر أخص بحسب الحقيقة، لأن النوع أخص من الجنس، ولكن حيث أن نوعية هذا النوع بفصله، وحيث أن الفصل عرض ذاتي بالنسبة إلى الجنس بالبرهان، وهذا العرض ذاتي بالنسبة إلى الفصل، إذن فهذا العرض بالنسبة إلى الجنس يكون عرضاً ذاتياً أيضاً.

وما تقدم من أن العرض الذي يعرض للموضوع بواسطة أمر أخص ليس ذاتياً يختص مدعى وبرهاناً بما إذا كان الأخص من قبيل العراقي مع الإنسان، لا من قبيل النوع مع الجنس. هذا هو الأمر الثاني الذي يجب التنبيه إليه.

وإلى هنا تم الكلام في الإشكال الأول وهو عبارة عن تحديد العرض الذاتي.

فتبين ما هو حدّ العرض الذاتي.

وتبين أن مناط العرض الذاتي هو نسبة المنشئية، وكون المنشئية منشئية حقيقية، إما بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي.

وتبين أن العرض الذي يعرض بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، هذا عرض ذاتي بالبرهان.

وأما العرض الذي يعرض بواسطة أمر أعم، فهو ليس عرضاً ذاتياً.

وأما العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص فهذا فيه تفصيل، فإنْ كان هذا الأخص من قبيل الفصول مع الأجناس، فالعرض ذاتي، وفي غيره ليس عرضاً ذاتياً كما أشرنا إلى استثناء هذه الصورة في عروض الفصول على الأجناس من قبيل عروض الناطقية على الحيوان بواسطة أمر أخص وهو بعض الحيوان، لكن لما كان هذا الأمر الأخص لا يزيد بشيء على الأعم الذي هو الجنس ـ الحيوان ـ في مثل ذلك فقط يكون العرض هذا عرضاً ذاتياً أيضاً، وإن عرض بواسطة أمر أخص. ومن هنا كانت الفصول أعراضاً ذاتية لأجناسها، وأعراض هذه الفصول أيضاً هي أعراض ذاتية لها، وبالتبع أعراض ذاتية لأجناسها أيضاً.

وبعد ذلك يقع الكلام في الإشكال الثاني والثالث وبحسب الحقيقة: فإنَّ نكات المطلب وإن كان دفع بها الإشكال الثاني والثالث إلاّ أننا مع هذا سوف نذكر الإشكال الثاني إنْ شاء الله تعالى، وهو: هل يجب أن يبحث عن العوارض الذاتية للموضوع، أو لا يجب؟.

الإشكال الثاني: هل يجب أن يبحث عن العرض الذاتي للموضوع أو لا يجب؟.

الجواب على هذا الإشكال وإنْ صار واضحاً مما تقدم بناء على ما بيّناه من أن الميزان في العرض الذاتي هو الذاتية في المنشئية، لا الذاتية في المحلية ـ يعني كون الموضوع علة ومنشأ بذاته لذلك العرض بعد أن وضحنا ذلك وطبقناه على الأقسام السبعة المعروفة، واتضح أيضاً بالبرهان أن العرض الذي يعرض للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، يكون عرضاً ذاتياً، وأمّا ما يعرض بواسطة أمر أعم يكون عرضاً غريباً وأن ما يعرض بواسطة أمر أخص، يكون عرضاً غريباً أيضاً، إلاّ ما استُثني من ذلك، وهو عروض الفصل على الجنس، وعروض عوارض الفصل والنوع بالنسبة إلى الجنس، فإنها عوارض ذاتية، وإنْ كانت بواسطة أمر أخص، وكل ذلك تقدمت نكاته.

كما أننا بيّنا أن المنشئية التي هي ميزان العرض الذاتي قد تكون بلحاظ كون الموضوع علة فاعلية للعرض، وقد تكون باعتبار كون الموضوع علة مادية

للعرض، مع فرض تمامية سائر الأجزاء ـ مادة النبات ـ وهذا تقدم توضيحه فيما سبق.

ونضيف إلى ذلك ونقول: بأنّ المنشئية قد تكون بلحاظ كون الموضوع منشأ وعلة غائية للعرض، فإنَّ العلة الغائية أيضاً لها منشئية بالنسبة إلى معلولها. فإذا فرضنا أن هناك مجموعة من التدبيرات الكونية لجسم الإنسان، فهذه التدبيرات الكونية لجسم الإنسان كلها لها علة غائية واحدة وهي صحة الإنسان ـ كون مزاجه بالنحو الفلاني المسمى بالصحة ـ إذن هذه الصحة هي علة غائية لمجموع هذه التدبيرات الطبيعية التي تكون موجبة للصحة، ومحققة للصحة.

في هذا المقام أيضاً يكون للصحة منشئية لهذه التدبيرات ولهذه العوارض، لكن منشئية الصحة لهذه التدبيرات ليست على نحو العلة الفاعلية، بل على نحو العلة الغائية، ولهذا تكون متأخرة عن هذه التدبيرات وجوداً كما هو شأن العلة الغائية، فإنَّ العلة الغائية متأخرة وجوداً عن معلولها بحسب الخارج، لكن لها نحو من المنشئية بتلك التدبيرات والعوارض التي تكون العلة الغائية منها هي الصحة، وبهذا يعرف معنى قولنا فيما سبق: إنه إذا كانت مجموعة من العوارض والمحمولات مؤثرة في غرض واحد من قبيل محمولات علم الطب المؤثرة في غرض واحد وهو صحة الإنسان، فحينئذٍ يمكن أن يجعل نفس هذا الغرض الواحد، وهو صحة الإنسان، موضوعاً للعلم، ويكون البحث عن عوارضه الذاتية بلسان البحث عن أسبابه ومقدماته وموانعه.

ويتضح معنى هذا الكلام باعتبار أن الصحة إذا كانت علة غائية لمجموعة من الأحوال والتدبيرات، إذن فهذه العلة الغائية لها المنشئية لتلك الأحوال والتدبيرات، فتكون تلك الأحوال والتدبيرات بمثابة الأعراض الذاتية لها، لأن الميزان في ذاتية العرض هو المنشئية كما سبق، والمنشئية كما تتصور في العلة الفاعلية، كذلك تتصور في العلة الغائية، فيصح أن يجعل علة غائية ـ ما ـ في الطبيعة موضوعاً لعلم، ويبحث في ذلك العلم عن أسباب تلك العلة في الخارج، لأن أسبابها عوارض ذاتية لها، بمعنى المنشئية، باعتبار أن العلة الغائية لها نحو من المنشئية لمعلولاتها.

وإذا اتضح كل الذي قدمناه يتضح الجواب عن الإشكالات التي أثيرت في المقام ـ وإنما أتينا على ذكر ما تقدم من اعتبار المنشئية بلحاظات الموضوع المختلفة، باعتبار كونه علة مادية وفاعلية وغائية، لأن هناك من أنكر وجوب البحث عن العوارض الذاتية للموضوع كالمحقق الإصفهاني حيث قال[1]: لماذا يجب أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم، وأنكر وجوب ذلك في العلم. وكذلك السيد الأستاذ ـ دام ظله ـ ذكر أنه لا يلزم أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوع العلم[2]، بل ولا لموضوع المسألة نفسها أيضاً، ويمكن عقد مسألة يكون محمولها عرضاً غريباً لموضوعها ويبحث عنه ولا مانع من ذلك.

هذا الكلام جوابه يتضح في مجموع أمرين:

أ ـ هو أن المقصود من الذاتية في العوارض الذاتية هو في المنشئية والعلية كما أوضحناه.

ب ـ هو أن أولئك الذين قالوا بشرط أن يبحث في العلم عن العوارض الذاتية، يقصدون بذلك البحث البرهاني خاصة ـ يعني حينما يراد أن يكون العلم علماً برهانياً لا بد أن يكون البحث عن العوارض الذاتية، لا أنه كلما وقع بحث، ولو بنحو الجدل، أو الخطابة، أو السفسطة، لا بد وأن يكون البحث بحثاً عن العوارض الذاتية. بل كلما أريد العلم الحق، وهو العلم البرهاني في نظر المنطق الأرسطي، حينئذٍ لا بد وأن يكون البحث بحثاً عن العوارض الذاتية.

إذا اتضح ما هو مقصودهم في المقام، حينئذٍ يمكن توجيهه وذلك بأن العلم بثبوت المحمول للموضوع يكون على نحوين:

النحو الأول: أَنْ نعلم بثبوت المحمول للموضوع، ولكن مع العلم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له. مثلاً: نعلم بأن زيداً فقير، لكن لا نعلم بأن زيداً

---

(١) نهاية الدراية: مجلد ١ ص ٣.

(٢) أجود التقريرات هامش ص ٥ ـ ٦.

يستحيل أن لا يكون فقيراً، وإنما نعلم بثبوت المحمول للموضوع دون أن نعلم باستحالة أن لا يكون فقيراً.

هذا العلم في نظرهم ليس علماً برهانياً، بل هو علم قابل للزوال وللمحو، لأنه علم بثبوت المحمول للموضوع، يعني ثبوت الفقر لزيد، لا بلحاظ الحيثية المستدعية بالضرورة لذلك.

النحو الثاني: أنْ نعلم بثبوت المحمول للموضوع، ونعلم بأنه يستحيل أن لا يكون الموضوع موصوفاً بهذا المحمول. مثلاً: نعلم بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، ونعلم بأنه يستحيل أن لا تكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين. هذا العلم هو الذي يصطلحون عليه بالعلم البرهاني، وهذا يكون حين يكون الموضوع بنفسه مستدعياً للمحمول، أو يكون هناك حد أوسط بين المحمول والموضوع، ويكون هذا الحد الأوسط مستدعياً للمحمول، وهو بنفسه ناشىء من الموضوع، بحيث يكون المحمول ناشئاً من الحد الأوسط ـ أي ثبوت المحمول للموضوع ناشىء من الحد الأوسط، والحد الأوسط ناشىء من الموضوع. في مثل هذه الحالة حينئذٍ يصبح العلم علماً برهانياً لأنه علم بأن المحمول يستحيل أن يتخلف عن الموضوع، لأن الموضوع مستدع له بلا واسطة، أو بواسطة الحد الأوسط، هذا الذي يسمونه بالعلم البرهاني.

وهم حين يقولون بأنه يجب أن يبحث في العلوم عن العوارض الذاتية، يريدون بذلك، العلم البرهاني الذي يطلب علماً برهانياً ـ يعني يطلب علماً بثبوت المحمول للموضوع، وعلماً بأنه يستحيل أن لا يكون المحمول ثابتاً للموضوع، ومثل هذا لا يتصور إلاّ في العوارض الذاتية، بالمعنى الذي نحن بيّناه للعوارض الذاتية، يعني الذاتية من حيث المنشئية، فإن العرض إذا كان ذاتياً للموضوع من حيث المنشئية، بمعنى أن يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساوي، هو الحد الأوسط، فحينئذٍ يكون العلم بثبوت المحمول للموضوع علماً برهانياً.

وأما إذا لم يكن هكذا، وكان المحمول قد علم بثبوته للموضوع، لكن لم يعلم لا بمنشئية الموضوع له بلا واسطة، ولا بمنشئيته لشيء، ذاك الشيء يكون

منشأ له، ففي مثل هذا يكون هذا العلم علماً قابلاً للزوال، لأنه يعلم بثبوت هذا المحمول للموضوع، ولكن يحتمل زوال هذا المحمول عن الموضوع ـ إذ لا علم باستحالة أن لا يكون ثابتاً له ـ.

وبحسب الحقيقة إنَّ هذا الإشكال نشأ من عدم أخذ مجموع هذين الأمرين بعين الاعتبار، وهو أن المراد بالعرض الذاتي الذاتية بلحاظ المنشئية على ما تقدم، وأيضاً هو أن مراد أولئك الذين يقولون بأن البحث يجب أن يكون عن العوارض الذاتية، مرادهم بذلك خصوص البحث البرهاني، يعني البحث الذي يطلب علماً برهانياً، والعلم البرهاني لا يكون إلاّ بين العرض الذاتي وموضوعه. وأمّا ما بين غير العرض الذاتي وموضوعه فلا يكون برهاناً. إذن فهذا الإشكال اتضح جوابه على ما بيّناه.

الإشكال الثالث على المحقق العراقي: إذا كان لا يبحث في العلم إلاّ عن العوارض الذاتية، كيف يطبق ذلك على سائر العلوم؟ وبمعنى آخر: إذا كان العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص عرضاً غير ذاتي، إذن فكيف نصنع في جملة العلوم التي يبحث فيها عن محمولات موضوعات المسائل وموضوع المسألة أخص من موضوع العلم؟ إذن فقد عرض المحمول على موضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو محمول المسألة.

ومثال ذلك: موضوع العلم هو الجنس مثلاً، وموضوع المسألة هو النوع مثلاً. والمحمول قد عرض على النوع أولاً، وعرض على الجنس بواسطة أمر أخص، وهو النوع فيكون إذن عرضاً غريباً؟.

هذا الإشكال أيضاً ظهر جوابه مما قلناه، وذلك أننا بيّنا أن العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، وإنْ كان غريباً، وليس ذاتياً. ولكن يخرج من ذلك استثناء واحد برهنّا عليه، وهو عروض الفصل على الجنس، وعروض ما يعرض على الجنس يتبع الفصل، فإنَّ هذا عرض ذاتي كما برهنا عليه، إذن فلا يبقى إشكال أيضاً من هذه الناحية.

فلنفرض أن موضوع العلم هو الجنس، وموضوع المسألة هو النوع، ومحمول المسألة عرض على النوع، وبتوسط النوع عرض على الجنس. فهذا

بناء على ما حققناه من أن ميزان العرض الذاتي هو المنشئية، وبناء على ما أوضحناه من أن عروض الفصل على الجنس ذاتي بهذا الملاك ـ وهو أن لا تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم بشيء ـ وكذلك كل ما يعرض بتبع الفصل وفي طوله، إذن فهذا المحمول يكون عرضاً ذاتياً بالنسبة إلى موضوع العلم، وإن كان قد عرض بواسطة أمر أخص.

إلى هنا انتهى الكلام عن الإشكالات الثلاثة التي وجهت على المقدمة الثالثة والثانية.

وإلى هنا انحلت عندنا المشاكل الثلاثة كلها التي أشرنا إليها في بداية البحث.

المشكلة الأولى وهي: إنَّ ما هو ميزان العرض الذاتي وتبين أن ميزانه ينطبق على ما يعرض بواسطة أمر مساوي، أو بلا واسطة، أو بواسطة أمر أخص، إذا كان هذا الأخص من قبيل الفصل بالنسبة إلى الجنس، على أن لا تزيد الواسطة الأخص عن ذات الأعم بشيء.

كما أن المشكلة الثانية وهي: إنه لماذا يشترط أن يبحث في كل علم عن عوارض موضوعه الذاتي، هذا أيضاً انحلّ بعد الإلتفات إلى أن المراد من البحث البحث البرهاني الذي ينتج علماً برهانياً، لا يكون إلاّ بين الموضوع وعرضه الذاتي، أي بين شيء وشيء يعرض عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر آخر يكون ذاك الآخر عرضاً ذاتياً له، وهو المسمى بالحد الأوسط في البرهان.

والمشكلة الثالثة انحلت كذلك وهي أنه كيف يكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم، مع أنها تعرض لموضوع العلم بواسطة أمر أخص، وهو موضوع المسألة؟.

وكان الجواب: إن موضوع المسألة بمثابة النوع بالنسبة إلى الجنس، وقد تقدم معنا أن عروض الفصل على الجنس ذاتي، وكذلك كل ما يعرض بتبعه، وفي طوله، فتكون هذه المحمولات أعراضاً ذاتية أيضاً، فلا إشكال في المشاكل الثلاثة.

إلى هنا كدنا ننتهي من المقدمات التي يذكرها علماء الأصول في تعريف علم الأصول، إلاّ أننا سوف نبحث في الإشكال الذي طرحه المحقق الإصفهاني وغيره على ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخص، وسوف نبحث أيضاً في ضابط تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض:

ضابط العرض الذاتي الذي يعرض بواسطة أمر أخصّ

تبين مما تقدم وجه الخلل فيما أفاده جملة من المحققين كالمحقق الإصفهاني[1] وغيره، حيث ذكروا أن ضابط كون العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص ذاتياً، أن هذا الأمر الأخص الذي صار واسطة، إنْ كان مجعولاً بنفس جعل الموضوع، فالعرض العارض بواسطته يكون ذاتياً للموضوع، وإنْ كان مجعولاً بجعل آخر، فالعرض العارض بواسطته يكون غريباً بالنسبة إلى الموضوع مثال ذلك:

العرض الذي يعرض للإنسان بواسطة كونه عراقياً، هنا الواسطة وهي العراقي، مجعولة بجعل آخر غير جعل الموضوع وهو الإنسان، فالواسطة مجعولة بجعل آخر زائد على جعل نفس الإنسان. في مثل ذلك يكون العرض غريباً كما تقدم.

ومثال العرض الذاتي من قبيل الجسمية الذي يعرض على الموجود بواسطة كونه جوهراً، فإنَّ الموجود ما لم يصبح جوهراً، لا يعقل أنْ يصبح جسماً. إذن فالجسمية تعرض للموجود بتوسط كونه جوهراً. والجوهرية أخص من الموجود، فالموضوع هنا الموجود، والواسطة هي الجوهرية، والعرض هو الجسمية.

لكن حيث أن الجوهرية مع نفس الموجود مجعولان بجعل واحد، لا بجعلين، فيكون العرض الأخص عرضاً ذاتياً.

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص ٣ ـ ٤.

إذن فقد تلخص من هذا بأن العوارض التي تعرض بواسطة أمر أخص كأنها على نحوين:

أ ـ إنْ كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، إذن فالعرض ذاتي بالنسبة إلى الموضوع.

ب ـ إنْ كان العرض مع الواسطة مجعولين بجعلين، إذن فالعرض غريب عن الموضوع.

إذن فقد جعلوا الميزان في الذاتية والغرابة في العرض الذي يعرض بواسطة أمر أخص، كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد أو بجعلين.

وهذا الكلام اتضح مما ذكرنا عدم صحته، وذلك لأنَّ كون الواسطة مع العرض مجعولين بجعل واحد على نحو جعل الجوهرية والجسمية هذا إنما يصحح كون العرض أوّلياً، وهذا ميزان العرض الأوّلي الذي يعرض أولاً وبالذات.

أما العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فقد أوضحنا أن العرض الذاتي قد يكون معلولاً لعرض ذاتي بحيث ينتهي إلى الموضوع، فلا يلزم أن يكون العرض الذاتي مجعولاً مع الواسطة بجعل واحد، بل يمكن أن يكون العرض مجعولاً بجعل آخر، وواسطته مجعولة بجعل آخر، ومع هذا يكون ذاتياً بالنسبة إليه، لأنّ مرادنا من الذاتية هي الذاتية بلحاظ المنشئية، إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة. فكأن هذا الكلام الذي صدر من هؤلاء المحققين خلط بين العرض الأولي والعرض الذاتي، فهناك اصطلاحان: اصطلاح العرض الذاتي، واصطلاح العرض الأولي.

فالعرض الأولي لعلّه يصح في هذا الميزان، وهو: إنَّ العرض إذا كان بواسطة فلا يكون أولياً إلاّ إذا كانت الواسطة مجعولة بنفس جعله، بحيث يطرآن معاً على الموضوع.

وأمّا العرض الذاتي فهو أوسع من ذلك فإنَّ العرض الذي يعرض بتوسط عرض ذاتي يكون أيضاً ذاتياً، ويكون اليقين الحاصل فيه يقيناً برهانياً. فالميزان

إذن ليس هو أن يكون العرض مع الواسطة مجعولين بجعل واحد، بل الميزان هو أن الواسطة هل تزيد على الموضوع بشيء أو لا تزيد؟.

فإنْ كانت تزيد على الموضوع بشيء، فالعرض ليس بذاتي. وإنْ كانت لا تزيد فالعرض ذاتي. وأمّا مسألة أن الواسطة مجعولة مع العرض بجعل واحد، أو بجعلين، فهذا ميزان العرض الأولي، لا ميزان العرض الذاتي. والعرض الذاتي أوسع من العرض الأولي.

تمايز العلوم بالموضوعات أو بالأغراض؟

من مجموع ما تقدم تبين كذلك ما هو مشهور فيما بينهم من نزاع، من أن تمايز العلوم هل يكون بتمايز الموضوعات أو بتمايز الأغراض؟.

فإنَّ هذا التقابل بين الموضوع وبين الغرض، بناء على التفسير المشهوري للعرض الذاتي، وهو أن يراد من الذاتية في العرض الذاتي الذاتية بلحاظ المحلية، حينئذٍ يكون الغرض أمراً في مقابل الموضوع. فيقال مثلاً ـ بأن موضوع علم النحو هو الكلمة، والغرض من علم النحو هو صيانة اللسان عن الخطأ. أو موضوع علم الطب هو مزاج الإنسان، وغرض علم الطب هو صحة المزاج. هذا لو قلنا بأن معنى الموضوع ما يكون محطاً ومحلاً للأعراض، ومحلاً للمحمولات، حينئذٍ يكون عندنا موضوع وفي مقابله غرض، ويقال بأن التمايز بالموضوعات أو بالأغراض!.

أمّا بناء على ما فسّرنا من أن المراد بالأعراض الذاتية، الذاتية بلحاظ المنشئية والعلية لا المحلية، إذن فنفس الغرض يكون موضوعاً أيضاً، إذا كان هناك علم كعلم الطب له غرض وحداني، فهذا الغرض بنفسه يصلح أن يكون موضوعاً لعلم الطب، وتكون قضايا علم الطب باحثة عن أحواله، باعتبار أن أسباب الغرض أحوال وأعراض له، على ما ذكرنا من أن العلة الغائية يكون معلولاتها عوارض ذاتية بالنسبة إليها. فبناء على أن معنى العرض الذاتي أن الذاتية هي التي تكون بلحاظ المنشئية والعلية ـ فيكون موضوع العلم منشأ لمحمولاته لا محلاً لمحمولاته ـ والمنشأ كما قد يكون منشأ بنحو العلة الفاعلية، يكون منشأ بنحو العلة الغائية، كما تقدم.

إذن فلا يبقى تقابل بين الموضوع والغرض، حتى يبحث هل أن تمايز العلوم بالأغراض أو بالموضوعات. بل بحسب الحقيقة إن كل غرض يفرض

لعلم، فهو إمّا بنفسه يكون موضوعاً لذلك العلم، ويكون البحث عن عوارضه بمعنى معلولاته الغائية، وإمّا أنْ يكون موضوع العلم عبارة عمّا يكون سبباً له، ومنشأ له. فإذا بطل التقابل بين الموضوع والغرض، بطل هذا البحث، وتبيّن أن تمايز العلوم دائماً بالموضوعات.

بيان موضوع علم الأصول

بعد أن انتهينا من البحث في المقدمات التي اعتاد علماء الأصول أن يذكروها مقدمة لتعريف علم الأصول، وتشخيص موضوعه، نبدأ الآن في بيان هذا الموضوع فنقول:

إنَّ علماء الأصول قد وقعوا في حيص وبيص، وذهبوا مذاهب شتى في موضوع علم الأصول.

فبعضهم قال بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بحيث أخذ قيد الدليلية في موضوع العلم.

وبعضهم ذهب إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي هي، لا بما هي أدلة ـ ذوات الأدلة من دون أخذ قيد الدليلية ـ.

وبعد أن أشكل على كلا القولين، كما ذكر صاحب (الكفاية)[1]، ذهب جملة من المحققين إلى أنه لا يوجد موضوع لعلم الأصول.

وقال آخرون: بأنه يوجد له موضوع، ولكنه غامض مجهول كنهه، وإنما يعبّر عنه تعبير إجمالي، فيقال: بأنه الكلي المنطبق على موضوعات مسائله.

وصياغة هذا الإشكال على كلا المسلكين هو أن يقال:

إنه من غير المناسب أن تجعل الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا بما هي أدلة، ولا بما هي هي، وذلك لأن موضوع العلم يجب أن يكون منطبقاً على موضوعات مسائله، وموضوعات مسائل علم الأصول لا ينطبق عليها الأدلة الأربعة على المسلكين. فمثلاً في موارد الأصول العملية موضوع المسألة هو الشك بالتكليف، والشك بالتكليف ليس عقلاً، ولا كتاباً، ولا سنة، ولا

---

(١) حقائق الأصول: ج ١ ص ١٢.

إجماعاً. إذن فكيف يفرض أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة مع أن موضوع المسألة في الأصول العملية شيء آخر غير الأدلة الأربعة؟.

وكذلك الكلام في أبحاث الاستلزامات لأن الموضوع في أبحاث المستلزمات هو التكليف، فيقال: هل إن التكليف بإيجاب شيء يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته، أو لا يستلزم التكليف بإيجاب مقدمته؟ والتكليف هنا ليس ممّا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة، سواء أخذت بما هي أدلة، أو بما هي هي، فإنَّ التكليف كذلك ليس عقلاً، ولا آية، ولا حديثاً، ولا إجماعاً.

إذن موضوع المسألة في باب الاستلزامات كموضوع المسألة في باب الأصول العملية، لا ينطبق عليه عنوان الأدلة الأربعة على كلا الوجهين بما هي أدلة، أو بما هي هي. وكذلك الحال في مسائل الحجج والحجية، مثلاً يقال: بأن الشهرة حجة، وموضوع المسألة هو الشهرة، والشهرة ليست مصداقاً للأدلة الأربعة، فلا هي عقل، ولا كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، سواء أخذنا الأدلة بما هي أربعة، أو بما هي هي. وعلى كل حال فالبحث عن حجية الشهرة ليس بحثاً عن الأدلة الأربعة.

نعم يظهر الفرق بين هذين المسلكين، عند البحث عن حجية ظواهر الكتاب الكريم، فإنه إذا كان موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بما هي أدلة، وبما هي حجة، إذن فلا يمكن البحث عن حجيتها في علم الأصول، لأن الحجية أخذت جزءاً، أو قيداً في موضوع العلم. وموضوع العلم لا يبحث عنه في ذلك العلم، وأمّا إذا كان موضوع العلم ذوات الأدلة الأربعة، لا بما هي حجة، إذن لا بأس بأن يكون بحث حجية ظواهر الكتاب الكريم داخلاً في مسائل علم الأصول.

إذن بالنسبة إلى أبحاث الحجج، بعض أبحاث الحجج لا يدخل على كلا التصورين من قبيل البحث عن حجية الشهرة، وبعض أبحاث الحجج يدخل على أحد التصورين، ويخرج على التصور الآخر، كبحث حجية ظواهر الكتاب الكريم.

وبعض أبحاث الحجج كبحث حجية خبر الواحد وقع الكلام فيه، هل أنه

من قبيل حجية ظواهر الكتاب، أو من قبيل حجية الشهرة؟.

فقيل من ناحية: إنه من قبيل حجية الشهرة، فهو خارج على كلا التصورين، سواء أكان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة أربعة، أو بما هي هي، لأن الخبر الواحد هو موضوع المسألة، والخبر الواحد هنا ليس كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً، ولا عقلاً. إذن فمسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية الشهرة، خارجة على كلا التصورين.

وقيل من ناحية أُخرى: إنَّ مسألة حجية خبر الواحد كمسألة حجية ظواهر الكتاب الكريم، فإنه بناء على كون موضوع علم الأصول هو ذوات الأدلة، فحينئذٍ يكون هذا بحث أيضاً عن حجية الأدلة الأربعة بأحد العنايات الموجودة في بطون الكتب كالكفاية، وغيرها. ولعلّ أشهر هذه العنايات هو توسيع نطاق السنة ـ بأن يقال: بأن المراد من السنة ما يشمل الخبر الحاكي ـ فحينئذٍ يكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن حجية السنَّة.

ويبقى فقط مباحث الألفاظ، فإنها تدخل في موضوع علم الأصول، التي موضوعها اللفظ، من قبيل ـ صيغة إفعل ـ فيبحث في أنها تقتضي الوجوب أو لا! فإذا فرض أن موضوع المسألة هو ـ صيغة إفعل ـ الواردة في الكتاب والسنّة ـ حينئذٍ يقال: إنَّ هذا كتاب، هذا سنّة.

هذا خلاصة الاعتراض الذي اعترض به على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول. فيتلخص من هذا الاعتراض: إنه إذا جعلت الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، فهذا لا يناسب، لا مع بحث الأصول العملية على كلا التصورين، ولا مع بحث الاستلزامات على كلا التصورين، ولا مع بحث الحجج لبعض مباحث الحجج على كلا التصورين، وبالنسبة إلى بعضها على أحد التصورين نعم قد يناسب مباحث الألفاظ فقط.

الرد على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول

بحسب الحقيقة إنَّ الإشكال المتقدم على كون الأدلة الأربعة موضوعاً لعلم الأصول، لا أساس له من الصحة؛ حيث أن هذا الإشكال نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم. وتوضيح أن هذا الإشكال غير صحيح يتبين ببيان عدة أمور:

الأمر الأول: إنَّ هذا الإشكال نشأ من الجمود في مقام تطبيق قانون موضوع العلم، حيث أنهم في مقام اقتناص موضوع علم الأصول، كانوا يفتشون عن موضوعات المسائل في علم الأصول حسب تدوينها في الخارج، ليجدوا هل أنه يوجد عنوان كلي جامع بين موضوعات المسائل حسب تدوينها؛ فيرون مثلاً أن خبر الواحد حجة، وصيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب، والعقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والشك في التكليف مجرى للبراءة. إذن فما هو الجامع بين هذه العناوين؟

وحيثُ أنهم أرادوا أن ينتزعوا الجامع من هذه العناوين والمسائل بحسب تدوينها الخارجي، وقعوا في هذا الإشكال. ونحن قد أشرنا سابقاً بأن هذا المنوال لو كان متبعاً في الفلسفة العالية لتعذر إيجاد موضوع لها، فضلاً عن الأصول، فإنَّه في الفلسفة العالية لو أُريد الحصول على موضوع للفلسفة العالية بلحاظ موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، لما حصلنا على جامع أيضاً لتعدد موضوعات مسائلها كما في مقولة العقل موجود، النفس موجود، الحركة في الكيف موجود، الحركة في الكم موجود، الفلك موجود. وهكذا لو أردنا أن نلاحظ موضوعات مسائل الفلسفة العالية حسب تدوينها، لما كان لها إذن موضوع، وإنما كان لها موضوع باعتبار أن موضوع العلم لا ينتزع بلحاظ

تدوين مسائله، بل بلحاظ روح مسائله ووضوحها. وفي الفلسفة العالية قالوا بأن موضوع العلم هو الوجود المطلق بما هو وجود، وعكسوا التدوين فقالوا بأن الجوهر موجود يعني الوجود جوهر، وهكذا الوجود عقل، والوجود نفس، إذن فالوجود هو الجامع. إذن فنحن في مقام انتزاع موضوع العلم لا نجمد على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي لننتزع موضوعاً بحسب التدوين، الفعلي الخارجي للمسألة وإنما الميزان في اقتناص موضوع العلم هو أن يكون منطبقاً على ما هو روح الموضوع في المسألة، بحسب تدوينها الخارجي الفعلي.

الأمر الثاني: هو أن موضوع العلم، وإن كان يُبحث في ذلك العلم عن عوارضه، ولكن ليس المقصود في البحث عن عوارضه أن يكون نسبته إلى محمولات مسائل ذلك العلم نسبة المحل إلى عرضه، لأننا أوضحنا أن المقصود من العرض في المقام العروض بلحاظ المنشئية والاستتباع، لا بلحاظ المحلية ـ فليس المقصود من العروض الحالّة ـ حيث تكون نسبة محمولات المسائل إلى موضوع العلم نسبة الأحوال إلى محلّها، والأعراض إلى مصبّها، بل قد تكون نسبة موضوع العلم إلى محمولات المسائل نسبة العلة إلى معلولاتها، والمؤثر إلى آثاره؛ بأن يُبحث في علم عن النور مثلاً، فيتكلم عن آثار النور ومعلولاته، ونتائجه، فلا يلزم أن تكون محمولات المسائل أعراضاً بمعنى أحوالاً ثابتة، بل بمعنى نتائج وشؤون وتبعات، ولو كانت هذه التبعية بلحاظ المنشئية، لا بلحاظ المحلية.

الأمر الثالث: إن مسائل علم الأصول كما تبيّن في تعريف علم الأصول، هي عبارة عن القواعد المشتركة في القياس الفقهي ـ أي في الاستنباط ـ وكان المقصود كما سبق، من القياس الفقهي ـ يعني القياس الذي يقيم الحجة، ويُنجِّز، ويُعذِّر عن الواقع، هذا القياس المنجز والمعذر، كلُّ ما يكون قاعدة مشتركة فيه فهي قاعدة أصولية، وحيث أن كل مسألة من مسائل علم الأصول إنما تكون دخيلة في قياس التنجيز والتعذير بوجودها الواصل ـ لا بوجودها النفس الأمري ـ ولهذا بحسب الحقيقة فإنّ القاعدة الأصولية عبارة عن الوجود الواصل ـ لا الوجود النفس الأمري ـ.

فمثلاً حجية خبر الواحد ـ لو كان المولى يجعل الحجية للخبر الواحد ـ ولم نستطع إثباتها بحسب مقام الإثبات، فلا يكون لها أثر في التنجيز والتعذير، وإنما تكون منجزة، وحجة بوجودها الواصل، لا بوجودها الواقعي. فالقواعد الأصولية بحسب الحقيقة هي إثباتات هذه العناوين ـ يعني إثبات حجية خبر الواحد ـ لا ذات حجية الخبر الواحد في اللوح المحفوظ ـ لأن ذات حجية خبر الواحد في اللوح المحفوظ، إذا لم يثبت، فبحسب مقام الإثبات لا يكون واقعاً في قياس التنجيز والتعذير، وإنما يقع في قياس التنجيز والتعذير بوجوده الإثباتي، لا بوجوده الثبوتي.

فإذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة، يتضح حينئذٍ أن ما ذكره المتقدمون من أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة في غاية الوجاهة، وذلك لأن علم الأصول هو العلم بإثباتات القواعد المشتركة في القياس الفقهي، وحينئذٍ لا بُد من فرض حجة ومرجع مفروغ عن حجيته قبل علم الأصول، لكي يكون هو الواسطة في إثبات هذه القواعد المشتركة، لأنه لا يصح أن نثبت القاعدة المشتركة بواحدة مثلها، ولا القواعد المشتركة بواحدة منها.

إذن فلا بُد لإثبات هذه القواعد المشتركة من فرض مرجع وحجة فوقانية، ثابتة حجيتها قبل هذا العلم، ويكون ذاك المرجع الفوقاني هو المرجع في إثبات هذه القواعد المشتركة، إمَّا مباشرة أو بالواسطة، إذن ما هو ذاك المرجع الذي تكون حجيته ثابتة قبل علم الأصول؟ وفي علم الأصول نُثبت به القواعد المشتركة؟.

فالقدماء كانوا يقولون: إن المصادر الأربعة مصادر مفروغ عن حجيَّتها قبل علم الأصول يعني أنه لا كلام في حجية العقل، ولا كلام في حجية السنَّة، ولا كلام في حجية الإجماع. وبهذه المصادر نُثبت القواعد المشتركة إمَّا بواسطة وإمَّا بلا واسطة بل مباشرة؛ مثلاً قاعدة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته نثبتها بالعقل، وقاعدة البراءة أو حجية خبر الواحد: نثبتها إما بالعقل، أو بالإجماع، أو بالسنَّة، أو بالكتاب.

إذن تمام قواعد علم الأصول لا بُد من الانتهاء في إثباتها إلى أحد هذه

الأدلة الأربعة المفروض حجيتها في المرتبة السابقة على علم الأصول.

وبناءً على هذا يصح أن يقال: بأن موضوع علم الأصول هو هذه الأدلة الأربعة، ومحمولات المسائل في علم الأصول هو إثبات هذه الأدلة الأربعة للقواعد المشتركة.

وقد بيّنا فيما سبق أنَّ المحمول لا يلزم أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة الحالِّ إلى المحل، بل نسبة المعلول إلى العلّة، وفي المقام الأدلة الأربعة موضوع لعلم الأصول من حيث أنه يتوصل بها لإثبات قاعدة مشتركة، سنخ ما يقال في علم المنطق إنَّ موضوع علم المنطق هو المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي من حيث يتوصل به إلى مجهول تصوري أو مجهول تصديقي؛ وهنا يقال: إن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة من حيث إثباتها للقواعد المشتركة، أو إثبات واحدة من القواعد المشتركة.

وبناء على هذا فلا يأتي واحد من الإشكالات السابقة وذلك لأنها كانت مبنية على النظر إلى تدوين المسألة، لأنّ المسألة هكذا تقول ـ الشهرة حجة، الشك في التكليف مجرى البراءة. إذن فموضوع المسألة هو الشهرة، هو الشك في التكليف ـ بينما ليس هذا هو ميزان المطلب؛ بل موضوع المسألة روحاً ودقة دائماً هو الأدلة الأربعة، إما بلا واسطة، أو مع الواسطة، ـ فعندما نبحث في أن الشهرة حجة أو لا ـ يعني هل أن أحد الأدلة الأربعة يثبت حجية الشهرة أو لا يثبتها لأن ما يثبت به القاعدة المشتركة منحصر في الأدلة الأربعة.

إذن فالبحث دائماً يقع عن خصوصيات الأدلة الأربعة وشؤونها، لكن شؤونها لا بما هي كتاب معجز، ولا بما هي سنّة بليغة نبوية، ولا بما هو عقل مجرد عن المادة. فإن هذا بحث يرجع فيه إلى علوم أخرى؛ بل شؤونها بما هي مستدعية لإثبات قواعد مشتركة في الفقه، فكما أن المنطقي يبحث عن المعلومات التصورية والتصديقية من حيث شأنٍ واحد من شؤونها، وهو شأن إيصالها إلى مجهول تصوري، أو مجهول تصديقي ـ لا من حيث هويتها وتجردها عن النفس، وعن المادة، ونحو ذلك، بل من حيث الإيصال إلى مجهول تصوري، أو مجهول تصديقي ـ كذلك العالم الأصولي فإنه يبحث عن

الأدلة الأربعة من حيث إيصالها إلى مجهول تصديقي من القواعد المشتركة في الفقه.

إذن فكون الأدلة الأربعة ليست منطبقة على موضوعات المسائل حسب تدوينها الخارجي، هذا لا يؤدي إلى الإشكال في المقام، وإلاّ لأُنبت إشكالاً في غير هذا المقام أيضاً، وحتى في الفلسفة العالية.

وإنما روح المطلب وحقيقته، كما نقول: من أن الأصولي عندما يدخل في علم الأصول ليس معه رأس مال إلاّ الأدلة الأربعة ـ الكتاب، والسنَّة، والعقل، والإجماع ـ وإن كنَّا لا نقبل بأن يكون حجية الإجماع قبل علم الأصول بل إنَّ حجيته بعد علم الأصول.

إذن فالعالم الأصولي يبحث عن إثبات هذه الأدلة الأربعة وكيفية التوصل بها إلى القواعد المشتركة في الاستنباط، وهذا هو معنى أن الأدلة الأربعة هي موضوع علم الأصول، وهذا الإشكال كالإشكالات السابقة نشأ من الجمود على الألفاظ والعناوين، دون الالتفات إلى روح المطلب.

ومن المحتمل قوياً أن أولئك الذين قيَّدوا وقالوا: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي أدلة، إنما كان مقصودهم هذا البيان، يعني الأدلَّة الأربعة من حيث أنَّه يُتوصل بها إلى مجهول تصديقي شرعي، يعني إلى قاعدة مشتركة في القياس الفقهي. وهذا أيضاً تنبيه على نكتة صحيحة في نفسها.

هذا هو تمام الكلام في بيان موضوع علم الأصول، وهكذا تم الكلام في الجهة الأولى، كما أنه تمّ الكلام في الجهة الثانية، وبقي عندنا الجهة الثالثة وهي تقسيم مباحث علم الأصول، كل هذه الجهات الثلاثة يبحث عنها في الأمر الأول، كما نوَّهنا إلى ذلك في بداية الكلام حول علم الأصول.

الجهة الثالثة
من الأمر الأول
تقسيم مباحث علم الأصول

ذكر السيد الأستاذ في مقام تقسيم مباحث علم الأصول، أن القواعد الأصولية تنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: القواعد التي تؤدي إلى العلم الوجداني بثبوت الحكم، وهي أبحاث الاستلزامات كقاعدة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب ضدّه أو وجوب مقدمته أو حرمة ضده. فإن هذه الملازمة على فرض ثبوتها توجب العلم الوجداني بالحكم.

القسم الثاني: القواعد التي توجب العلم التعبدي بالحكم، لا العلم الوجداني. وهذا القسم يدخل تحته صنفان:

أ ـ **الصنف الأول**: يكون البحث فيه عن الصغرى ـ صغرى الحجة، كأن يقال: إن صيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب والعام المخصّص ظاهر في تمام الباقي.

ب ـ **الصنف الثاني**: يكون البحث فيه عن كبرى الحجة، لا صغرى الحجة، أي البحث عن حجية الحجة، من قبيل البحث عن حجية الظهور ـ كحجية ظهور الكتاب الكريم، أو حجية الشهرة، أو حجية خبر الواحد، ونحو ذلك من الأبحاث المربوطة بكبرى الحجة.

هذان الصنفان يشكلان القسم الثاني، فعنوان هذا القسم هو القواعد التي تؤدي إلى العلم التعبدي بالحكم سواء أكان البحث فيها عن صغرى الحجة كما

في الصنف الأول، أو عن كبرى الحجة كما في الصنف الثاني.

القسم الثالث: القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل أصالة البراءة الشرعية أو أصالة الاحتياط الشرعي، فإن الفقيه إذا لم يجد قاعدة توجب العلم الوجداني، ولا العلم التعبدي، رجع إلى القواعد التي تقرر الوظائف العملية الشرعية من قبيل البراءة والاحتياط الشرعيين.

القسم الرابع: الأصول العملية العقلية، التي ينتهي إليها الفقيه إذا لم يجد القاعدة التي تقرر الوظيفة العملية الشرعية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو قاعدة وجوب الاحتياط، أو أصالة الاشتغال العقلي[1]. هذه هي الأقسام الأربعة لمباحث علم الأصول.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج١ ص ٦ ـ ٧ ـ ٨ فياض. أجود التقريرات ـ الخوئي: ص ٩. فوائد الأصول ـ الكاظمي: ص ٨.

تحقيق الكلام في مقام تقسيم مباحث علم الأصول

وتحقيق الكلام في المقام أننا نتصور لحاظين للتقسيم:

اللحاظ الأول: أن يكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط، بمعنى أننا نريد أن نحدد ونميز في التقسيم، القواعد التي تستند إليها عملية الاستنباط في المرتبة الأولى، وفي المرتبة الثانية، وفي المرتبة الثالثة، والرابعة، بدعوى أن عملية الاستنباط تستند إلى أربع رتب من القواعد، لا ينتهي إلى الثانية منها، إلاّ بعد فقدان الأولى، فيكون التقسيم بلحاظ عملية الاستنباط، بدعوى أن هذه الأقسام الأربعة مترتبة ترتباً طولياً بلحاظ عملية الاستنباط.

فالفقيه عندما يريد أن يستنبط يفتش عن القسم الأول، فإن لم يجد فإلى الثاني، فإن لم يجد فإلى الثالث، وإلاّ فإلى الرابع.

هذا لحاظ في التقسيم، وهو لحاظ عملية الاستنباط، والترتب الطولي بين بعض هذه الأقسام وبعضها الآخر بالنسبة إلى عملية الاستنباط. ولعلَّ ظاهر كلام السيد الأستاذ هو النظر إلى هذا اللحاظ.

ويرد على هذا التقسيم عدة إشكالات:

أولاً: إنَّ القسم الثاني ليس مرتباً وفي طول فقدان القسم الأول، يعني إنَّ القسم الأول هو القواعد التي توجب العلم الوجداني بالحكم، والقسم الثاني هو القواعد التي توجب العلم التعبدي، والحجية الشرعية بالحكم، وهذا القسم الثاني ليس موقوفاً على فقدان القسم الأول، وذلك بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأمارات غير مشروطة بانسداد باب العلم؛ أي إنَّ الأمارة حجة سواء أكان يمكن تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي، أو كان لا يمكن

تحصيل العلم الوجداني على الحكم الشرعي، فليس هناك طولية بين القسم الثاني والقسم الأول بحيث أن الفقيه يجب عليه أن يفحص ويأس من الحصول على قاعدة توجب العلم الوجذاني، وبعد هذا ينتهي إلى الأمارات والحجج؛ هذا المطلب غير لازم بناء على ما هو المشهور من أن حجية الأمارة غير مشروطة بعدم التمكن من تحصيل العلم.

ثانياً: إنَّه إذا كان الملحوظ هو الترتب الطولي بلحاظ عملية الاستنباط فكان لا بُد وأن تُجعل العلوم التعبدية ـ التي جُعلت قسماً ثانياً ـ أيضاً ذات مراتب، لأن بعضها مترتب على عدم بعضها الآخر، إذا كان الملحوظ هو الطولية، فمثلاً العلم التعبدي المعمول في طرق الدلالة مقدم على العلم التعبدي المعمول في طرف السند. وتوضيح ذلك أنه لو كان يوجد عندنا قرآن كريم يكون ظاهره الوجوب، وعندنا خبر واحد ظني السند، يكون ظاهره الحرمة؛ فهنا في القرآن الكريم علم تعبدي في جانب الدلالة، لأن سنده وجداني، وفي خبر الواحد علم تعبدي في جانب السند لأنّ سنده ظني؛ والمختار وفاقاً للسيد الأستاذ أن العلم التعبدي المجعول في طرف الدلالة، مقدَّم على العلم التعبدي المجعول في طرف السند.

ولهذا نبني في الفقه أن الخبر الواحد لا يعارضه ظهور الآية الكريمة، وأن الفقيه يجب عليه أولاً أن يعمل بظهور الآية فإن لم يجد، يرجع إلى ظهور الرواية. إذن فهذا ترتب بين العلم التعبدي المجعول بلحاظ الدلالة والعلم التعبدي المجعول بلحاظ السند، مع أن هذه الطولية لم تبرز في المقام.

ثم ماذا يصنع هذا التقسيم مع الاستصحاب؟ مع أن الاستصحاب في طول الأمارات وقبل الأصول، فكأنه أيضاً مرتبة بذاتها بحيث يكون بعد فقد الأمارات، ويكون مقدَّماً على أصالة البراءة، وأصالة الاحتياط؛ فلو كان الملحوظ هو استيعاب الرتب الطولية والترتب الطولي للقواعد بلحاظ عملية الاستنباط، إذن لكان من المناسب أن يجعل الاستصحاب مرتبة برأسه أيضاً باعتباره حدّاً وسطاً ومرتبة وسطاً في عملية الاستنباط، فهو بعد الأمارات وقبل الأصول.

ثالثاً: إنَّ ما فُرض من الطولية بين الأصول العملية العقلية، والأصول العملية الشرعية، ليس صحيحاً على الإطلاق، فإنَّ بعض الأصول العملية العقلية يكون قبل الأصل العملي الشرعي، لا بعد فقدان الأصل العملي الشرعي:

وتوضيح ذلك، أنه عندنا أصلان:

أ ـ أصالة البراءة في موارد الشبهة البدوية.

ب ـ أصالة الاشتغال في أطراف العلم الوجداني.

أمّا أصالة الاشتغال ففيها مبنيان ومذهبان:

أ ـ المبنى الأول: أن تكون أصالة الاشتغال التي يحكم بها العقل في أطراف العلم الإجمالي أصلاً تعليقياً بمعنى أن العقل يحكم بأصالة الاشتغال معلقاً على عدم مجيء الرخصة من قبل الشارع، فلو جاءت الرخصة من قبل الشارع، ارتفع موضوع حكم العقل بأصالة الاشتغال التعليقية.

ب ـ المبنى الثاني في أصالة الاشتغال: هو أن العقل يحكم في أطراف العلم الإجمالي بأصالة الاشتغال تنجيزياً لا تعليقياً، يعني لا بمعنى كونه مشروطاً بعدم مجيء الترخيص من قبل الشارع، بل العقل يحكم بأصالة الاشتغال رأساً وبتاً.

وحينئذٍ أصالة الاشتغال التعليقية يصح أن يُقال بأنها في طول البراءة الشرعية، وفي طول الأصول الشرعية، يعني أن الفقيه إنْ وجد براءة شرعية فلا تصل به النوبة إلى أصالة الاشتغال، وإنْ لم يجد براءة شرعية انتهى إلى أصالة الاشتغال. هذه أصالة الاشتغال التعليقية.

وأمَّا أصالة الاشتغال التنجيزية، فهذه مقدَّمة على البراءة الشرعية؛ يعني أن أصالة الاشتغال التنجيزية: أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط على كل حال، ومع حكم العقل بذلك يستحيل جعل البراءة من قبل الشارع، لأنها تكون مناقضة لحكم العقل. إذن فتكون البراءة الشرعية في طول عدمه ـ لا العكس، وبهذا يتضح أن الطولية متعاكسة هنا ـ فأصالة الاشتغال التعليقية في طول عدم البراءة

الشرعية، والبراءة الشرعية في طول عدم أصالة الاشتغال التنجيزية.

إذن فالأصول العملية العقلية ليس تمام صيغها ومدَّعياتها في علم الأصول تقع في القسم الرابع، يعني تقع في طول فقدان الأصول الشرعية؛ بل بعض صيغها وبعض مدَّعياتها، تكون حاكمة على الأصول العملية الشرعية. فالطولية على الإطلاق غير مسلمة بين القسم الرابع والقسم الثالث.

ومن هذا كله يتضح أن التقسيم إذا كان الملحوظ فيه هو بيان المراتب الطولية للقواعد الأصولية في عملية الاستنباط، إذن فهذا التقسيم ليس مفيداً، وذلك لأن القسم الثاني ليس في طول الأول، وكذلك لأن القسم الثاني في داخله يوجد مراتب طولية أيضاً، وثالثاً لأن القسم الرابع ليس في طول الثالث على الإطلاق.

هذه هي ملخص الإشكالات الثلاثة، وبهذا انتهى الكلام في اللحاظ الأول.

اللحاظ الثاني: هو أن نقسم مباحث علم الأصول بلحاظ المناسبات البحثية، لا بلحاظ عملية الاستنباط، بل بلحاظ مناسبات بحثية راجعة إلى نفس علم الأصول بقطع النظر عن الفقيه، وعملية الاستنباط في الفقه. ومعنى تقسيم علم الأصول بلحاظ مناسبات بحثية، يعني إذا كان علم الأصول يتكون من مجموعات، وكل مجموعة من هذه المجموعات تتميز عن غيرها من المجموعات بمبادىء تصورية، ومبادىء تصديقية، تختلف بها عن المبادىء التصورية والمبادىء التصديقية التي تحتاجها المجموعة الأُخرى من مجموعات علم الأصول، حينئذٍ يصح أن نقسم علم الأصول إلى مجموعات ويكون نكتة التقسيم أن كل مجموعة من هذه المجموعات، وكل قسم من هذه الأقسام، يتميز بمبادىء تصورية وتصديقية عن بقية الأقسام.

فإن كان هذا هو اللحاظ، إذن فهذا اللحاظ المتبع في هذا التقسيم المطلق المبهم، لم يُبرز بشكل مفصَّل، أنه كيف يتميز كل قسم من هذه الأقسام، بمبادىء تصورية وتصديقية، يختلف بها عن الأقسام الأُخرى. ونحن إذا أردنا بهذا اللحاظ أن نقسم علم الأصول ينبغي أن نقول: إن البحث في علم الأصول

إمَّا أن يكون في البحث عن ذات الحجة وإما عن الحجية.

أمَّا القسم الأول: وهو البحث عن ذات الحجة أو عن ذات الدليل فتحته **ثلاثة أصناف**؛ لأن هذا الدليل الذي نبحث عنه، عن وجوبه، وعدم وجوبه، تارة يكون دليلاً يدل بالدلالة اللفظية ـ وهذه مباحث الألفاظ ـ. مثلاً البحث عن صيغة (إفعل) هل تدل على الوجوب أو لا ـ صيغة النهي هل تدل على الحرمة أو لا ـ العام المخصَّص هل يدل على تمام الباقي أو لا، وهكذا، هذه كلها مباحث الألفاظ، ومباحث الألفاظ هي عبارة عن البحث عن ذات الحجة، وذات الذي يكون دلالته دلالة لفظية.

ومن المعلوم أن مباحث الألفاظ التي يدخل تحتها هذا القسم، كلها تتميز بمبادىء تصورية وتصديقية لا تحتاجها غالباً بقية المَسائل.

مثلاً: لا بُد في تمام مسائل هذا القسم من أن نعرف معنى الوضع، ومعنى الدلالة، ومعنى الظهور، وما هي علامات الحقيقة والمجاز، وما هي الطرق لأجل تشخيص الظهور من غيره ـ المعنى الظاهري من غيره ـ هذه مبادىء تصورية وتصديقية يحتاجها مباحث الألفاظ، ولا يحتاجها مباحث الاستلزامات العقلية، ولا مباحث حجية خبر الواحد، وإنما يحتاجها مباحث الألفاظ. إذن فهذا يمكن أن يعتبر صنفاً برأسه وهو المباحث التي يُبحث فيها عن ذات الحجة، والتي تكون دلالتها لفظية، لأن هذا القسم له مبادىء تصورية، ومبادىء تصديقية مربوطة به.

وأمّا الصنف الثاني: فالبحث فيه عن ذات الحجة الذي يكون دلالته عقلية برهانية، لا لفظية، من قبيل الاستلزامات العقلية. مثلاً ـ نبحث عن وجوب الشيء وحرمة ضده، أو وجوب مقدمته ـ فإن هذه الملازمات هي حجج نبحث عن وجوبها، وهذه الحجج دلالتها دلالة عقلية برهانية قائمة على أساس التلازمات المنطقية والفلسفية بين المحمول والموضوع، وهذا القسم ينبغي جعله صنفاً برأسه، لأنه يتميز بمبادىء تصورية وتصديقية لا يحتاجها باقي الأقسام، فإنه في هذا القسم الذي يبحث فيه عن استلزامات الأحكام بعضها لبعض، لا بُدِ أن نعرف معنى الحكم، ومبادىء الحكم، وحقيقة الحكم، ولا بُد

وأن نعرف هل أن هناك توافقاً بين الأحكام، أو لا؟ أو أن هناك تنافراً بين الأحكام أو لا؟ وهذه مبادىء تصورية وتصديقية يحتاجها بحث الاستلزامات، ولا يحتاجها بحث الألفاظ؛ فمسألة أن صيغة (إفعل) ظاهرة في الوجوب أو لا، لم يكن يحتاج إلى البحث عن حقيقة الوجوب، أما هنا عندما نريد أن نبحث هل أن الوجوب ـ هل يستلزم وجوب المقدمة أو لا؟ هل يستلزم حرمة الضد أو لا؟ حينئذٍ لا بُد وأن نعرف، حقيقة الوجوب لنعرف ما هي استلزاماته، إذن فهذا هو الصنف الثاني في المقام.

الصنف الثالث: هو البحث عن ذات الحجة التي تكون دلالته على الحكم، لا لفظية ولا عقلية برهانية، بل من باب تراكم الاحتمالات، وتراكم القرائن بعضها على بعض؛ من قبيل البحث عن السيرة مثلاً، أو الإجماع مثلاً، فإن السيرة دلالتها ليست دلالة لفظية، ولا دلالة عقلية برهانية، بل هي دلالة من باب تراكم الاحتمال، كما يقال كل الناس كل الفقهاء قالوا هكذا. فكل قول من هذه الأقوال يوجب احتمالاً، وهكذا إلى أن نحصل على اليقين بالمطلب، فهذه الدلالة من صنف ثالث. وهذا القسم من الدليل أيضاً له مبادؤه التصورية، ومبادؤه التصديقية، التي يختلف بها عن الصنفين السابقين، لأنه هنا لا بُد وأن نعرف أن الاحتمالات كيف تتراكم، ومتى تتراكم، وما هي موارد تراكمها ومقتضياتها. هذا كله بحث ضروري لهذا القسم. هذا هو الصنف الثالث من القسم الأول وهو فيما إذا كان البحث عن ذات الحجة.

وأما القسم الثاني: وهو بحث الحجية. فهذا القسم يتميز عن القسم السابق بأصنافه الثلاثة أنه بحاجة إلى سنخ من المبادىء لم يكن القسم الأول بأصنافه الثلاثة محتاجاً إليها، فهذا القسم محتاج إلى تصور معنى الحجية، ومعنى المنجزية، والمعذرية، كما أنه محتاج أيضاً إلى البحث عن الألسنة الممكنة للتنجيز والتعذير، بمعنى أنه ما هي الألسنة الممكنة لجعل الحجية، وجعل المنجزية والمعذرية، ويدخل في ذلك؛ البحث في إمكان جعل الأحكام الظاهرية أساساً؛ بمعنى أنه هل يُعقل جعل الحكم الظاهري أو لا يعقل جعل الحكم الظاهري لاستلزامه المحاذير التي بُرهن عليها في كلمات ابن قبة وغيره،

فيدخل في ذلك حينئذٍ في هذه المبادىء بحث الجمع بين الأحكام الواقعية، والأحكام الظاهرية.

كل هذه الخصوصيات والنكات لم يكن يحتاجها القسم الأول بتمام أصنافه الثلاثة، لكن يحتاجها هذا القسم. إذن فيناسب إخراج هذا القسم في مقابل القسم الأول، والتكلم في هذا القسم عن الحجج على اختلافها، وبكلتا مرتبتيها عن الحجة التي تُسمى بالأمارة، والحجة التي تسمى بالأصل.

خلاصة تقسيم مباحث علم الأصول

يوجد لحاظان يناسب تقسيم علم الأصول بلحاظهما:

اللحاظ الأول: هو التقسيم باعتبار المراتب الطولية لفحص المجتهد في عملية الاستنباط، وفي كل مرتبة تقع مجموعة من قواعد علم الأصول، بحيث لا ينتهي إلى المرتبة الثانية إلاّ بعد اليأس من الظفر بقواعد المرتبة السابقة. هذا هو اللحاظ الأول لتقسيم علم الأصول.

اللحاظ الثاني: لتقسيم مباحث علم الأصول، أن تقسم القواعد الأصولية حسب مناسبات الحكم والموضوع البحثية، لا حسب رعاية الرتب الطولية في عملية الاستنباط. وذلك بأن يُقال: إنَّ هناك مجموعات متعددة من قواعد علم الأصول لكل مجموعة امتياز عن باقي المجموعات بمبادىء تصورية وتصديقية، تحتاجها هذه المجموعة كلاً أو جلاً، ولا تحتاجها المجموعات الأخرى.

هذا هو اللحاظ الثاني وبناء على هذا اللحاظ يناسب أن يقسم علم الأصول إلى قسمين:

أ ـ بحث ذات الحجة بأصنافه الثلاثة.

ب ـ بحث الحجية.

هذا هو تمام الكلام في الجهة الثالثة، وبهذا تم الكلام في الأمر الأول من أمور المقدمة، وبه تم الجزء الأول بحوله وقوته تعالى وسيتلوه إن شاء الله الجزء الثاني من (بحوث علم الأصول) والحمد لله ربّ العالمين.

فهرس

الإهداء ٣
نفثة مصدور ٥
تمهيد ١٧
١ ـ الجهة الأولى ١٧
تعريف علم الأصول ١٩
التعريف المشهور ١٩
الاعتراض الأول عليه ١٩
الاعتراض الثاني ٢٢
محاولتان لدفع الاعتراض : المحاول الأولى ٢٢
المحاولة الثانية ٢٣
الاعتراض الثالث ٢٤
مختار السيد الأستاذ لتعريف علم الأصول ٢٧
الاعتراض الأول للسيد الخوئي على نفسه ٢٨
الاعتراض الثاني ٢٨
نقض ما ذكره السيد الخوئي ٣١
النقض الأول ٣١
النقض الثاني ٣٢
النقض الثالث ٣٣
الاعتراض الثاني للسيد الخوئي على نفسه ٣٤
الاعتراض الثالث للسيد الخوئي على نفسه ٣٥
مختار المحقق العراقي في تعريف علم الأصول ٣٩
نقض مختار المحقق العراقي ٤١
الاعتراض الأول على تعريف المحقق العراقي ٤٢
الاعتراض الثاني على تعريف العراقي ٤٤
الاعتراض الثالث على تعريف العراقي ٤٥