دروس في علم الأصول

المرجع الديني الشهيد

السيد محمد باقر الصدر (قدس سره)

شرح وتعليق

الشيخ ناجي طالب آل الفقيه العاملي

الحلقة الأولى

دروس في علم الأصول

آية الله العظمى الشهيد
السيد محمد باقر الصدر
قدّس سرّه

الحلقة الأولى

شرح
الشيخ ناجي طالب آل الفقيه العاملي

كتاب دراسي في علم أصول الفقه
أعدّ للمبتدئين في دراسة هذا العلم

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

* مراكز التوزيع: قم المقدسة - يزدان شهر - خ أبو ذر غربي سمت چپ دربِ ١٠ الشيخ حسن أحمد العاملي - هاتف: ٢٥١/٢٨٨٤٢٠.

* بيروت - حارة حريك - شارع دكاش - سنتر فضل الله - حوزة الإمام الهادي (ع) هاتف: ٠٣/٨٢١١٤٩. ٠١/٥٤٦٣٣٦.

*طبع على مطابع دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

إهـــداء

بسم الله الرحمن الرحيم

يا إلهي وربي يا عليماً بضرّي وفاقتي يا موضع أملي ومنتهى رغبتي بعينك أي ربٍّ وتقرباً إليك بذلت هذا الجهد المتواضع في كتابة الحلقات الثلاث لتكون عوناً للسائرين في طريق دراسة شريعتك والمتفقهين في دينك فان وَسِعْتَه برحمتك وقبولك وأنت الذي وسعت رحمتك كل شيء فإني أتوسل إليك يا خير من دعاه داعٍ وأفضلَ من رجاه راجٍ أن توصل ثواب ذلك هدية مني إلى ولدي البار وابني العزيز السيد عبد الغني الأردبيلي[1] الذي فُجعت به وأنا على وشك الانتهاء من كتابة هذه الحلقات، فلقد كان له (قدّس الله روحه الطاهرة) الدور البليغ في حثّي على كتابتها واخراجها في أسرع وقت وكانت نفسه الكبيرة وشبابه الطاهر ـ الذي لم يعرف مللاً ولا كللاً في خدمة الله والحقّ ـ الطاقة التي أمدّتني وأنا في شبه شيخوخة متهدمة الجوانب بالعزيمة على أن أنجز جلّ هذه الحلقات في شهرين من الزمن وكان يحثني باستمرار على الإسراع لكي يدشّن تدريسها في حوزته الفتية التي انشأها بنفسه وغذّاها من روحه في موطن آبائه الكرام وخطّط لكي تكون حوزة نموذجية في دراستها وكل جوانبها الخلقيّة والروحية. ولكنك يا رب دعوته فجأة

---

(١) يقصد المصنف بذلك الفقيد العزيز العلامة الجليل حجة الاسلام السيد عبد الغني نجل سماحة آية الله السيد أحمد الأردبيلي أحد عيون تلامذته تقوىً ونبلاً وفضلاً وقد تربّى على يده قرابة عشرين عاماً وهاجر الى اردبيل وأسس هناك حوزة جليلة وكان له دور كبير في حثّ السيد المصنف على انجاز هذه الحلقات كما كان من أعز ابنائه عليه وأحبهم اليه وقد فجع بوفاته اخيراً إذ توفي في اليوم الثامن والعشرين من رجب ١٣٩٧هـ فإنا لله وإنا إليه راجعون.

إليك فاستجاب طائعاً، ووالله ما عرفته خلال العشرين عاماً التي تتلمذ فيها عليّ وترعرع إلى جنبي إلاّ سريعاً إلى إجابتك نشطاً في طاعتك لا يتردّد ولا يلين ولا يتوقف ولا يتلكّأ، ووالله ما رأيته طيلة هذه المدة غضب لنفسه، وما أكثر ما رأيته يغضب لك وينسى ذاته من أجلك. أي رب إني إذا كنت قد عجزت عن مكافأة هذا الولد البارّ الذي كان بالنسبة لي وبالنسبة إلى ابيه معاً مثالاً فريداً للولد المخلص الذي لا يتردد في الطاعة والتضحية والفداء، وإذا كنت قد فُجعت به وأنا في قمة الاعتزاز به وبما تجسّدت فيه من عناصر النبل والشهامة والوفاء والايثار وما تكاملت فيه من خصال التقوى والفضل والايمان وإذا كان القدر الذي لا رادّ له قد أطفأ في لحظة أملي في أن يمتدّ بعد وفاتي وأعيش في قلوب بارة كقلبه وفي حياة نابضة بالخير كحياته فاني أتوسل إليك يا ربي بعد حمدك في كل يسر وعسر أن تتلقاه بعظيم لطفك وتحشره مع الصدِّيقين من عبادك الصالحين وحسن أولئك رفيقاً وان لا تحرمه من قربي ولا تحرمني من رؤيته بعد وفاته ووفاتي بعد أن حُرمت من ذلك في حياته، وأرجو أن لا يكون انتظاري طويلاً للاجتماع به في مستقر رحمتك.

وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين

تَوضيحاتٌ لا بُدَّ منها

بحثٌ كتبه سماحته مقدمة للحلقات الثلاث جميعاً لتوضيح الأسباب التي دعت إلى وضعها وما لوحظ فيها من خصائص وبعض الارشادات في مجال تدريسها.

﴿انوارٌ من شجرةٍ مباركة﴾

ملاحظة: بلدات جبع، شحور و معركة
تقع في جبل عامل

آية الله السيد ابراهيم آل ابوالحسن (الملقّب بشرف الدين)
(جبع ١٠٣٠هـ شحور ١٠٨٠)

آية الله السيد محمد
(جبع ١٠٤٩ ـ شحور ١١٣٩)

آية الله السيد محمد الثاني
(شحور ١١٢٥ ـ ١٢١٥)

السيد اسماعيل
(٠٠٠ ـ ١٢٦٦)

السيد جواد
(١٢٢٢ ـ ١٢٩٧)

آية الله السيد يوسف
(شحور ١٢٦٢ ـ شحور ١٣٣٤)

آية الله السيد شريف
(شحور ١٢٩٨ ـ شحور ١٣٣٥)

الامام السيد عبد الحسين
(الكاظمية ١٢٩٠ ـ صور ١٣٧٧ ـ ١٩٥٧ م)

*كتبها الاخ السيد محمدرضا ابن فضيلة السيد حيدر ابن الاستاذ السيد محمد رضا ابن الامام السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي (مع بعض الاضافات منّا و من اخينا السيد جعفر ابن الشهيد السيد محمد باقر الصدر)

آية الله السيد صالح
(شحور ١١٢٢ ـ النجف الاشرف ١٢١٧)

آية الله السيد محمد صدر الدين
(معركة ١١٩٣ ـ النجف الاشرف ١٢٦٤)

آية الله العظمى السيد اسماعيل
(اصفهان ١٢٥٥ ـ الكاظمية ١٣٣٤)

آية الله السيد
محمد مهدي

آية الله السيد محمد صادق

آية الله العظمى
الشهيد السيد محمد

استشهد في هذه الايام(١ذي القعدة ١٤١٩هـ ١٩٩٩/٢/١٨)

آية الله العظمى السيد صدرالدين
(كاظمين ١٢٩٩ ـ قم المقدسة ١٣٧٢)

آية الله السيد رضا
(مشهد المقدسة ١٣٤٠ ـ قم المقدسة ١٤١٥)
(١٩٢١ ـ ١٩٩٤م)

الامام السيد موسى
(قم المقدسة ١٩٢٨ ـ اختطف عام ١٩٧٨م)

آية الله السيد حيدر
(سامراء ١٣٠٩ ـ الكاظمية ١٣٥٦)

آية الله السيد اسماعيل

آية الله العظمى مصنف هذا الكتاب
الشهيد السيد محمد باقر الصدر
(الكاظمية ١٣٥٣ ـ ١٤٠٠ نيسان ١٩٨٠م)

حجةالاسلام و المسلمين
السيد محمد جواد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد،

فان الدراسات العلمية لعلم أصول الفقه تمرّ في مناهج الحوزة عادةً بمرحلتين، احداهما: تمهيدية وهي ما تسمى بمرحلة السطح، والأخرى: المرحلة العالية وهي ما تسمى بمرحلة الخارج. وتتخذ هذه الدراسة في مرحلتها التمهيدية أسلوب البحث في كتب معينة مؤلفة في ذلك العلم يدرسها الطالب على أيدي الأساتذة الأكفّاء ليتهيّأ من خلال ذلك لحضور أبحاث الخارج. وقد جرى العرف العام في حوزاتنا جميعاً على اختيار المعالم والقوانين والرسائل والكفاية كتباً دراسية للمرحلة المذكورة، وهذا عرفٌ جرت عليه مناهج الحوزة منذ اكثر من نصف قرن ولم يطرأ تغيير ملحوظ باستثناء تضاؤل دور كتاب القوانين من بين هذه الكتب الأربعة ككتاب دراسي بالتدريج، وانصراف عدد كبير من الطلبة في الفترة الأخيرة عن دراسته، واستبداله بكتاب أصول الفقه كحلقة وسيطة بين المعالم وكتابي الرسائل والكفاية.

والحقيقة أن الكتب الأربعة المتقدمة الذكر لها مقامها العلمي، وهي على العموم تعتبر حسب مراحلها التاريخية كتباً تجديدية ساهمت إلى درجة كبيرة في تطوير الفكر العلمي الأصولي على اختلاف درجاتها في هذه المساهمة، وقد يكون اختيار هذه الكتب الأربعة كتباً دراسية نتيجة عامل مشترك وهو ما أثاره كل واحد منها عند صدوره من شعور عميق لدى العلماء بأهميته العلمية وما اشتمل عليه من أفكار ونكات، هذا اضافة إلى ما تميزت به بعض تلك الكتب من إيجاز للمطالب وضغط في العبارة كالكفاية مثلاً.

وقد أدت هذه الكتب الأربعة ـ مشكورةً ـ دوراً جليلاً في هذا المضمار، وتخرَّج من حلقاتها الدراسية خلال نصف قرن الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سُلَّمهم إلى أبحاث الخارج. ولا يسعنا في هذا المجال إلا أن نستشعر ـ بعمق ـ ما لأصحاب هذه الكتب الأبرار (قدّس الله أسرارهم الزكية) من فضل عظيم على الحوزة ومسيرتها العلمية، ومن جميلٍ لا يمكن أن ينساه أي شخص عاش على موائد تلك الأفكار الحافلة ونهل من نمير علومها، ونحن إذ نقول هذا نبتهل إلى المولى سبحانه أن يتغمّد مؤلفي هذه الكتب من علمائنا الأعلام بعظيم رحمته، ويثيبهم بأفضل ثواب المحسنين.

غير أن هذا لا يحول دون أن نحاول تطوير الكتب الدراسية وتحسينها إذا وجدت مبررات تدعو إلى ذلك وأمكن وضع كتب دراسية أكثر قدرة على أداء دورها العلمي في تنمية الطالب وإعداده للمرحلة العليا.

وقد كنا منذ زمن نجد أكثر من سبب يدعو إلى التفكير في استبدال هذه الكتب بكتب أخرى في مجال التدريس، لها مناهج الكتب الدراسية بحق واساليبها في التعبير وشرائطها.

ومبررات التفكير في هذا الاستبدال وإن كانت عديدة ولكن يمكن اختصارها في مبررات أساسية محددة كما يلي:

○ **المبرر الأول**: ان هذه الكتب الأربعة تمثل مراحل مختلفة من الفكر الأصولي، فالمعالم تعبّر عن مرحلة قديمة تاريخياً من علم الأصول، والقوانين تمثّل مرحلة خطاها علم الأصول واجتازها إلى مرحلة أعلى على يد الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام، والرسائل والكفاية نفسهما نتاج أصولي يعود لما قبل مائة سنة تقريباً وقد حصل علم الأصول بعد الرسائل والكفاية على خبرة مائة سنة تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيال متعاقبة من العلماء المجددين، وخبرةُ ما يقارب مائة سنة من البحث العلمي الأصولي جديرةٌ بأن تأتي بأفكار جديدة كثيرة وتطور طريقة البحث في جملة من المسائل وتستحدث مصطلحات لم تكن تبعاً لما تكوَّن من مسالك ومبان، ومن الضروري ان تنال الكتب الدراسية حظاً مناسباً لها

من هذه الأفكار والتطورات والمصطلحات لئلا يفاجأ بها الطالب في بحث الخارج دون سابق إعداد.

وهكذا يوجد الآن فاصل معنوي كبير بين محتويات الكتب الدراسية الأربعة وبين أبحاث الخارج، فبينما بحث الخارج يمثل حصيلة المائة عامة الأخيرة من التفكير والتحقيق ويعبر بقدر ما يتاح للأستاذ من قدرة عن ذروة تلك الحصيلة، نجد أن كتب السطح تمثل في أقربها عهداً الصورة العامة لعلم الأصول قبل قرابة مائة عامة ساكتة عن كل ما استجد خلال هذه الفترة من أفكار ومصطلحات. ونذكر على سبيل المثال ما استجدّ من مطالب مثل: أفكار باب التزاحم، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقية بتعميقاته وتفريعاته في مسائل قيام الامارات مقام القطع الموضوعي وحكومة الامارات على الأصول ورفع قاعدة قبح العقاب بلا بيان بجعل الحجية، وفكرة جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية بآثارها الممتدة في كثير من أبحاث علم الأصول كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخر والواجب المعلق وأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، والوجه الجديد لبحث المعاني الحرفية الذي يختلف اختلافاً أساسياً عن الصورة الغريبة التي تخلقها آراء صاحب الكفاية في ذهن الطالب.

فإن هذه المطالب وغيرها مما أصبحت تشكل محاور للفكر الأصولي الحديث هي نتاج الفترة المتأخرة الذي يظل طالب السطوح جاهلاً بها تماماً إلى أن يواجه أبحاث الخارج وهو لا يملك تصورات ابتدائية أو وسطى عن تلك المطالب.

فالطالب حينما يتسلل من كتب السطح إلى درس الخارج كأنه يكلف بطفرة وبأن يقطع في لحظة مسافة لم يقطعها علم الأصول خلال تطوره التدريجي إلاّ في مائة عام.

وكأن اختيار الكتب الدراسية من مراحل مختلفة للفكر الأصولي نشأ من الشعور بلزوم التدرج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، ولما كان علم الأصول في وضعه على عهد صاحب المعالم أبسط منه في عهد صاحب القوانين. وفي هذا العهد أبسط منه في عهد الرسائل والكفاية، فقد لوحظ أن هذا يحقق

التدرج المطلوب إذا جعل الكتاب الدراسي الأول نتاج مرحلة قديمة من علم الأصول وما يتلوه نتاج مرحلة متأخرة وهكذا.

وهذا الشعور يشتمل على حقيقة وعلى خطأ.

أما الحقيقة فهي لزوم التدرج في الكتب الدراسية من الأبسط إلى الأعمق، وأما الخطأ فهو ان هذا التدرج لا ينبغي أن يكون منتزعاً من تاريخ علم الأصول ومعبراً عما مرّ به هذا العلم نفسه من تدرج خلال نموه، لأن هذا يكلف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكار لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي، وانما الوضع الصحيح في الكتب الدراسية الذي يشتمل على التدرج المطلوب هو أن تتجه هذه الكتب جميعاً على اختلاف مراحلها الدراسية لعرض آخر ما وصل اليه العلم من أفكار وتحقيقات ومصطلحات، ولكن بدرجات من العرض تختلف من ناحية الكم أو الكيف أو من الناحيتين معاً، والاختلاف في الكم يعني التفاوت في المقدار المعطى من الأفكار، فبدلاً عن استعراض خمسة اعتراضات على الاستدلال بآية النبأ مثلاً يبدأ في الحلقة الأولى باعتراض أو اعتراضين ثم يُستعرض عدد أكبر من الاعتراضات في حلقة تالية، والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجة عمق ما يطرح من فكرة، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقية مثلاً يُعرض في حلقة ابتدائية عرضاً ساذجاً بدون تعميق ثم يعمق في حلقة لاحقة، فيُعرض على نحو يميز فيه بين التنزيل والاعتبار، وقد يُعرض في حلقة أخرى حينئذٍ على نحو المقارنة بين هذين النحوين في النتائج والآثار.

○ **المبرر الثاني**: ان الكتب الأربعة السالفة الذكر ـ على الرغم من انها استعملت ككتب دراسية منذ أكثر من خمسين عاماً ـ لم تؤلَّف من قِبَل أصحابها لهذا الهدف، وانما أُلّفت لكي تعبّر عن آراء المؤلف وأفكاره في المسائل الأصولية المختلفة، وفرقٍ كبير بين كتاب يضعه مؤلفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتاب يؤلفه ليعبر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل اليه من افكار وتحقيقات، لأن المؤلف في الحالة الأولى يضع نصب عينيه الطالب المبتدىء الذي يسير خطوة فخطوة في

طريق التعرف على كنوز هذا العلم وأسراره، وأما في الحالة الثانية فيضع المؤلف في تصوره شخصاً نظيراً له مكتملاً من الناحية العلمية ويحاول أن يشرح له وجهة نظره ويقنعه بها قدر ما يتاح له من وسائل الاقناع العلمي. ومن الواضح أن كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً مهما كانت قيمته العلمية وإبداعه الفكري، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسية المتقدمة الذكر غير صالحة للقيام بهذا الدور على جلالة قدرها العلمي لأنها ألّفت للعلماء والناجزين لا للمبتدئين والسائرين. فمن هنا لم يُحرص في هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلمية المؤلفة للعلماء على ابراز كل خطوات الاستدلال وحلقات التفكير في المسألة الواحدة، فقد تحذف بعض الحلقات في الأثناء أو البداية لوضوحها لدى العالم، غير أن الصورة حينئذٍ تصبح غير واضحة في ذهن الطالب وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكرة نذكر انه بُحِثَ في التعبدي والتوصلي عن استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، وفرع عليه أن التعبدي لا يتميز عن التوصلي في مرحلة الأمر بل في مرحلة الغرض إذ لا يستوفى غرضه إلاّ بقصد الامتثال، واستنتج من ذلك عدم امكان التمسك باطلاق الأمر لاثبات كون الواجب توصلياً، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً لأن البيان المدرسي بحاجة ـ لتكميل الصورة في ذهن الطالب ـ إلى اضافة عنصرين آخرين تركا لوضوحهما احدهما أن قصد الامتثال إذا كان بالامكان أخذه في متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه باطلاق الأمر، والآخر ان الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم لا الملاك والغرض وان استكشاف اطلاق الغرض دائماً انما يتم عن طريق استكشاف اطلاق متعلق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض فحيث لا يتبرهن هذا الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم فان جلّ أحكام هذا الباب مبنيّة على أخذ القدرة شرطاً في التكليف وعدم كونه دخيلاً في الادانة والمنجزية فقط، بينما هذا المطلب لم يبحث بصورة مباشرة، ولم يوضح الربط المذكور بل بقي مستتراً.

وأيضاً أبرزت كيفية دلالة المطلق على الاطلاق بصورة مباشرة، بينما لم تبرز كيفية دلالة المقيّد على أخذ القيد في الموضوع كذلك وإنما بحث ذلك ضمناً خلال

بحث حمل المطلق على المقيد وكيفية علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لم يراع فيها ايضاً ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسية من التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقّد ومن الأسبق رتبة إلى المتأخر، بحيث تعرض المسألة المتفرعة ذاتاً في تصوراتها على حيثيات مسائل أخرى بعد أن تكون تلك الحيثيات قد طرحت وبحثت. وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكرة لاحظ بحث توقف العموم على اجراء الاطلاق ومقدمات الحكمة في المدخول فان تصور هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصور مقدمات الحكمة ووظيفتها، بينما يذكر ذلك البحث في العام والخاص وتذكر مقدمات الحكمة بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد. ولاحظ أيضاً الشرط المتأخر للحكم مثلاً فان تصور المشكلة فيه وتصور حلولها مرتبط بمجموعة افكار عن الواجب المشروط، وطريقةُ السير من البسيط إلى المعقد تقتضي تقديم هذه المجموعة من الأفكار على عرض مشكلة الشرط المتأخر وبحثها بينما وقع العكس في الكفاية وغيرها. ومثال آخر إنّ تصور التخيير بين الأقل والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعدة إجزاء الأوامر الاضطرارية عن الواقع فإذا بحثت هذه القاعدة بعد افتراض تصور مسبق عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصورها أيسر.

ومن هنا لم يراع فيها ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسية من توفير فهم مسبق عند الطالب للمسائل والقواعد التي يستعان بها لاثبات المدعى في مسألة أخرى والبرهنة عليها، أو لاقتناص الثمرة الأصولية لها. فالاطلاق ومقدمات الحكمة تدخل كدليل لاثبات دلالة الأمر على الوجوب، ولاثبات دلالته على العينية والتعيينية والنفسية، ولاثبات دلالة الجملة الشرطية وغيرها على المفهوم وهكذا، مع أن الطالب في الكتب القائمة لا يُعْطى فكرة عن الاطلاق ومقدمات الحكمة إلاّ بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم، وأحكامُ التعارض بما فيها قواعد الجمع العرفي قد تدخل في علاج كثير من ألوان التعارض بين الأدلة اللفظية المستدل بها على حجية امارة أو أصل من الأصول فيقال مثلاً: (إن دليل وجوب الاحتياط حاكم على دليل البراءة أو وارد أو أن دليل البراءة مخصص) قبل اعطاء تصورات وافكار محددة عن احكام التعارض وقواعد الجمع بين الأدلة التي

لا تقع إلاّ في نهاية أبحاث الأصول.. ومسألة اقتضاء النهي للبطلان تدخل عندهم في اقتناص الثمرة من بحث الضد، إذ جعلوا ثمرة اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده بطلان العبادة وفي اقتناص الثمرة من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهي جعلوا ثمرة هذا البحث بطلان العبادة بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي، مع أن الطالب لا يدرس مسألة اقتضاء النهي للبطلان ولا يأخذ عنها تصوراً علمياً إلاّ بعد الفراغ عن مسألتي الضد والامتناع وهكذا إلى كثير من هذه النظائر.

ومن هنا لم يحرص ايضاً على إبراز الثمرة بكثير من المطالب التي يتبيّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض، فأهملت في كثير من الأحيان أوجه العلاقة بين الأفكار الأصولية ولم يتعرض لها إلاّ بقدر ما يحتاج إليه في مقام الاستدلال على مطلب أو إبطاله، فبُحث ـ مثلاً ـ المعنى الحرفي وجزئيته وكليته ولكن لم يربط ذلك بالتمسك بالاطلاق في المعاني الحرفية وظل الطلبة يكررون ان البحث في المعاني الحرفية لا أثر له، وبُحث الوجوب التخييري والكفائي بحثاً تحليلياً ولكن لم يربط ذلك بأثره في التمسك بالاطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعية الواجب وبدا كأنه بحث تحليلي بحت.

ومن هنا لم يحرص ايضاً على وضع كثير من النكات والمباحث في موضعها الواقعي وبصيغة تتناسب مع كليتها وأهميتها، وانما دسَّت دساً في مقام علاج مشكلة أو دفع توهم أو أثيرت من خلال تطبيق من تطبيقاتها ومن الواضح أن العالم الممارس يستطيع من خلال ذلك ان يضع النكتة في موضعها الواقعي ويعطيها حدودها المناسبة، ولكن قلّما يتاح ذلك للطالب فيبقى فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدودة. خذ مثالاً على ذلك أركان تنجيز العلم الاجمالي الأربعة التي عرضناها في الحلقة الثانية، فان الكتب التي تتحدث عنها حينما تناولت منجزية العلم الاجمالي لم تضع لها أركانها بصيغها الفنية العامة، وانما عقدت تنبيهات لحالات جزئية طبّقت من خلالها ضمناً تلك الأركان اثباتاً ونفياً، وفي حالة من هذا القبيل لن يخرج الطالب غالباً بصورة محددة ورؤية واضحة لهيكل تنجيز العلم الاجمالي بما يشتمل عليه من قواعد وأركان.

ومن هنا لم يحرص ايضاً على اجتناب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها، لأن الحديث في تلك الكتب مع العالم لا مع الطالب، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء، ولهذا نجد في الصفحة الأولى من الكفاية استعمال مصطلح حجية الظن بناءً على تقرير دليل الانسداد على الحكومة وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلاَّ في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

○ **المبرر الثالث**: وهو أيضاً ناتج عن الحالة العامة التي لوحظت في المبرر السابق، وهي ان المؤلفين كانوا يكتبون لأمثالهم لا للمبتدئين. وحاصل هذا المبرر أن المقدار الذي ينبغي أن يعطى من الفكر العلمي الأصولي في مرحلة السطح يجب أن يحدد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحلة تكوين ثقافة عامة عن علم الأصول لمن يريد أن يقتصر على تلك المرحلة، والاعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس وهذا هو أهم الغرضين فلا بد إذن أن يكون المعطى بقدر يَكْفَلُ ثقافة عامة تحقق هذا الاعداد وتوجد في الطالب فهماً مسبقاً بدرجة معقولة لما سوف يتلقى درسه من مسائل، ومَرْتبةً من العمق والدقة تتيح له ان يهضم ما يواجهه في ابحاث الخارج من افكار دقيقة موسعة وبناءات فكرية شامخة، ومن الواضح أن هذا يكفي فيه ان تتوفر الكتب الدراسية على اعطاء علم الأصول بهيكله العام، ولا يلزم ان يمتد البحث في تلك الكتب إلى التفريعات الثانوية ويتلقى وجهات نظر فيها بل الأفضل ان تترك هذه التفريعات على العموم إلى ابحاث الخارج ما دامت المفاتيح التي سوف يتسلمها الطالب كافية لمساعدته على الدخول فيها بعد ذلك مع استاذ بحث الخارج. وعلى هذا الأساس نرى من المهم أن يحصل الطالب على تصورات شبه معمقة عن الأحكام الظاهرية وطريقة الجمع بينها وبين الواقع والفرق بين الامارات والأصول وسنخ المجعول في أدلة الحجية وأثر ذلك على أبواب مختلفة كباب حكومة الامارة على الأصل وحكومة الاستصحاب على البراءة وقيام الامارة مقام القطع الموضوعي، لأن هذه الأفكار تعتبر أساسية بالنسبة إلى الهيكل العام لعلم الأصول، وأما ان يحاط الطالب علماً بأن استصحاب عدم التذكية مثلاً حاكم على اصالة البراءة ويستطرق من ذلك إلى بحث طويل ومعمَّق في نفس جريان

استصحاب عدم التذكية وموارد جريانه في الشبهات الموضوعية والحكمية، فهذا مما لا يدخل في نطاق الغرض من مرحلة بحث السطح. هذا فضلاً عن الاستطرادات التي وقعت فيها تلك الكتب كاستطرادها للحديث عن قاعدة لا ضرر ولا ضرار ونحو ذلك، أو التوسعات التي تزيد عن الحاجة لمرحلة السطح في استعراض الأقوال ونقل الأدلة واستيعاب النقض والابرام حتى بلغت الأقوال التي أحصاها الشيخ في الرسائل في الاستصحاب وبحث كل واحد منها بحثاً مفصلاً أربعة عشر قولاً.

○ **المبرر الرابع**: ان الطريقة المتبعة في تحرير المسائل وتحديد كل مسألة بعنوان من العناوين الموروثة تاريخياً في علم الأصول لم تعد تعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً، وذلك لأن البحث الأصولي من خلال اتساعه وتعمقه بالتدريج منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا طرح قضايا كثيرة جديدة ضمن معالجاته للمسائل الأصولية الموروثة تاريخياً، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحية الفنية ومن الناحية العملية معاً أهم من جملة من تلك المسائل الموروثة، بينما ظلت هذه القضايا تحت الشعاع ولا تبرز إلاّ بوصفها مقدمات او استطرادات في مباحث تلك المسائل. ويمكنك أن تلاحظ بهذا الصدد المباحث العقلية التي ادرجت في الجزء الأول من الكفاية تحت عناوين البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده وهكذا، فان هذه العناوين باعتبار كونها تايخية وموروثة في علم الأصول استأثرت بالمسائل المبحوثة مع انه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثير من القضايا العقلية المهمة التي بقيت بلا عنوان وكأنها مجرد أبحاث تمهيدية أو استطرادية، فامكان الشرط المتأخر أو استحالته وامكان الواجب المعلق أو استحالته وضرورة تقيد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم وعدم جواز تضييع المقدمات المفوتة إلى غير ذلك من القضايا بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخية، بينما كل واحدة منها تشكل بحثاً أصولياً مهماً من الناحية الفنية ومن ناحية ترتب الثمرة الأصولية ولا تقلّ أهمية عن تلك المسائل التاريخية الموروثة بل قد تكون أهم منها، فالأصوليون مثلاً حاروا في كيفية تصوير الثمرة لبحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مع أنهم لم

يتوصلوا إلى أفكار عن الواجب المعلق أو الشرط المتأخر ونحوهما إلاَّ لتحقيق ثمرات عملية واضحة، ومع هذا حشروا كل هذه الأفكار ضمن تلك المسألة التي لا يعرفون كيف يوضحون ثمرتها العملية وضاعت بذلك على الطالب قيمة تلك الأفكار ومغزاها العملي، حتى ان كثيراً من الطلبة يرون ان التوسع في داخل المسألة التي ليس من الواضح أن لها ثمرة عملية مجرد تطويل وتوسيع لعملية لغو لا مبرر له. بل ان هذا الحشر في كثير من الأحيان يؤدي إلى ايحاءات خاطئة، فمثلاً مشكلة المقدمات المفوتة ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري وفرعت على تبعية الوجوب الغيري للوجوب النفسي في الاطلاق والاشتراط وهذا يوحي بالارتباط، مع أن مشكلة المقدمات المفوِّتة مشكلة قائمة تحتاج إلى تفسير واكتشاف قانونها الأصولي سواء قلنا بالوجوب الغيري أو لا فهي ترتبط بالمسؤولية المولوية تجاه المقدمة وهي مسؤولية لا شك فيها ولا شك في تبعيتها لفعلية الوجوب النفسي سواء كانت هذه المسؤولية عقلية بحتة ومن تبعات محركية الوجوب النفسي أو كانت مشتملة على ما يسمى بالوجوب الغيري.

هذه هي أهم المبررات التي تدعو إلى التفكير بصورة جادة في استبدال الكتب الدراسية القائمة والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس على الرغم من قدسيتها العلمية والتاريخية.

وقد صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة عدة محالاوت للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسية وكان من نتاج هذه المحاولات كتاب «مختصر الفصول» كتعويض عن القوانين وكتاب «الرسائل الجديدة» اختصاراً للرسائل كتعويض عنها وكتاب «أصول الفقه» كحلقة وسيطة بين المعالم وكتابي الرسائل والكفاية وهي محاولات مشكورة وتمثل جهوداً مخلصة في هذا الطريق وقد يكون اكثرها استقلالية وأصالة هو المحاولة الثالثة باعتبارها تصنيفاً مستقلاً وليس مجرد اختصار لكتاب سابق ولكنها لا تفي مع ذلك بالحاجة لعدة أسباب:

منها: أنها لا يمكن الاقتصار عليها في السطح والاكتفاء بها عن جميع الكتب الدراسية الأصولية وإنما هي مرشَّحة لتكون الحلقة الوسيطة بين المعالم وكتابي

الكفاية والرسائل على ما يبدو من ظروف وضعها، ومن الواضح أن هذا أشبه ما يكون بعملية الترقيع فهي وإن حرصت على أن تعطي للطالب غالباً الأفكار الحديثة في علم الأصول بقدر ما اتيح للمؤلف ادراكه واستيعابه، ولكنها تصبح قلقة حين توضع في مرحلة وسطى فيبدأ الطالب بالمعالم ليقرأ افكاراً أصولية ومناهج أصولية في البحث وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين، ثم ينتقل من ذلك فجأة وبقدرة قادر ليلتقي في (أصول الفقه) أفكاراً أصولية حديثة مستقاة من مدرسة المحقق النائيني على الأغلب ومن تحقيقات المحقق الإصفهاني احياناً، وبعد ان يفترض ان الطالب فهم هذه الأفكار نرجع به خطوة إلى الوراء ليلتقي في الرسائل والكفاية بأفكار أقدم تاريخياً بعد أن نوقش جملة منها في الحلقة السابقة واستبدلت جملة منها بأفكار أمتن. وهذا يشوّش على الطالب مسيره العلمي في مرحلة السطح ولا يجعله يتحرك في الاتجاه الصحيح.

ومنها: ان أصول الفقه على الرغم من أنه غيّر من المظهر العام لعلم الأصول إذ قسمه إلى أربعة أقسام بدلاً عن قسمين وأدرج مباحث الاستلزامات والاقتضاءات في نطاق المباحث العقلية بدلاً عما درج عليه المؤلفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ، ولكن هذا لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعة المسائل الأصولية المطروحة في الكتب السابقة إلى مجاميع، فقد صنّفت في أربعة مجاميع كما أشرنا بدلاً عن مجموعتين، ولم يمسّ هذا التصرف جوهر تلك المسائل ولم يستطع أن يكتشف مثلاً في مقدمات مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مسائل أصولية لها استحقاقها الفني لأن تعرض كمسائل أصولية في نطاق الأدلة العقلية. وهكذا اقتصر التغيير على المظهر ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ومنها: ان الكتاب لا تعبر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كيفاً وكماً وعن مستويات متقاربة، بل ان الكتاب في بعض مباحثه يتوسع ويتعمق بينما يختصر ويوجز في مباحث أخرى، فلاحظ مثلاً ما يشتمل عليه من تحقيق موسع فيما يتصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيد، وما يشتمل عليه من توسع واطناب في مباحث الحسن والقبح العقليين، وما يشتمل عليه من توسع كذلك في اثبات جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي، بل الملحوظ في كثير من

بحوث الكتاب انه لا تنسيق بينها وبين بحوث الكفاية التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخط الدراسي، فجملة من المسائل تعرض بنحو أوسع مما في الكفاية وأعمق لا يبقى مبرر لدراسة المسألة نفسها من جديد في الكفاية، وجملة أخرى من المسائل تعرض موجزة أو ساذجة على نحو يبقى للكفاية قدرتها على اعطاء المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أن الاستبدال يجب أن يتم بصورة كاملة فيعوض عن مجموعة الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً بمجموعة أخرى مصممة بروح واحدة وعلى أسس مشتركة وعلى ثلاث مراحل، وهذا ما قمنا به بعون الله وتوفيقه آخذين بعين الاعتبار النقاط التالية:

أولاً: إن الهدف الذي جعلنا على عهدة الحلقات الثلاث تحقيقه وصممناها وفقاً لذلك هو ما أشرنا اليه سابقاً من إيصال الطالب إلى مرحلة الاعداد لبحث الخارج وجعله على درجة من الاستيعاب للهيكل العام لعلم الأصول ومن الدقة في فهم معالمه وقواعده تمكنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضماً جيداً.

ولهذا حرصنا على أن نطرح في الحلقات الثلاث أحدث ما وصل اليه علم الأصول من أفكار ومطالب من دون تقيد بما هو الصحيح من تلك الأفكار والمطالب، لأن الاعداد المذكور لا يتوقف على تلقي الصحيح بل على الممارسة الفنية لتلك الأفكار، وان كنا آثرنا اختيار الصحيح كلما لم نجد محذوراً منهجياً وتدريسياً في ذلك، ولكنا احياناً طرحنا وجهات نظر غير صحيحة وان كانت حديثة لأن طرح وجهة النظر الصحيحة لم يكن بالامكان ان يتم إلاَّ من خلال طرح وجهة النظر غير الصحيحة ومناقشتها ومستوى الحلقة لا يتحمل استيعاب كل ذلك فاقتصرنا على اعطاء وجهة النظر غير الصحيحة مؤجلين اعطاء وجهة النظر النهائية إلى حلقة تالية أو إلى أبحاث الخارج ومن هنا لا يمكن التعرف على آرائنا النهائية من خلال هذه الحلقات حتى ولو صيغ بيان الرأي فيها صياغة تدل على التبني والارتضاء.

ثانياً: ان الحلقات الثلاث تحمل جميعاً منهجاً واحداً تستوعب كل واحدة

منها علم الأصول بكامله ولكنها تختلف في مستوى العرض كماً وكيفاً وتتدرج في ذلك فيعطى لطالب الحلقة الأولى أو الثانية قدراً محدداً من البحث في كل مسألة ويؤجل قدر آخر إلى المسألة من الحلقة التالية، وهذا التأجيل يقوم إما على أساس تقدير قابلية استيعاب الطالب وتفادي تحميله ما يفوق هذه القابلية، أو على أساس ان القدر الآخر مبني على مطالب ونكات متواجدة في مباحث أخرى من المسائل الأصولية ولم تعط فعلاً للطالب فيؤجَّل ذلك القدر من المسألة إلى أن يعطى للطالب هذه النكات التي يرتبط ذلك القدر بها.

ولم يتمثل التدرج في العرض في كل حلقة بالنسبة إلى سابقتها بل تمثل ايضاً في نفس الحلقة الواحدة وفقاً لنفس الأسباب من الناحية الفنية، فالحلقة الثانية تتصاعد بالتدريج والحلقة الثالثة يعتبر الجزء الثاني منها أعلى درجة من الجزء الأول، لأن الطالب كلما قطع شوطاً أكبر في الدراسة تعمَّق ذهنياً من ناحية وازداد استيعاباً للمطالب الأصولية من ناحية أخرى، وذلك يرشحه لتقبل المزيد من التحقيق فيما يرتبط بتلك المطالب، ويتوقف عليها من نكات المسائل الأخرى وحيثياتها.

ثالثاً: إنا لم نجد من الضروري حتى على مستوى الحلقة الثالثة استيعاب كل الأدلة التي يستدل بها على هذا القول أو ذاك فبالنسبة إلى أصل البراءة والاحتياط مثلاً لم نحط بكل الآيات والروايات التي استدلَّ بها على هذا أو ذاك، لأن هذه الاحاطة انما تلزم في بحث الخارج أو في تأليف يخاطب به العلماء من اجل تكوين رأي نهائي فلا بد حينئذٍ من فحص كامل، وأما في الكتب الدراسية لمرحلة السطح فليس الغرض منها ما تقدم إلاَّ الثقافة العامة والاعداد، وعلى هذا الأساس كنا نؤثر في كل مسألة الأدلة ذات المغزى الفني ونهمل ما لا يكون له محصل من الناحية الفنية.

رابعاً: انا تجاوزنا التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية وأبرزنا ما استجد من مسائل وأعطيناها عناوينها المناسبة. وأما بالنسبة إلى التصنيف الموروث للمسائل الأصولية إلى مجموعتين وهما مباحث الألفاظ والأدلة العقلية فلم نجد

مبرراً للعدول عن التصنيف الثنائي إلى مجموعتين إلى تصنيف آخر ولكن ادخلنا تعديلاً عليه بجعل المجموعتين هما مباحث الأدلة ومباحث الأصول العملية، ثم صنَّفنا المجموعة الأولى إلى الدليل الشرعي والدليل العقلي، وقسمنا الكلام في الدليل الشرعي إلى البحث في الدلالة والبحث في السند والبحث في حجية الظهور، كل ذلك من اجل تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط وما يقع فيها من تصنيف للمواقف، فكما ان عملية الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين وهما الأدلة والأصول كذلك البحث في علم الأصول يصنف إلى هذين الصنفين، وكما ان الفقيه في مجال الأدلة تارة يستدل بالدليل الشرعي وأخرى بالدليل العقلي كذلك علم الأصول يبحث الأدلَّة الشرعية تارة والأدلة العقلية أخرى، وكما أن الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلم عنه دلالة وسنداً وجهة كذلك علم الأصول يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي. وهذا الحرص على تطبيق التصنيف الأصولي للقواعد على عملية الاستنباط قد لا يكون له مغزى من الناحية الفنية البحتة ولكنه مهم من الناحية التربوية وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الأصولية بمواقعها المحددة في عملية الاستنباط، وهذا يمتاز على التصنيف الثنائي المشهور ويمتاز على التصنيف الرباعي الذي اقترحه المحقق الإصفهاني وسار عليه كتاب «أصول الفقه» إذ في كلا التصنيفين تفصل حجية الظهور وحجية السند عن ابحاث الدلالة بينما الجهات الثلاث متلاحمة مترابطة في عملية الاستنباط، فلكي يوحي التصنيف بصورة للقواعد الأصولية تتفق مع مواقعها في عملية الاستنباط لا بد من اتباع ما ذكرناه.

خامساً: انا لاحظنا في استعراضنا لآحادالمسائل ضمن التصنيف المذكور الابتداء بالبسيط والانتهاء إلى المعقَّد والتدرج في عرضها حسب درجات تعقيداتها وترابطاتها، وحرصنا على أن لا نعرض مسألة إلاَّ بعد أن نكون قد استوفينا مسبقاً كل ما له دخل في تحديد التصورات العامة فيها، وان لا نعطي في كل مسألة من الاستدلال والبحث إلاَّ بالقدر الذي تكون أصوله الموضوعية مفهومة بلا حاجة إلى الرجوع إلى مسألة لاحقة. وقد كلّفنا هذا في جملة من الأحيان ان نغير ترتيب المسائل من حلقة إلى أخرى، فمثلاً قدمنا الكلام عن امتناع اجتماع الأمر والنهي

على الكلام عن بحث الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته في الحلقة الثانية بينما عكسنا المطلب في الحلقة الثالثة، والنكتة في ذلك ان ابراز بعض النكات في مسألة الوجوب الغيري للمقدمة يتوقف على فهم مسبَق لمسألة الامتناع من قبيل اقتناص الثمرة بلحاظ اداء القول بالوجوب الغيري لمطلق المقدمة إلى سقوط الحرمة حتى عن المقدمة غير الموصلة لامتناع اجتماع الأمر والنهي، كما ان إبراز بعض النكات في مسألة الامتناع ينبغي أن يكون بعد الاحاطة بحال الوجوب الغيري من قبيل ان امتناع الاجتماع كما يكون في الأمر النفسي مع النهي كذلك في الأمر الغيري مع النهي أيضاً، ففي الحلقة الثانية ابرزنا الثمرة في بحث الوجوب الغيري فناسب تأخيره عن بحث الامتناع، وفي الحلقة الثالثة أبرزنا تعميم الامتناع للأوامر الغيرية فناسب تأخيره عن بحث الوجوب الغيري وهكذا جاء الترتيب بين المسائل مختلفاً في الحلقتين لنكتة من هذا القبيل أو لنكات أخرى مقاربة.

سادساً: وجدنا أن تعدد الحلقات شيء ضروري لتحقيق المنهج الذي رسمناه لأن إعطاء مجموعة الكمية الموزعة للمسألة الواحدة في الحلقات الثلاث ضمن حلقة واحدة تحميل فجائي للطالب فوق ما يطيقه ويكون جزء من تلك الكمية عادة مبنياً على مسائل أخرى لم يتضح للطالب حالها بَعْدُ، بل انا وجدنا ان تثليث الحلقات شيء ضروري ايضاً على الرغم من ان الحلقة الأولى يبدو أنها ضئيلة الأهمية وقد يتصور الملاحظ في بادىء الأمر امكان الاستغناء عنها نهائياً، ولكن الصحيح عدم امكان ذلك لأننا بحاجة ـ قبل أن نبدأ بحلقة استدلالية تشتمل على نقض وابرام ـ إلى تزويد الطالب بتصورات عن المطالب والقواعد الأصولية حتى يكون بالامكان في تلك الحلقة الاستدلالية أن نضمّن استدلالنا ونقضنا وابرامنا لهذه المسألة أو تلك هذا المطلب الأصولي أو ذاك، ولهذا رأينا أن نضع الحلقة الأولى لاعطاء هذه التصورات العلمية فيخرج منها الطالب وهو يعرف معنى الظهور التصوري والتصديقي والامارة والأصل والمنجزية والمعذرية والجعل والمجعول والمعنى الاسمي والحرفي والحاكم والوارد والمخصص والقرينة المتصلة والمنفصلة والاطلاق والعموم والفرق بينهما إلى كثير من هذه المصطلحات والمقولات الأصولية التي تحتاج الحلقة الاستدلالية إلى استخدامها باستمرار.

ونضع الحلقة الثانية بوصفها حلقة استدلالية بحق ولكن بدرجة تتناسب معها. وتمثل الحلقة الثالثة المستوى الأعلى من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسة السطح.

سابعاً: ان كل حلقة وإن كانت تستعرض علم الأصول ومباحثه على العموم ولكن مع هذا قد نذكر بعض المسائل الأصولية أو النكات في حلقة ثم لا نعيد بحثها في الحلقة التالية اكتفاءً بما تقدم، لاستيفاء حاجة المرحلة ـ أي مرحلة السطح ـ بذلك المقدار، وهذا ما وقع مثلاً في بحث الطرق التي يمكن استعمالها لاثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام فاننا استعرضنا اربع طرق في الحلقة الثانية ولم نجد موجباً لاعادة البحث عن ذلك في الحلقة الثالثة.

وانما نجمع كل الكمية التي تحتاجها مرحلة السطح في حلقة متقدمة احياناً لأحد أسباب، إما لسهولة مفردات الكمية وإمكان تفهمها من قِبَل طلبة تلك الحلقة، وإما لوجود حاجة ماسة إلى تفهم تلك الكمية بكاملها في تلك الحلقة بالذات لارتباط فهم جملة من مسائلها الأخرى لذلك، وإما للأمرين معاً كما هو الحال في البحث المشار اليه ـ أي بحث الطرق لاثبات السيرة المعاصرة ـ فانه بحث عرفي قريب من الفهم وليس طالب الحلقة الثانية بحاجة إلى مران علمي أكبر لاستيعابه وهو في نفس الوقت يشكل الأساس لفهم طريقة استدلال الحلقة نفسها بالسيرة على حجية خبر الثقة وعلى حجية الظهور وعلى حجية الاطمئنان.

ثامناً: إنا لم ندخل على العبارة الأصولية تطويراً مهماً ولم نتوخ أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث وفقاً لأساليب التعبير الحديث وانما حاولنا ذلك إلى حد ما في الحلقة الأولى فقط، وأما في الحلقتين الثانية والثالثة فقد حرصنا ان تكون العبارة سليمة ووافية بالمعنى ولكن لم نحاول جعلها حديثة، ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامة للتعبير المألوف في الكتب العلمية الأصولية وان تميز عنه بالسلامة والوضوح ووفاء العبارة بالمعنى وليس ذلك لعدم ايماننا بأهمية تنشئة الطالب الحوزوي على اساليب التعبير الحديث بل لاعتبارين آخرين قدمناهما على ذلك.

أحدهما: اننا نريد أن نمكّن الطالب تدريجاً من الرجوع إلى الكتب العلمية الأصولية القائمة فعلاً وفهمها، وهذا لا يتأتى إلاّ إذا خاطبناه بعبارة قريبة من مفردات تلك الكتب ولقنّاه من خلال الحلقات الثلاث المطالب الأصولية بنفس المصطلحات التي تستعملها تلك الكتب حتى ولو كانت هذه المصطلحات تشتمل على خطأ في تركيبها اللفظي، وأما إذا كتبنا الحلقات الثلاث بأساليب التعبير الحديث ووضعنا بديلاً مناسباً عن المصطلحات القديمة فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه ويتعسر عليه الرجوع اليها، وهذا يشكل عقبة كبيرة تواجه نموه العلمي. وعلى هذا الأساس اكتفينا من التجديد في أساليب التعبير الأصولي بما أنجز في الحلقة الأولى وانتقلنا بالطالب في الحلقتين العاليتين إلى أرضية لغوية قريبة مما هو مألوف في كتب الأصول.

والاعتبار الآخر: إن الكتب الدراسية الأصولية والفقهية المكتوبة باللغة العربية تتميز عن أي كتاب دراسي عربي في العلوم المدنية بأنها كتب لا تختص بأبناء لغة دون لغة، فكما يدرسها العربي كذلك يدرسها الفارسي والهندي والأفغاني وغيرهم من أبناء الشعوب المختلفة في العالم الاسلامي على الرغم من كونها كتباً عربية، وهؤلاء يتلقون ثقافتهم العربية من المصادر القديمة التي لا تهيىء لهم قدرة كافية لفهم اللغة العربية بأساليبها الحديثة، فما لم يحصل بصورة مسبقة تطوير وتعديل في أساليب تثقيف هؤلاء وتعليمهم اللغة العربية يصعب اتخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير في الكتب الدراسية الأصولية.

تاسعاً: أشرنا آنفاً إلى أنّا حرصنا على سلامة العبارة وان تكون واضحة وافية بالمعنى ولكن هذا لا يعني ان تفهم المطالب من العبارة رأساً، وانما توخينا الوضوح والسلامة بالدرجة التي تضمن أن تُفهم المطالب من العبارة في حالة دراستها على الأستاذ المختص بالمادة، لأن الكتاب الدراسي لا يطلب منه التبسيط اكثر من ذلك كما هو واضح. نعم يمكن للطالب الألمعي في بعض الحالات أن يمر على الحلقة الأولى مروراً سريعاً مع الأستاذ أو يقرأها بصورة منفردة ويراجع

الأستاذ في بعض النقاط منها، إلاّ أن هذا استثناء والمفروض على العموم أن تدرس الحلقات الثلاث جميعاً.

وبهذا تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً وتتفق مع مناهج الكتب الدراسية الحديثة، فان الكتب الدراسية الأصولية القائمة فعلاً لا تحتوي على الصعوبة والتعقيد في الجانب المعنوي والفكري منها فقط، بل انها تشتمل على الصعوبة والتعقيد في الجانب اللفظي والتعبيري أيضاً ولهذا تجد عادة ان المدرس حتى بعد ان يشرح الفكرة للطالب تظل العبارة مستعصية على الفهم ويحس الطالب بالحاجة إلى عون الاستاذ في سبيل تطبيق تلك الفكرة على العبارة جملة جملة، وليس ذلك إلاّ لأن العبارة قد طعمت بشيء من الألغاز إما لايجازها أو للالتواء في صياغتها أو لكلا الأمرين، بينما الكتب الدراسية التي تسير عليها مناهج الدراسة في العالم اليوم لا تحتوي على هذه الصعوبة لأن العبارة فيها وافية وهذا ما جرينا عليه في هذه الحلقات، فقد جاءت العبارة فيها وافية بالمراد لا بمعنى ان الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط بل بمعنى انه حين يشرح له استاذه المعنى يجده منطبقاً على العبارة ولا يحس في التعبير بالتواء وتعقيد.

عاشراً: أجدني راغباً في التأكيد من جديد على أن تبنّي وجهة نظر أو طريقة استدلال أو مناقشة برهان في هذه الحلقات لا يدل على اختيار ذلك حقاً، كما ان المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثل الوضع التفصيلي لمباحثنا الأصولية ولا يصل إلى مداها كماً أو كيفاً. ومن هنا كان على الراغبين في الاطلاع على متبنياتنا الحقيقية في الأصول وعلى نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل ابعادها أن يرجعوا إلى (بحوث في علم الأصول).

بقي أخيراً ان نوجه بعض الارشادات إلى الطلبة الكرام الذين أعدت هذه الحلقات الثلاث لهم وإلى أساتذتهم الأعلام وذلك ضمن ما يلي:

أولاً: ان الجدير بتدريس (الكفاية) قادر على تدريس الحلقات الثلاث جميعاً، كما أن القادر على تدريس (المعالم) قادر على تدريس الحلقة الأولى،

والقادر على تدريس (أصول الفقه) يقدر على تدريس الحلقة الثانية بدون شك فضلاً عن الأولى.

ثانياً: ان المرجَّح لطلبة الحلقة الثالثة ان يطالعوا ـ قبل درس كل مسألة فيها ـ المسألة نفسها من الحلقة السابقة لأن ذلك يساعدهم على سرعة تفهم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزء منه على نفس المطالب المتقدمة في الحلقة السابقة ولكن بشكل مضغوط وموجز.

كما أنا نرجح لمن يقوم بتدريس الحلقة الثانية أن يطالع ـ عند التحضير ـ نفس المبحث من الحلقة الثالثة لأن ذلك يعطيه رؤية أوضح لما يريد أن يتولى تدريسه.

ثالثاً: ان طلبة الحلقة الأولى يناسبهم أن يطالعوا المعالم الجديدة في الأصول لأن هذه الحلقة هي اختصار مع شيء من التعديل والتطوير لكتاب المعالم الجديدة في الأصول، والفارق بينهما ان كتاب المعالم الجديدة حينما وضعناه أدخلنا في حسابنا الهواة ايضاً وحاولنا أن نشرح الأفكار فيه بطريقة تتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجة إلى مدرس، وأما الحلقة الأولى من هذه الحلقات الثلاث فقد وضعناها لطلبة العلم خاصة وافترضنا انها تتلقى من خلال الدرس.

رابعاً: ان من المفيد ان يتخذ الطالب من بعض الكتب الدراسية القديمة مراجع له ككتابي (أصول الفقه) و(الكفاية) خلال البحث، وحيث ان المنهجة مختلفة فالمأمول من مدرِّسي الحلقة الثالثة أن يرشدوا تلامذتهم إلى موضع المسألة التي يدرسونها ومحل التعرض لها في كتابي أصول الفقه والكفاية لأن ذلك يوسع من مدارك الطالب ويسرع به نحو النضج العلمي المطلوب.

خامساً: ينبغي للطالب أن يحاول استيعاب شرح الاستاذ وكتابته لكي تنمو لديه ملكة الكتابة العلمية وتترسخ في ذهنه مصطلحات العلم ولغته وأفكاره ويكون اكثر استعداداً لكتابة ابحاث الخارج فيما بعد.

هذا ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا بلطفه وينفع به طلبتنا وأبناءنا الأعزاء في الحوزات العلمية وان ينفعنا به ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.

والحمد لله رب العالمين
ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم

النجف الأشرف
محمد باقر الصدر
١٨ رجب ١٣٩٧هـ

مقدمـــة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وبعد، فإن هذه هي الحلقة الأولى من «**دروس في علم الأصول**» وضعناها للمبتدئين بدراسة هذا العلم وتتبعها حلقتان أخريان إن شاء الله تعالى ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسة العليا وحضور أبحاث الخارج وقد شرحنا في مقدمة هذه الحلقة ما يتعلق بهذه الحلقات الثلاث ومنهجها وطريقة تدريسها إن شاء الله تعالى ومن الله سبحانه نستمد العون والتوفيق.

النجـــف الأشـــرف

محمـــد بـاقـر الصـــدر

جمادى الأولى ١٣٩٧هـ

مقدمة الشارح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله الطاهرين.

قال تعالى: ﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ﴾.

إذا مات المرء انقطع عمله إلاَّ من ثلاث: ولدٌ صالح يدعو له وصدقة جارية وورقة علم يُنتفع بها. من هنا حاولت أن أقدِّم عملاً وأترك أثراً وأكتب ورقة علم ينتفع بها سائلاً المولى عزّ وجلّ خلوص النيّة لوجهه الكريم.

كنّا ونحن في حوزة الامام المنتظر عجَّل الله فرجه في بعلبك ننتظر صدور هذه الحلقات الثلاث، وشدّة انتظار أستاذنا الشهيد السعيد السيد عبّاس الموسوي (مدير الحوزة) وكثرة أسئلته من المطبعة عن وقت خروج هذه الحلقات جعلنا في شوقٍ شديد لخروجها، وما ان صدرت حتى أتَوا بها إلى الحوزة فرحين كأنَّهم

يزفّون عروساً، نظرنا إليه فرحنا كثيراً ونحن بَعْدُ لا ندري ما هي هذه الحلقات وعلىٰ ماذا تحوي وما موضوعها أصلاً، لكننا أحببناها كثيراً لحبّ استاذنا لها فقط، نظرتُ إليها بشغفٍ شديد وأنا لا أدري أنّ مشواري معها طويل طويل. بادر السيد عبّاس رضوان الله عليه بفتحها وقال لنا: علينا أن نبدأ الآن مباشرة بدرسها لنسجِّل أننا حتماً أوَّل من درسها.

بدأنا بدراستها، فهمتها بشكل جيد جدّاً، كنت أشعر وأنا أدرسها أني أصير مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية، فازداد شوقي لمعرفةٍ أكبر، درست الثانية اتقنتها جيداً وكذلك الثالثة... باحثتها كثيراً ودرَّستها، أوسعتها درساً وتحقيقاً حتى كنت مراراً أقول في نفسي لقد ملَّت مني الحلقات، أكثر اهتمامي في هذه العشرين سنة كان في اتقان علم الأصول.

في أوائل التسعينات لم يَعُدْ جائزاً لي التقليد بدأت بكتابة تعليقة كاملة على الحلقة الثالثة ـ مع مراجعة أبحاث علمائنا الأعلام ـ حتى لا يفوتني مسألة، فكانت هذه التعليقة، ثم قلت في نفسي لماذا لا أشرح هذه الحلقة وأضمّ إليها هذه التعليقة فإنّ فيها فوائد جمّة يصعب على الطالب اصطيادُها، فكان الشرح. إلاَّ أنه لما طُلِب مني بإصرار شرح الحلقتين الأولى والثانية ليكتمل مشروع شرح الحلقات استحسنت الفكرة فبادرت بكتابتهما مع كتابة متنهما أيضاً فور ابتداء العطلة الصيفية لحوزتنا المباركة (حوزة الامام الهادي عليه السلام) من عام

١٤٢٢هـ فقمت في هذه الحلقة الأولى ـ إضافة إلى شرح المطالب الغامضة ـ بعملين:

الأول: وضعت ملخَّصاً لكثير من المواضيع إذا وجدت ضرورة لذلك، وهي مهمة للطالب.

والثاني: تصرَّفت قليلاً جداً في المتن عند الخطأ المطبعي أو النحوي أو الأسلوب، أعطي على هذا ثلاثة أمثلة فقط:

ـ قال ص ١١٣ ـ ١١٤: ان كل اداة لغوية تدلّ على تقييد الحكم وتحديده لها، مدلولها سلبي. والصحيح إما أن نحذف «لها» وإما أن نحذف «ها» في قوله «مدلولها».

ـ وقال ص ١٣٣: . . . كذلك يدرك (أي العقل) العلاقات القائمة بين الأحكام ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه. والصحيح عدم الحاجة إلى تكرار قوله الثاني «تلك العلاقات» فحذفناها وقلنا «ويستفيد منها».

ـ وقال ص١٥٠: الأولى سلسلة مقدّمات المتعلق. . . والثاني سلسلة مقدمات الوجوب. والصحيح والثانية. . .

(ثم) إننا رأينا أحياناً من اللازم إضافة كلمة أو أكثر إلى المتن فوضعناها ضمن قوسين هكذا [ ].

وما علَّقناه على المتن في الحلقتين الأولى والثانية جعلنا بعد رقمه نجمة هكذا(٢)*.

(هذا) ونؤكِّد علىٰ ما أكَّد عليه سيدنا المصنف (حشرنا الله معه) من ضرورة تحضير الدرس قبل تلقّيه من الأستاذ، وأنْ يعلم الطالب أنه وهو في هذا الخط المبارك جندي في دولة الامام الحجّة(عج)، فليحاوِل أن ينال رضاه فإنه خليفة الله الأتم في أرضه وسمائه.

اللهم كُنْ لوليك الحجّة ابن الحسن صلواتك عليه وعلى آبائه في هذه الساعة وفي كل ساعة ولياً وحافظاً وقائداً وناصراً ودليلاً وعيناً حتى تُسكنه أرضك طوعاً وتمتِّعه فيها طويلاً برحمتك يا أرحم الراحمين.

سيدي يا ابن الحسن ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا ٱلضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَٰعَةٍ مُّزْجَىٰةٍ فَأَوْفِ لَنَا ٱلْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَآ إِنَّ ٱللَّهَ يَجْزِى ٱلْمُتَصَدِّقِينَ﴾.

﴿رَبِّ هَبْ لِى حُكْمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ وَٱجْعَل لِّى لِسَانَ صِدْقٍ فِى ٱلْءَاخِرِينَ وَٱجْعَلْنِى مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ ٱلنَّعِيمِ وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾.

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمدٍ وآله الطاهرين

القسم الأول

مقدمات علم الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

التعريف بعلم الأصول

كلمة تمهيدية:

بعد أن آمن الانسان بالله والاسلام و[١]الشريعة، وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه يصبح ملزَماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياة والشريعة الاسلامية[٢] وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة، ولأجل هذا كان لِزاماً على الانسان أن يعيِّن هذا الموقف العملي ويعرف كيف يتصرّف في كل واقعة[٣].

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحة وضوحاً

---

(١) عطف خاص على عام وذلك لأنّ المراد من الشريعة ما شرَّعه الله من السنن، وبتعبير آخر: الاسلام هو كل الدين بما فيه العقائد والفقه وأما الشريعة فهو خصوص الفقه.

(٢) لأنّ الانسان عبدٌ مملوك لمولاه، فللمولى حقّ الطاعة عليه لأنه يملكه يفعل به ما يشاء. نعم ليس للمولى ظلمه لأن الظلم قبيح عقلاً.

(٣) خوفاً من أن يقع في مخالفة أحكام الشريعة.

بديهياً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعة أمراً ميسوراً لكل احد ولما احتاج إلى بحث علمي ودراسة واسعة، ولكن عوامل عديدة منها بعدُنا الزمني عن عصر التشريع أدّت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة واكتنافِها بالغموض.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولّى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه.

وهكذا كان فقد أُنشىء علم الفقه للقيام بهذه المهمّة، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث من أحداث الحياة، وهذا ما نطلق عليه اسم «**عملية استنباط الحكم الشرعي**»[1].

ولأجل هذا يمكن القول بأن **علم الفقه** هو: **علم استنباط الأحكام الشرعية أو علم عملية الاستنباط** بتعبير آخر.

وتحديد الموقف العملي بدليل يتمّ في علم الفقه بأسلوبين:

---

(١) فالتدخين أمرٌ علينا أن نقيم الدليل على تعيين الموقف العملي منه، فنقول: لم يرد آية ولا رواية في حرمة التدخين، وقاعدة البراءة تفيد عدم الحرمة (لأننا لا نعلم بالحرمة) فالموقف العملي يصير حلّية التدخين. هذا الكلام يقولونه في علم الفقه الاستدلالي، وهذه العملية تسمّى بعملية الاستنباط.

أحدهما: تحديده بتعيين الحكم الشرعي[١].

والآخر: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك وتعذّر تعيينه[٢].

والأدلّة التي تُستعمل في الأسلوب الأوّل نسمّيها بالأدلّة [الاجتهادية] أو الأدلة المحرزة، إذ يُحرز بها الحكم الشرعي[٣]. والأدلّة التي تستعمل في الأسلوب الثاني تسمّى **بالأدلّة العملية** أو **الأصول العملية**.

وفي كلا الأسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعي أو يحدِّد الموقف العملي تجاهه بالدليل.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها وتنوعها تشترك في عناصر موحَّدة وقواعد عامة[٤] تدخل فيها

---

(١) كالاستدلال على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ والأمر ظاهر في الوجوب، والظهور حجة. فإذن «الصلاة واجبة» حكم شرعي.

(٢) كما في المثال الأسبق إذ أنَّ «التدخين حرام» ليس حكماً شرعياً، لأنّ قاعدة البراءة لا تفيدنا حكماً شرعياً وإنما تفيدنا وظيفة عملية فقط.

(٣) الشامل للظاهري مثل الأحكام الظنية الناشئة من أخبار الثقات، وللواقعي كوجوب الصلاة الناشئة من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ المعلومة الوجوب بالبداهة.

(٤) كدلالة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة وككون الظهور (الظني) حجّة والبراءة عند الشك في الحكم الشرعي حجّة واستصحاب الحالة السابقة حجّة وهكذا... هذه القواعد هي بعض قواعد علم الأصول التي تدخل في عملية الاستنباط.

على تعددها وتنوعها، **وقد تطلَّبت هذه العناصر المشتركة**[١] **في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه فكان علم الأصول.**

تعريف علم الأصول:

وعلى هذا الأساس نرى أن **يُعرَّف علم الأصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي»**.

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

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

افرضوا أنَّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة:

١ ـ هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟

٢ ـ هل يجب على الشخص إذا ورث مالاً من أبيه أن يؤدّي خمسه؟

٣ ـ هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فانه سوف يجيب

---

(١) أي القواعد العامّة التي تستعمل في عمليات استنباط متنوّعة كقاعدة البراءة وحجّية خبر الثقة.

على السؤال الأوّل مثلاً بالايجاب وانه يحرم الارتماس على الصائم ويستنبط ذلك بالطريقة التالية: قد دلّت رواية يعقوب بن شعيب عن الامام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أنه قال: لا يرتمس المحرم في الماء ولا الصائم. والجملة بهذا التركيب تدل في العرف العام[١] على الحرمة، وراوي النص يعقوب بن شعيب وهو ثقة، والثقة وإن كان قد يخطىء أو يشذّ أحياناً ولكن الشارع أمَرَنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ أو الكذب واعتبر نقله حجّة، والنتيجة هي أن الارتماس حرام.

ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي لأنّ رواية علي بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، وورد فيها أن الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن[٢]، والعرف العام يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه، والراوي ثقة

---

(١) أي لا في خصوص المدينة المنورة في زمان الامام الصادق عليه السلام وانما عند جميع العرب.

(٢) هكذا الرواية، ومعناها أنه لا يجب الخمس في الميراث، نعم يجب تخميس الميراث الغير محتسب أي الغير متوقَّع كما لو مات لك عمٌّ لا تعرفه وأنت له وارث، فح[أ] يجب عليك تخميس الارث لأنه يكون بمثابة الغنيمة، وأمّا إن كان الميت أباك أو ولدك وأنت لا تعرف أن أباك أو إبنك حي فهنا لا يجب التخميس طبقاً لقاعدة «الإرث لا يُخمّس».

(أ) فح تعني فحينئذٍ.

وخبر الثقة حجّة، والنتيجة هي أن الخمس في تركة الأب غير واجب.

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالايجاب بدليل رواية زرارة عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء وتنقض الصلاة»، والعرف العام يفهم من النقض أن الصلاة تبطل بها، وزرارة ثقة وخبر الثقة حجّة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن.

وبملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة نجد أن الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتّى من الفقه، وأنّ الأدلّة التي استند إليها الفقيه مختلفة، فبالنسبة إلى الحكم الأوّل استند إلى رواية يعقوب بن شعيب وبالنسبة إلى الحكم الثاني استند إلى رواية علي بن مهزيار، وبالنسبة إلى الحكم الثالث استند إلى رواية زرارة. ولكلٍ من الروايات الثلاث متنُها وتركيبها اللفظي الخاص الذي يجب أن يُدرس بدقّة ويحدَّد معناه، ولكن توجد في مقابل هذا التنوّع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط في المواقف الثلاثة جميعاً. فمن تلك العناصر المشتركة الرجوع إلى العرف العام في فهم الكلام الصادر عن المعصوم، وهو ما يعبَّر عنه بحجية الظهور العرفي. فحجية الظهور إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث، وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر وهو حجية خبر الثقة. وهكذا نستنتج أن عمليات الاستنباط تشتمل على عناصر مشتركة كما تشتمل على عناصر خاصّة، ونعني بالعناصر الخاصة تلك العناصر التي تتغيّر من مسألة

إلى أخرى، فرواية يعقوب ابن شعيب عنصر خاص في عملية استنباط حرمة الارتماس، لأنها لم تدخل في عمليات الاستنباط الأخرى، بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصة أخرى كرواية علي بن مهزيار ورواية زرارة. ونعني بالعناصر المشتركة القواعد العامّة التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عديدة في أبواب مختلفة.

وفي علم الأصول تدرس العناصر المشتركة، وفي علم الفقه تدرس العناصر الخاصة في كل مسألة.

وهكذا يترك للفقيه في كل مسألة أن يفحص بدقّة الروايات والمدارك الخاصّة التي ترتبط بتلك المسألة ويدرس قيمة تلك الروايات ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها، بينما يتناول الأصولي البحث عن حجية الظهور وحجية الخبر وهكذا..

وعلم الأصول لا يحدّد العناصر المشتركة فحسب بل يحدِّد أيضاً درجات استعمالها[١] والعلاقة بينها[٢]، كما سنرى في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى.

---

(١) فعلم الأصول يحدِّد مدى حجية خبر الثقة فيقول مثلاً: خبر الثقة حجّة إلاَّ في حالة التعارض بين اخبار الثقاة فيؤخذ ح مثلاً بما يخالف العامّة، والاستصحاب حجّة إلاَّ في بعض الحالات (فلا يمكن أن نستصحب حياة زيدٍ لاثبات نبات لحيته ليتحقق نذر أبيه) وأصالة الحِلّ حجّة إلاّ في حالة العلم الاجمالي بحرمة أحد الطرفين وهكذا...

(٢) كما في أمثلة البيّنة حجّة، وقاعدة اليد حجّة، والاستصحاب حجّة... فتُقدَّم البيِّنةُ على اليد فيما لو تعارضا، واليد على الاستصحاب.

موضوع علم الأصول:

لكل علم ـ عادةً ـ موضوعٌ أساسي ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله وتستهدف الكشفَ عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين، فالفيزياء مثلاً موضوعها الطبيعة، وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعة وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامّة. والنحو موضوعه الكلمة لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها.

فما هو موضوع علم الأصول الذي تدور حوله بحوثه؟

إننا إذا لاحظنا التعريف الذي قدّمناه لعلم الأصول استطعنا أن نعرف أن علم الأصول يدرس في الحقيقة الأدلّة المشتركة في علم الفقه لاثبات دليليتها[1].

وبهذا صحّ القول بأن **موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في عملية الاستنباط.**

علم الأصول منطق الفقه:

ولا بُدّ أنّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثال لعلم الأصول، فان علم المنطق ـ كما تعلمون ـ يدرس في الحقيقة عملية التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلمي ويحدِّد النظام العام الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليماً. مثلاً يعلمنا علم

(١) أي لإثبات أن خبر الثقة حجّة والاستصحاب حجة والبراءة حجة وهكذا. . .

المنطق كيف يجب أن ننهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحاً؟ كيف نستدل على أن سقراط فانٍ[١]؟ وكيف نستدلّ على أن نار الموقد الموضوع أمامي محرقة[٢]؟ وكيف نستدل على أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين[٣]؟ وكيف نستدل على أن الخط الممتد بدون نهاية مستحيل[٤]؟ كل هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامّة للاستدلال كالقياس والاستقراء، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقاً.

وعلم الأصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية غير أنه يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام[٥]، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً. فهو يعلّمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم؟ وكيف نستنبط اعتصام ماء

---

(١) فنقول: سقراط إنسان وكل إنسان متغيِّر وكل متغيِّر فانٍ فسقراط فانٍ (قياس من الشكل الأوّل).

(٢) فنقول: أثبتت التجارب المتكررة أن كل نار محرقة وهذه نار إذن هي محرقة.

(٣) فنقول: بأن زوايا المثلث إذا وضعناها ضمن دائرة ساوت نصف درجات الدائرة الـ٣٦٠ درجة أي ١٨٠ درجة والزاويتان القائمتان تساويان ١٨٠ درجة إذن هما متساويان.

(٤) وذلك بأن نقول بأنّ الخط هو مادّي وكل مادّي مخلوق (أي في زمان أو قل محدود زماناً) وكل مخلوق له بداية ونهاية فالخط له بداية ونهاية.

(٥) أي عن كيفية التفكير الصحيح في عملية الاستنباط.

الكر؟ وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها؟ وذلك بوضع المناهج العامة وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس **يصح أن يطلق على علم الأصول اسم منطق علم الفقه** لأنه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشري بصورة عامّة.

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط:

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهمية علم الأصول وخطورة دوره في عالم الاستنباط، لأنه ما دام يقدّم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة ويضع لها نظامها العام فهو عصب الحياة فيها، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه ركاماً متناثراً من النصوص والأدلّة دون أن يستطيع استخدامها والاستفادة منها في الاستنباط، كانسانٍ يواجه أدوات النجارة ويُعطى منشاراً وفأساً وما إليها من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامة عن عملية النجارة وطريقة استخدام تلك الأدوات. وكما أن العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط فكذلك العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى أخرى كمفردات الآيات والروايات المتناثرة فانها الجزء الضروري الآخر فيها، فلا يكفي مجرّد الاطلاع على العناصر المشتركة التي يمثلها علم الأصول. ومَن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الأصولي

فحسب يكون نظير من يملك معلومات نظرية عامّة عن عملية النجارة ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجارة، فكما يعجز هذا عن صنع سرير خشبي مثلاً كذلك يعجز الأصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّة العناصر الخاصة المتغيّرة من مسألة إلى أخرى.

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

الأصول والفقه يمثّلان النظرية والتطبيق:

ونخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصوّر خاطىء حين أوضحنا أن المستنبط يدرس في علم الأصول العناصر المشتركة ويحدّدها ويتناول في بحوث علم الفقه العناصر الخاصّة ليكمل بذلك عملية الاستنباط، إذ قد يتصوّر البعض أنّا إذا درسنا في علم الأصول العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وعرفنا مثلاً حجية الخبر وحجية الظهور وما إليهما من العناصر الأصولية فلا يبقى علينا بعد ذلك أيُّ جهدٍ علمي، إذ لا نحتاج ـ ما دمنا نملك تلك العناصر ـ إلاّ إلى مجرّد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها لكي تضاف إلى العناصر المشتركة ويُستنبط منها الحكم الشرعي، وهو عمل سهل بطبيعته لا يشتمل على جهدٍ علمي.

ولكن هذا التصور خاطىء إلى درجة كبيرة لأنّ المجتهد إذا

مارس العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وحددها في علم الأصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصّة من كتب الأحاديث والروايات مثلاً، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامّة على العناصر الخاصة، والتطبيقُ مهمّةٌ فكرية بطبيعتها تحتاج إلى درس وتمحيص، ولا يغني الجهد العلمي المبذول أصولياً عن بذل جهد جديد في التطبيق. فلنفرض مثلاً أن المجتهد آمن في علم الأصول بحجية الظهور العرفي فهل يكفيه أن يضع أصبعه على رواية علي بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس مثلاً ليضيفها إلى العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أَوَليس المجتهد بحاجة إلى تدقيق في مدلول نص الرواية لمعرفة نوع مدلوله في العرف العام[١] ودراسة كل ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفي من قرائن وامارات داخل إطار النص أو خارجه[٢] لكي يتمكن بأمانة من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجية الظهور العرفي؟

وفي هذا الضوء نعرف أن البحث الفقهي عن العناصر الخاصة

---

(١) فمثلاً على المستنبط أن يفكّر في المراد من «الذي لا يُحتسب» من قوله عليه السلام انه «لا خمس في الميراث الذي لا يُحتسب من غير أبٍ ولا ابن».

(٢) من روايات أخرى قد تخالف هذه الرواية، ومن ظرف صدور هذا النص. . . (ومَن) يتابع دراسته في هذا المجال يعرف هذه الأمور ويعرف سبب اختلاف مراجعنا (أعزّهم الله) في الفتاوى.

في عملية الاستنباط ليس مجرّد عملية تجميع، بل هو مجال التطبيق للنظريات الأصولية. وتطبيقُ النظريات العامّة له دائماً موهبته الخاصة ودقّته، ومجرّدُ الدقة في النظريات العامّة لا يغني عن الدقة في تطبيقها، ألا ترون أن من يدرس بعمق النظريات العامّة في الطب يحتاج في مجال تطبيقها على حالة مَرَضية إلى دقّة وانتباه كامل وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه.

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي:

عرفنا أن علم الأصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، وعرفنا أن العلاقة بينهما علاقة النظرية والتطبيق، هذا الترابط الوثيق بينهما يفسِّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الأصولية على صعيد النظريات من ناحية وبين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى، لأنّ توسع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوة إلى الأمام لأنه يثير أمامها مشاكل ويضطرها إلى وضع النظريات العامّة لحلولها، كما أنّ دقّة البحث في النظريات الأصولية تنعكس على صعيد التطبيق، إذ كلما كانت النظريّات أوفر وأدقّ تطلبت طريقة تطبيقها دقّة وعمقاً أكبر. هذا التفاعل بين الذهنيتين الأصولية والفقهية يؤكده تاريخ العِلمين على طول الخط، وتكشف عنه بوضوح دراسة المراحل التي مرّ بها البحث الفقهي والبحث الأصولي في تاريخ هذين العِلمين. فقد نشأ علم الأصول في أحضان علم الفقه، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث.

ولم يكن علم الأصول مستقلاً عن علم الفقه في البداية، ولكن من خلال نمو علم الفقه واتساع أفق التفكير الفقهي أخذت الخيوط العامّة والعناصر المشتركة في عملية الاستنباط تبدو وتتكشّف، وأخذ الممارسون للعمل الفقهي يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط في عناصر عامّة لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الأصول واتجاه الذهنية الفقهية اتجاهاً أصولياً، فانفصل علم الأصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف وأخذ يتسع ويثري تدريجياً من خلال نمو الفكر الأصولي من ناحية وتبعاً لتوسع البحث الفقهي من ناحية أخرى، لأن اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديدة فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة وتتخِذُ الحلولُ صورة العناصر المشتركة في علم الأصول.

وكلما بعُد الفقيه عن عصر النص تعددت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعية وتنوّعت الفجوات في عملية الاستنباط نتيجة للبعد الزمني، فيحس أكثر فأكثر بالحاجة إلىٰ تحديد قواعد عامّة يعالج بها جوانب الغموض ويملأ بها تلك الفجوات. وبهذا كانت الحاجة إلى علم الأصول تاريخية بمعنى أنها تشتدّ وتتأكّد كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص وتراكمت الشكوك على عملية الاستنباط التي يمارسها[1]. وعلى هذا الأساس يمكن أن

(١) فبعدما كان الرواة معروفين في زمانهم صاروا مجهولين في زماننا، وبعدما=

نفسِّر الفارق الزمني بين ازدهار علم الأصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي، فإنّ التّاريخ يشير إلى أن علم الأصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي، وذلك لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاة النبي ﷺ، فحين اجتاز الفكر الفقهي السنّي القرن الثاني[1] كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات. وأما الإمامية فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النص الشرعي لأن الإمام امتداد لوجود النبي، فكانت المشاكل التي يعانيها الفقهاء الإمامية في الاستنباط أقلّ بكثير إلى الدرجة التي لا تفسح المجال للاحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الأصول. ولهذا نجد أن الإمامية بمجرد أن انتهى

= كانت بعض الأحكام معروفة وبديهية في زمانهم صارت مجهولة في زماننا، وبعدما كانت الظروف السياسية معاشة في زمانهم صارت مجهولة في زماننا... كل هذا يؤثر في عملية الاستنباط.

(١) أي: جاء عصر الامام الباقر عليه السلام، وهذه تواريخ ولادة ووفيات أئمتنا عليهم السلام: أمير المؤمنين: قبل الهجرة بثلاث وعشرين سنة ـ ٤٠هـ/ الامام الحسن: ٢ ـ ٤٩هـ/ الامام الحسين: ٣ ـ ٦١هـ/ زين العابدين: ٣٣ ـ ٩٥هـ/ الباقر: ٥٧ ـ ١١٤هـ/ الصادق: ٨٣ ـ ١٤٨هـ/ الكاظم: ١٢٨ ـ ١٨٣هـ/ الرضا: ١٤٨ ـ ٢٠٣هـ/ الجواد: ١٩٥ ـ ٢٢٠هـ/ الهادي: ٢١٢ ـ ٢٥٤هـ/ العسكري: ٢٣٢ ـ ٢٦٠هـ/ الحجّة القائم المهدي: ٢٥٦ ـ وهو حيٌّ ولله الحمد.

عصر النصوص بالنسبة اليهم بانتهاء الغيبة الصغرى[١] تفتّحت ذهنيتهم الأصولية وأقبلوا على درس العناصر المشتركة. وهذا لا يعني طبعاً أن بذور التفكير الأصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة بل قد وُجدت هذه البذور منذ أيام الصادقَين عليهما السلام على المستوى المناسب لتلك المرحلة. ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجَّهَها عددٌ من الرواة إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمة عليهم السلام وتلقَّوا جواباً منهم، فإن تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الأصولي عندهم. ويعزِّز ذلك أن بعض أصحاب الأئمة ألّفوا رسائل في بعض المسائل الأصولية كهشام بن الحكم (من أصحاب الإمام الصادق) الذي رُوِي أنه ألّف رسالة في الألفاظ.

---

(١) في النسخة الأصلية هكذا: بالنسبة إليهم ببدء الغيبة أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتحت...، والأَولى حذف ما حذفناه لأنّ الغيبة الصغرى داخلة في عصر النص بلا شك، وانّ بعض أئمتنا عليهم السلام كانت لهم غيبات وبعضهم غُيِّبوا في السجون ورغم ذلك يُعتبر عصرهم عصر النص وعصر الحضور.

جواز عملية الاستنباط

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

الحقيقة أن مسألة جواز الاستنباط حين تُطرح للبحث بالصيغة التي طرحناها لا يبدو أنها جديرة بالنقاش، لأننا حين نتساءَل هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أو لا؟ يجيء الجواب على البداهة بالايجاب، **لأن عملية الاستنباط ـ كما تقدّم ـ عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً**، ومن البديهي أن الانسان بحكم تبعيته للشريعة ملزَم بتحديد موقفه العملي منها. ولما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البداهة والوضوح بدرجة تغني عن إقامة الدليل فليس من المعقول أن يُحرَّم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظ اتفق لهذه المسألة أن اكتسبت صيغة أخرى لا تخلو من غموض وتشويش، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجةً لذلك الغموض والتشويش، فقد استخدمت كلمة «الاجتهاد» للتعبير

عن عملية الاستنباط، وطُرح السؤال هكذا: هل يجوز الاجتهاد في الشريعة؟ وحينما دخلت كلمة «الاجتهاد» في السؤال ـ وهي كلمة مرّت بمصطلحات عديدة في تاريخها ـ أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي، وأدّى ذلك إلى شجب علم الأصول كلّه لأنه إنما يُراد لأجل الاجتهاد، فإذا أُلغي الاجتهاد لم تعد حاجة إلى علم الأصول.

وفي سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطور الذي مرّت به كلمة الاجتهاد لكي نتبين كيف أن النزاع الذي وقع حول جواز عملية الاستنباط والضجّة التي أثيرت ضدّها لم يكن إلاّ نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمي وغفلة عن التطورات التي مرّت بها كلمة الاجتهاد في تاريخ هذا العلم.

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد وهو «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما»، وقد استعملت هذه الكلمة ـ لأول مرّة ـ على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التي قرّرتها بعض مدارس الفقه السنّي وسارت على أساسها وهي القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنّة رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النص»، والاجتهاد هنا يعني التفكير الشخصي[1]، فالفقيه ـ حيث لا يجد النص ـ يرجع إلى تفكيره

(١) والرجوع إلى الظن، وهو باطل بداهةً لوجود أحاديث صحيحة من قِبل الأئمة عليهم السلام، لكنهم لا يؤمنون بالأئمة فتركوهم وصاروا يعملون بظنونهم.

الخاص ويستلهمه ويبني علىٰ ما يرجح في فكره الشخصي من تشريع، وقد يعبَّر عنه بالرأي أيضاً.

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

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السنّي وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة، ولقي في نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام[1] والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتتبُّعُ كلمةِ الاجتهاد يدل على أن هذه الكلمة حملت هذا المعنى، وكانت تُستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمة إلى القرن السابع. فالروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تذم الاجتهاد وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم. وقد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواة الذين حملوا آثارهم، وكانت الحملة تستعمل كلمة الاجتهاد غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات، فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتاباً سمّاه «الاستفادة في الطعون على الأوائل

(١) وصلنا منها أكثر من مئة رواية تجدها في مقدمة جامع أحاديث الشيعة باب ٧ ص٣٢٦ تحت عنوان عدم حجّية القياس والرأي والاجتهاد.

والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس»، وصنّف هلال بن ابراهيم بن أبي الفتح المدني كتاباً في الموضوع باسم «الردّ على مَن ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول»، وصَنَّفَ في عصر الغيبة الصغرى أو قريباً منه اسماعيل بن علي بن اسحق بن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ على عيسى بن ابان في الاجتهاد كما نصّ على ذلك كلّه النجاشي صاحب الرجال في ترجمة كل واحد من هؤلاء.

وفي أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة، ونذكر له ـ على سبيل المثال ـ تعقيبه على قصّة موسى والخضر إذ كتب يقول: «إنّ موسى ـ مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى ـ لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى أفعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الأمر، فإذا لم يَجُز لأنبياء الله ورسله القياسُ والاستدلال والاستخراج كان مَن دونَهم من الأمم أَولى بأن لا يجوز لهم ذلك... وإذا لم يصلح موسى للاختيار ـ مع فضله ومحلّه ـ فكيف تصلح الأمّة لاختيار الإمام، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة».

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

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن

الخامس، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ويقول: «إنّ الاجتهاد باطل، وان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا الاجتهاد»، وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» ـ مُعرِّضاً بابن الجنيد ـ قائلاً: «إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر»، وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنّا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به».

واستمرّ هذا الاصطلاح في كلمة الاجتهاد بعد ذلك أيضاً فالشيخ الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتابه العُدَّة: «أمّا القياس والاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظورٌ في الشريعة استعمالهما».

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن ادريس في مسألة تعارض البينتين من كتابه السرائر عدداً من المرجِّحات لاحدى البينتين على الأخرى ثم يعقّب ذلك بقوله: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا».

وهكذا تدل هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة الاجتهاد كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدم إلى أوائل القرن السابع، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مَقيتاً[1] وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقهية الامامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ والايمان ببطلانه.

---

(١) أي مبغوضاً.

ولكن كلمة الاجتهاد تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا، ولا يوجد لدينا الآن نص شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخاً من كتاب المعارج (للمحقق الحلي المتوفّىٰ سنة ٦٧٦هـ) إذ كتب المحقق تحت عنوان «حقيقة الاجتهاد» يقول: «وهو في عُرف الفقهاء بذلُ الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً، لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد. **فإن قيل:** يلزم على هذا أن يكون الامامية من أهل الاجتهاد. **قلنا:** الأمر كذلك، لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثني القياس كنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس».

ويلاحظ على هذا النص بوضوح ان كلمة الاجتهاد كانت لا تزال في الذهنية الامامية مثقلة بتبعة المصطلح الأوّل، ولهذا يلمح النص إلى أن هناك مَن يتحرَّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّي فقهاء الامامية مجتهدين.

ولكن المحقق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الامامي، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقيه يُصدِّر عنه ودليلاً يستدل به كما يصدِّر عن آية أو رواية أصبح في المصطلح الجديد

يعبِّر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل صار يعبِّر عن عملية استنباط الحكم من مصادره الشرعية[١].

والفرق بين المعنيين جوهري للغاية، إذ كان على الفقيه ـ على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد ـ أن يستنبط من تفكيره الشخصي وذوقه الخاص في حالة عدم توفّر النص، فإذا قيل له: ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد وقال: الدليل هو اجتهادي وتفكيري الخاص. وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقيه أن يبرِّر أيّ حكم من الأحكام بالاجتهاد، لأن الاجتهاد بالمعنى الثاني ليس مصدراً للحكم، بل هو عملية استنباط الأحكام من مصادرها. فإذا قال الفقيه: «هذا اجتهادي» كان معناه أن هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلة، فمن حقّنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلنا على تلك المصادر والأدلة التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمة الاجتهاد بتطور أيضاً، فقد حدّده المحقق الحلّي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص، فكل عملية استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمّى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد ان استنباط الحكم من ظاهر النص ليس فيه كثير جهد أو

---

(١) في النسخة الأصلية قال ما يلي: «بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه» وما أثبتناه أوضح.

عناء علمي ليسمّى اجتهاداً.

ثم اتسع معنى الاجتهاد بعد ذلك فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من ظاهر النص أيضاً، لأن الأصوليين بعد هذا لاحظوا ـ بحق ـ أن عملية استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن كثيراً من الجهد العلمي في سبيل معرفة الظهور وتحديده وإثبات حجية الظهور العرفي.

ولم يقف توسع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحد، بل شمَل[١] في تطور حديث عملية الاستنباط بكل ألوانها، فدخلت في الاجتهاد كل عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملي تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي أو على تعيين الموقف العملي مباشرة.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط، وبالتالي أصبح علم الأصول العلم الضروري للاجتهاد لأنه العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط[٢].

---

(١) بفتح الميم وكسرها.

(٢) **وخلاصة كل البحث** أن الاجتهاد عند أهل السنَّة يعني العمل بالظن في مقابل نصوص أهل البيت، والاجتهاد عند الشيعة يعني عملية الاستنباط بالكيفية التي علّمنا إياها أئمتنا عليهم السلام، والعناصر المشتركة التي نستخدمها في عملية الاستنباط ـ كحجّية خبر الثقة والبراءة والاستصحاب ـ أئمتنا علّمونا إياها، فهم قالوا بحجّية خبر الثقة وهم قالوا رُفع عن أمتي ما لا يعلمون وهم قالوا لا تنقض اليقين بالشك، وعلماؤنا المجتهدون إنما يطبّقون تعاليم أئمتنا لا غير.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسِّر موقف جماعة من علمائنا الأخيار[١] ممّن عارضوا كلمة الاجتهاد بما تحمل من تراث المصطلح الأول[٢] الذي شنّ أهل البيت حملة شديدة عليه وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني[٣]. وما دمنا قد ميَّزنا بين معنيي الاجتهاد فنستطيع أن نعيد إلى المسألة بداهتها ونتبين بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعملية الاستنباط.

وتترتب على ذلك ضرورة الاحتفاظ بعلم الأصول لدراسة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

---

(١) وهم الأخباريون وهم يعتبرون أكثر رواياتنا صادرة من المعصومين عليهم السلام كالكتب الأربعة المعروفة (الكافي، مَن لا يحضره الفقيه، التهذيب، والاستبصار)، ولا يجدون أنفسهم بعد ذلك بحاجة إلى تدقيق في الرواة ومدى وثاقتهم.

(٢) أي معنى الرأي والظن.

(٣) وهو معنى الاستنباط من الأدلة الشرعية.

الحكم الشرعي وتقسيمه

عرفنا أن علم الأصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي، ولأجل ذلك يجب أن نكوِّن فكرة عامّة منذ البدء عن الحكم الشرعي الذي يقوم علم الأصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه.

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

*** والخطابات الشرعية في الكتاب والسنّة مبرِزةٌ للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.**

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعي بالصيغة المشهورة بين قدماء الأصوليين، إذ يعرِّفونه بأنه الخطاب الشرعي المتعلّق بأفعال المكلَّفين[1].

---

(١) فيكون الحكم الشرعي عند القدماء من قبيل «أقيموا الصلاة»، فهو خطاب (أي أمر أو نهي) متعلق بأفعال المكلفين (أي يحرِّكهم نحو فعل معيّن كالصلاة) لا بذواتهم (كالزوجية) ولا بمالهم (كالملكية).

إذ الصحيح أن الخطاب كاشف عن الحكم[١]، والحكم هو مدلول الخطاب. أضف إلى ذلك أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم[٢] أو بأشياء أخرى ترتبط بهم[٣]، لأن الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الانسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلّق بأفعال المكلفين كخطاب «صلِّ» «صم» «لا تشرب الخمر» كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظل شروط معينة[٤]، أو تنظم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكاً للمال في ظل شروط معينة، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقة بأفعال المكلفين، بل الزوجية حكم شرعي متعلق بذواتهم، والملكية حكم شرعي متعلّق بالمال.

فالأفضل إذن استبدال الصيغة المشهورة بما قلناه من أن **الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الانسان سواء كان متعلقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخلة في حياته.**

---

(١) أي أن خطاب «أقيموا الصلاة» يكشف عن وجود «الصلاة واجبة» في اللوح المحفوظ، وبتعبير آخر: خطاب «أقيموا الصلاة» يدل على وجود «وجوب الصلاة» في اللوح المحفوظ.

(٢) كالزوجية، فان الحكم الشرعي بالزوجية حكم متعلق بذات الانسان.

(٣) كالملكية، فالملكية حكم شرعي متعلق بمال الانسان.

(٤) وهي العقد الصحيح وان تكون المرأة خليَّة من الزوج وأن تكون مسلمة في الدائم وأن يكون العقد بإذن أبيها أو أب أبيها على تفصيل موكول إلى محلّه.

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي:

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الشرعي المتعلّق بأفعال الانسان والموجِّه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والعائلية والاجتماعية التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر[١] ووجوب الصلاة ووجوب الانفاق على بعض الأقارب وإباحة إحياء الأرض ووجوب العدل على الحاكم، ويُسمّىٰ هذا النوع من الأحكام **بالأحكام التكليفية**.

والآخر: الحكم الشرعي الذي لا يكون موجهاً مباشرة للانسان في أفعاله وسلوكه، وهو كل حكم يشرِّع وضعاً معيَّناً يكون له تأثير غير مباشِر في سلوك الانسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فانها تشرِّع بصورة مباشِرة علاقة معينة بين الرجل والمرأة وتؤثر بصورة غير مباشرة في السلوك وتوجهه، لأن المرأة بعد أن تصبح زوجة مثلاً تُلزم بسلوك معيّن تجاه زوجها، ويسمّى هذا النوع من الأحكام **بالأحكام الوضعية**.

والارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعي إلاَّ ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي، فالزوجية حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية وهي وجوب

---

(١) هذه أمثلة الكلمات السابقة بالترتيب تماماً، والمثالان الأخيران متعلِّقان بالاجتماعية.

انفاق الزوج على زوجته ووجوب التمكين على الزوجة، والملكية حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية من قبيل حرمة تصرّف غير المالك في المال إلاَّ بإذنه، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي:

ينقسم الحكم التكليفي ـ وهو الحكم المتعلق بأفعال الانسان والموجّه لها مباشرة ـ إلى خمسة أقسام وهي ما يلي:

١ ـ «**الوجوب**»: وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الالزام، مثل وجوب الصلاة ووجوب إعالة المعوزين على وليّ الأمر[١].

٢ ـ «**الاستحباب**»: وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلَّق به بدرجة دون الالزام، ولهذا توجد إلى جانبه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته، كاستحباب صلاة الليل.

٣ ـ «**الحرمة**»: وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجة الالزام، نحو حرمة الربا والزنا وبيع الأسلحة من أعداء الاسلام.

---

(١) فالحكم الشرعي هو «الصلاة واجبة» لا الوجوب، وليس الوجوب إلاَّ عنواناً ينتزعه العقل من الصلاة الواجبة، فانه لا فائدة من أن يشرِّع الله تعالى الوجوب لوحده، وإنما العقل هو الذي يتصوّره، ولك أن تسمّي الوجوب وأخوته بعناوين الأحكام التكليفية.

٤ ـ «**الكراهة**»: وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجة دون الالزام، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث، كما أن الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث، ومثال المكروه خُلفُ الوعد.

٥ ـ «**الإباحة**»: وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلَّف لكي يختار الموقف الذي يريده، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلّف بالحرية فله أن يفعل وله أن يترك.

* * *

القسم الثاني

بحوث علم الأصول

تنويع البحث

حينما يتناول الفقيه مسألة كمسألة الاقامة للصلاة ويحاول استنباط حكمها يتساءَل في البداية: ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلّق بالاقامة؟ فإنْ حَصَلَ على دليلٍ يكشف عن نوع الحكم الشرعي للاقامة كان عليه أن يحدِّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل[١].

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعيّن نوع الحكم الشرعي المتعلق بالاقامة فسوف يظل الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه. وفي هذه الحالة يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البداية بسؤال جديد كما يلي: **ما هي القواعد التي تحدِّد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟ هذه القواعد تسمّى بالأصول العملية**، ومثالها أصالة البراءة، وهي القاعدة القائلة: إن كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الانسان وليس الانسان ملزَماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به، ويقوم الاستنباط في هذه الحالة على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

---

(١) ويسمّى هذا الدليل ـ عند السيد الشهيد ـ بالدليل المحرز لأنه يحرز الحكم الشرعي ولو بدرجة الظن، ويُسمّى عندغيره: الدليل الاجتهادي.

فالفرق بين الأصل والدليل هو أن الأصل لا يحرز الواقع وإنما يحدد الوظيفة العملية تجاهه، وهو نحو من الاستنباط بخلاف الدليل الذي هو كخبر الثقة. ولأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين:

* **أحدهما:** الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمدّ من نص دالّ على الحكم الشرعي.

* **والآخر:** الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي، كالاستنباط المستمدّ من أصالة البراءة.

ولما كان علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزوِّد كلا النوعين بعناصره المشتركة.

وعلى هذا الأساس ننوِّع البحوث الأصولية إلى نوعين:

ـ نتكلّم في النوع الأوّل عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في **أدلة محرزة للحكم**.

ـ ونتكلم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثل في **أصول عملية**.

العنصر المشترك بين النوعين:

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا

نوعيها: ما كان منها قائماً على أساس الدليل المحرز وما كان قائماً على أساس الأصل العملي. هذا العنصر هو حجية القطع. ونريد بالقطع انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شك.

ومعنى حجّية القطع يتلخّص في أمرين[1]:

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

* **والآخر:** أن العبد إذا تورّط في مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه فللمولى أن يعاقبه ويحتج عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأن الشراب الذي أمامه خمر فشربه وكان خمراً في الواقع، فان من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته، لأن العبد كان على علم بحرمة الخمر وشربه فلا يُعذَر في ذلك، وهذا هو الجانب الثاني من حجّية القطع **ويسمّى بجانب المنجزية**.

---

(١) يريد أن يقول في هذه الأسطر إن القطع حجّة عقلاً أي انه معذِّر ومنجِّز، أي ان للعبد أن يعتذر أمام مولاه محتجاً بقطعه، وللمولى أن يحتج على عبده بكون القطع منجِّزاً للتكليف.

وبديهي أن حجّية القطع بهذا المعنى الذي شرحناه لا يمكن أن تستغني عنه أي عملية من عمليات استنباط الحكم الشرعي، لأنّ الفقيه يخرج من عملية الاستنباط دائماً بنتيجة وهي العلم بالموقف العملي تجاه الشريعة وتحديده على أساس الدليل المحرز أو على أساس الأصل العملي، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثرَ لا بُدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع، إذ لو لم يكن القطع حجّة ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التي خرج بها الفقيه من عملية الاستنباط لغواً، لأن علمه ليس حجّة، ففي كل عملية استنباط لا بُدّ إذن أن يدخل عنصر حجّية القطع لكي تعطي العملية ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجة إيجابية.

وبهذا أصبحت حجّية القطع أعم العناصر الأصولية المشتركة وأوسعَها نطاقاً.

وليست حجّية القطع عنصراً مشتركاً في عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعي فحسب، بل هي في الواقع شرط أساسي في دراسة الأصولي للعناصر المشتركة نفسها أيضاً، فنحن حينما ندرس مثلاً مسألة حجّية الخبر أو حجّية الظهور العرفي إنما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة، فإذا لم يكن العلم والقطع حجّة فأيّ جدوى في دراسة حجّية الخبر والظهور العرفي؟!

فالفقيه والأصولي يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم

بالنتيجة الفقهية التي هي «تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة» أو الأصولية التي هي «معرفة مدىٰ دليلية العنصر المشترك»، فبدون الاعتراف المسبَق بحجّية العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحتها.

وحجّية القطع ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأن للمولى سبحانه حقَّ الطاعة على الانسان في كل ما يعلمه من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه، فإذا علم الانسان بحكم الزامي من المولى (وجوب أو حرمة) دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حقّ الطاعة، وأصبح من حقّ المولى على الانسان أن يمتثل ذلك الالزام الذي علم به، فإذا قصّر في ذلك أو لم يؤدِّ حقّ الطاعة كان جديراً بالعقاب، **وهذا هو جانب المنجزية في حجّية القطع**، ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأن الانسان القاطع بعدم الالزام من حقه أن يتصرّف كما يحلو له، وإذا كان الالزام ثابتاً في الواقع والحالةُ هذه فليس من حقّ المولى على الانسان أن يمتثله ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته ما دام الانسان قاطعاً بعدم الالزام، **وهذا هو جانب المعذريّة في حجّية القطع**.

والعقل كما يدرك حجّية القطع كذلك يدرك أن الحجّية لا يمكن أن تزول عن القطع بل هي لازمة له، ولا يمكن حتى للمولى أن يجرّد القطع من حجيته ويقول: إذا قطعت بعدم الالزام فأنت لست معذوراً، أو يقول: إذا قطعت بالالزام فلك أن تهمله، فإن كل

هذا مستحيل بحكم العقل، لأن القطع لا تنفك عنه المعذريّة والمنجزيّة بحالٍ من الأحوال، **وهذا معنى القاعدة الأصولية القائلة باستحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.**

وقد تقول: هذا المبدأ الأصولي يعني أن العبد إذا تورّط في عقيدة خاطئة فقطع مثلاً بأنّ شرب الخمر حلال، فليس للمولى أن ينبهه على خطئه.

والجواب: ان المولى بامكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً، لأن ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصواب، والمبدأ الأصولي الآنف الذكر إنما يقرّر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً، فالقاطع بحلية شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه، ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلّية قائماً[١].

---

(١) لا شك أنك لاحظت الإطالة والتكرار كثيراً في هذا البحث وهو متعمَّد من سيدنا الشهيد رحمه الله وذلك ليرد على جماعة من علمائنا يُسمَّون بالاخباريين ممّن يقولون بعدم حجّية القطع الناشيء من العقل وحجّيته في خصوص ما كان ناشئاً من الكتاب والسُّنَّة. وأيّدوا مقالتهم هذه بالروايات القائلة «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» و«ما أبعدَ دينَ اللهِ عن عقول الرجال»، (مع) أنه ليس نظر الروايات إلاّ إلى علماء السنَّة ممَّن يعملون بالرأي والاجتهاد في مقابل أحاديث أهل البيت عليهم السلام.

النوع الأول من العناصر المشتركة:

الأَدلَّـةُ المُحْـرِزَةُ

مبادىء عامّة:

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

ففي الحالة الأولى يكون الدليل قطعياً ويستمدّ شرعيته وحجّيته من حجّية القطع، لأنه يؤدّي إلى القطع بالحكم، والقطع حجّة بحكم العقل، فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعي. ومن نماذجه القانون القائل: «كلما وجب الشيء وجبت مقدمته» فان هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمة للصلاة.

وأما في الحالة الثانية فالدليل ناقص لأنه ليس قطعياً، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط على الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعي وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه.

ومن نماذجِ الدليلِ الناقص الذي جعله الشارعُ حجّةً خبرُ الثقة، فإن خبر الثقة لا يؤدّي إلى العلم لاحتمال الخطأ فيه أو

الشذوذ[١]، فهو دليل ظني ناقص وقد جعله الشارع حجّة وأمر باتباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعي.

وإذا لم يحكم الشارع بحجّية الدليل الناقص[٢] فلا يكون حجّة ولا يجوز الاعتماد عليه في الاستنباط لأنه ناقص يُحتمَل فيه الخطأ.

وقد نشك ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّة أو لا[٣] ولا يتوفّر لدينا الدليل الذي يثبت الحجّية شرعاً أو ينفيها، وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدة عامة يقرّرها الأصوليون بهذا الصدد وهي القاعدة القائلة: «**إن كل دليل ناقص ليس حجّة ما لم يثبت بالدليل الشرعي العكسُ**»، وهذا هو معنى ما يُقال في علم الأصول من أن «**الأصل في الظن هو عدم الحجّية إلاَّ ما خرج بدليل قطعي**»، ونستخلص من ذلك أن الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهياً هو الدليل القطعي أو الدليل الناقص الذي ثبتت حجيته شرعاً بدليل قطعي.

تقسيم البحث:

والدليل المحرز في المسألة الفقهية سواء كان قطعياً أو لا

---

(١) أي انفراده بالقول في مقابل روايات كثيرة مخالفة.

(٢) كالقياس والرأي.

(٣) كروايتين أو ثلاثة ضعاف السند ولها نفس المدلول.

ينقسم إلى قسمين:

الأول: الدليل الشرعي، ونعني به كل ما يصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعي ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم والسنّة (وهي قول المعصوم وفعله وتقريره).

الثاني: الدليل العقلي، ونعني به القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يُستنبط منها حكمٌ شرعي، كالقضية العقلية القائلة بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأول ينقسم بدوره إلى نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي وهو كلام الشارع كتاباً وسنّة.

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي كفعل المعصوم وتقريره (أي سكوته عن فعل غيره بنحو يدل على قبوله).

وفي القسم الأول بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف:

أولاً: دلالة الدليل الشرعي وانه على ماذا يدل بظهوره العرفي.

وثانياً: حجّية تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.

وثالثاً: صدور الدليل من الشارع حقاً[1].

---

(١) الأوّل يُعبَّر عنه بمباحث الألفاظ (كالأوامر والنواهي والاطلاق والعموم والمفاهيم)، والثاني يعبَّر عنه بمبحث حجّية الظهور، والثالث يُعبَّر عنه بمبحث حجّية خبر الواحد، وأيضاً يُعبَّر عن الثاني والثالث ـ مجموعاً ـ بمباحث الحجج.

ومن هنا كان البحث في القسم الأول موزَّعاً إلى ثلاثة أبحاث وفقاً لهذا التفصيل، فالبحث الأوّل في تحديد الدلالة، والبحث الثاني في إثبات حجّية ما له من دلالة وظهور، والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع.

* * *

الفصل الأول من فصول الدليل الشرعي:

الدليل الشرعي اللفظي

وفيه بحوث:

الأوّل:

الدلالــة

تمهيـــد:

لما كانت دلالة الدليل اللفظي ترتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة نجد من الراجح أن نمهِّد للبحث في دلالات الأدلة اللفظيّة بدراسة إجمالية لطبيعة الدلالة اللغويّة وكيفية تكونها ونظرة عامة فيها.

ما هو الوضع والعلاقة اللغوية؟

في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعة من الألفاظ ومجموعة من المعاني[1]، ويرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما

---

(١) يريد أن يقول في هذا البحث بأنّ وضع اللفظ للمعنى يحصل بالقرن الأكيد بينهما ـ لا بتخصيص المعنى للفظ ـ، وبتعبير آخر: حينما يحصل اقتران ذهني بين اللفظ والمعنى ـ سواء من خلال كثرة الاستعمال أو حادثة مهمّة ـ يحصل الوضع، ولا يكفي تخصيص الواضع لفظاً معيناً لمعنى معيَّن، وإنما يجب أن يحصل اقتران واضح بين اللفظ والمعنى بحيث إذا سمع أبناء اللغة =

تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى. هذا الاقتران بين تصور اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة»، فحين نقول: «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاص» نريد بذلك أن تصوُّرَ كلمة الماء يؤدّي إلى تصوُّر ذلك السائل الخاص، ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً». وعلى هذا الأساس نعرف أن العلاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى تشابه إلى درجةٍ ما العلاقةَ التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء، فكما أن النار تؤدّي إلى الحرارة وطلوع الشمس يؤدّي إلى الضوء كذلك تصور اللفظ يؤدّي إلى تصور المعنى. ولأجل هذا يمكن القول بأن تصوّر اللفظ سبب لتصور المعنى كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء. غير أن علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصوّر المعنى مجالها الذهن لأنّ تصور المعنى من اللفظ إنما يوجد في الذهن، وعلاقة السببية بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

والسؤال الأساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو عن مصدر هذه العلاقة وكيفية تكونها. فكيف تكوّنت علاقة السببية بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصور اللفظ

= اللفظ تتبادر أذهانهم إلى معناه، وإلاّ لا يكون هناك وضع، ولذلك قالوا بأنَّ التبادر علامة الوضع، فافهم.

سبباً لتصور المعنى مع أن اللفظ والمعنى شيئان مختلفان كل الاختلاف؟

يُذكر في علم الأصول عادة اتجاهان في الجواب على هذا السؤال الأساسي، يقوم **الاتجاه الأول** على أساس الاعتقاد بأنّ علاقة اللفظ بالمعنى نابعة من طبيعة اللفظ ذاته كما تنبع علاقة النار بالحرارة في الذهن من طبيعة النار ذاتها، فلفظ «الماء» مثلاً له بحكم طبيعته علاقة بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه، ولأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية وليست مكتسبة من أي سبب خارجي. (ويعجز) هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً، لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتية وغير نابعة من أي سبب خارجي وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصور معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة «ماء» عند تصوره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ إنّ هذا دليل على أن العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصور اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعة اللفظ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه إلى تعلّم اللغة، فالدلالة إذن ليست ذاتية[١].

---

(١) قد يُقال بأنّ وضع اللغات ناشىء من فطرة الانسان التي فطره الله عليها، فيكون الواضع هو الله وإنما تغايرت اللغات لاختلاف طبائع البشر الناشئة من اختلاف بيآتهم وعاداتهم، وإلاّ فكيف حصلت كل تلك العجائب في علم الحروف التي يكاد يطمئن الانسان أنها ليست محض صدفة. وإنّ عدم فهم=

وأما الاتجاه الآخر فينكر ـ بحق ـ الدلالة الذاتية ويرى أن العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كل لغة على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلموا بها، فان هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معينة لمعانٍ خاصة، فاكتسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعاني وأصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يُسمّى بـ«الوضع» ويُسمّىٰ الممارسُ له «واضعاً» واللفظ «موضوعاً» والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أن هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنه لم يتقدّم إلاّ خطوة قصيرة في حل المشكلة الأساسية التي لا تزال قائمة حتى بعد الفرضية التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه. فنحن إذا افترضنا معهم أن علاقة السببية نشأت نتيجةً لعمل قام به مؤسسوا اللغة إذ خصَّصوا كل لفظ لمعنى خاص فلنا أن نتساءَل: ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون؟ وسوف نجد أن المشكلة لا تزال قائمة لأن اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية ولا أي ارتباط مسبَق فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ وهل يكفي

= الانسان للغة لا يعرفها قد يكون من عدم صفاء ذهنه وشوبه بالماديات، كما نسي الانسان عالم الذر الذي كان فيه وكما في عدم اطلاعه على بعض المغيبات مع أن الأولياء يشاهدونها.

مجرّد تخصيص المؤسس للفظٍ واعتباره[١] سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقة [وتكويناً]؟ وكلنا نعلم أن المؤسس وأي شخص آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحرارة الماء ولو كرّر المحاولة مائة مرّة قائلاً: خصصت حمرة الحبر الذي أكتب به لكي تكون سبباً لحرارة الماء[٢]، فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ سبباً لتصور المعنى بمجرّد تخصيصه لذلك دون أي علاقة سابقة بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشكلة كما كنا نواجهها، فليس يكفي لحلّها أن نفسِّر علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عمليةٍ يقوم بها مؤسس اللغة، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية [التكوينية] بين شيئين لم تكن بينهما علاقة[٣]*.

---

(١) في النسخة الأصلية قال بدل «واعتباره» وتعيينه له وما أثبتناه أوضح.

(٢) إنما شبّه التخصيص بهذا المثال التكويني لأن حصول الاقتران بين اللفظ والمعنى بسبب التخصيص والاعتبار أمرٌ تكويني أيضاً.

(٣) * يصعب التصديق بمسلك التخصيص من جهات، إذ ما هي الحاجة إلى وضع كل هذه اللغات التي تبلغ بالآلاف، هذه اللغات المتقنة بفروقاتها الدقيقة بتشعباتها الكثيرة، انظر إلى اللغة العربية فقط ـ فضلاً عن غيرها ـ تجد أنّ هناك يداً فوق يد الانسان قد تدخّلت في صنعها ولو من خلال فطرة الانسان، ولعلّ قوله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ إشارةٌ إلى هذا الأمر، إذ لو كانت اللغات من صنع الانسان فقط لا ينسبه الله تعالى إليه ويعتبره من آياته، ولا شكّ أن الله تعالى لا يضع لفظاً لمعنى إلاّ لمناسبة. وهناك مؤيدات أخرى تصب لصالح المسلك=

والصحيح في حل المشكلة أن علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ والمعنى توجَد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري وهو: ان كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الانسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصور الآخر. مثال ذلك في حياتنا الاعتيادية أن نعيش مع صديقين لا يفترقان في مختلف شؤون حياتهما نجدُهما دائماً معاً، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصور الصديق الآخر، لأن رؤيتهما معاً مراراً كثيرة أوجد علاقة في ذهننا، هذه العلاقة تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر.

وقد يكفي أن تقترن فكرة أحد الشيئين بفكرة الآخر مرّة واحدة لكي تقوم بينهما علاقة، وذلك إذا اقترنت الفكرتان في ظرف مؤثر [على الذهن]، ومثاله إذا سافر شخص إلى بلد ومُني هناك بالملاريا الشديدة ثم شُفي منها ورجع، فقد يُنتج ذلك الاقترانُ [الذهني] بين الملاريا وذلك البلد علاقةً بينهما، فمتى تصور ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصور الملاريا.

وإذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ والمعنى زالت المشكلة، إذ نستطيع أن نفسر هذه العلاقة بوصفها نتيجة

= الأول في تفسير الوضع، نعم لا تتمّ عملية الوضع إلاّ بعد حصول قرن أكيد بين اللفظ والمعنى كما قال السيد الشهيد رحمه الله.

لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو في ظرف مؤثِّر، الأمر الذي أدّى إلى قيام علاقة بينهما[١] كما وقع في الحالات المشار إليها.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءَل: كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص مراراً كثيرة أو في ظرفٍ مؤثر فأنتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟

والجواب على هذا السؤال: ان بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنة مراراً عديدة بصورة تلقائية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية، وقد يكون من هذا القبيل كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الانسان بطبيعته كلما أحسّ بالألم، فارتبطت كلمة «آه» في ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم.

ومن المحتمل أن الانسان قبل أن توجد لديه أي لغة قد استرعى انتباهه هذه العلاقات التي قامت بين الألفاظ من قبيل «آه» ومعانيها نتيجة لاقتران تلقائي بينهما، وأخذ ينشىء على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ والمعاني. وبعض هذه الألفاظ قرنت بالمعنى في عملية واعية مقصودة لكي تقوم بينهما علاقة سببية. وأحسنُ نَمُوْذَجٍ لذلك الأعلامُ الشخصية، فأنت حين تريد أن تسمّي ابنك علياً تقرنَ اسم عليّ بالوليد الجديد لتنشىء بينهما علاقة لغوية

(١) فعملية القرن التي تُنتج هذه العلاقة ـ سواء كانت بالتخصيص أم بكثرة الاستعمال ـ هي التي تسمّى «الوضع».

ويصبح اسم علي دالاً على وليدك. ويُسمّى عملك هذا «وضعاً»، فالوضع هو عملية تقرن بها لفظاً بمعنى، نتيجتُها أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبّه الوضع على هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك: هو «جابر»، فتريد أن تركّز اسمه في ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت فتحاول أن تقرن بينه وبين شيء قريب من ذهنك فتقول مثلاً: أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسي مأخذاً كبيراً إسم مؤلفه جابر، فلأتذكر دائماً أن اسم طبيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب. وهكذا تُوجِدُ عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر، وبعد ذلك تصبح قادراً على استذكار اسم الطبيب متى تصوّرت ذلك الكتاب.

هذه الطريقة في إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتخاذ الوضع كوسيلة لايجاد العلاقة اللغوية.

وعلى هذا الأساس نعرف أن من نتائج الوضع انسباق المعنى الموضوع له وتبادرُه إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ، وذلك بسبب الوضع الذي تحققه العلاقة والقرن الأكيد[1]. ومن هنا يمكن

(١) هذه الأسطر الثلاثة الأخيرة مهمّة يا حبّذا لو يفهمها الطالب جيداً ويحفظها. فأوّلاً يحصل (التخصيص) ثم بكثرة الاستعمال يحصل القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى فإذا حصل القرن الأكيد (أي العلّة) حصل الوضع (أي المعلول) مباشرة أي بالترتب العلّي لا الترتب الزمني ثم يحصل (التبادر)، =

الاستدلال على الوضع بالتبادر وجعله علامة على أن المعنى المتبادَر هو المعنى الموضوع له، لأن المعلول يكشف عن العلّة كشفاً إنّيّاً، ولهذا عُدّ التبادر من علامات الحقيقة[١].

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى، ويأتي عندئذٍ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما. فإذا كنت تريد أن تعبِّر عن ذلك لشخص آخر وتجعله يتصوره في ذهنه فبامكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصور المعنى، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقة السببية بينهما، ويُسمّى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «إستعمالاً».

فاستعمال اللفظ في معناه يعني إيجاد الشخص لفظاً لكي يُعِدّ ذهنَ غيرِه للانتقال إلى معناه، ويُسمّى اللفظ «مستعمَلاً» والمعنى

= ولذلك حصول التبادر يكشف عن تمام عملية الوضع. (طبعاً) هذا الترتب ـ كما قلنا ـ ترتب علّي (كقولنا حرّكت يدي فتحرّك المفتاح) لا ترتب زمني (كقولنا جاء زيد ثم عمروٌ).

(**ملاحظة**) قال في النسخة الأصلية «بسبب تلك العلاقة التي يحققها الوضع» وهذا لا ينسجم مع مراده ولذلك غيَّرنا الأسلوب لينسجم مع مراده تماماً.

(١) أي من علامات وضع اللفظ لمعناه بنحو الحقيقة، وبتعبير آخر: . . . من علامات الوضع.

«مستعمَلاً فيه» وإرادة المستعمِل إخطارَ المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادة استعمالية».

ويحتاج كل استعمال إلى تصور المستعمِل للفظ وللمعنى، غير أن تصوره للفظ يكون عادةً على نحو اللحاظ الآلي المرآتي وتصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي، فهما كالمرآة والصورة، فكما تلحظ المرآة وأنت غافل عنها ـ حينما يكون كل نظرك إلى الصورة ـ كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة أي بما هو مرآة للمعنى وأنت غافل عنه حينما يكون كل نظرك إلى المعنى.

فإن قلت: كيف ألحظ اللفظ وأنا غافل عنه! هل هذا إلاّ تناقض؟

أجابوك: بأنّ اللحاظ المرآتي للفظ هو إفناء للفظ في المعنى، أي أنك تلحظه مندكّاً في المعنى. هذا النحو من لحاظ شيء فانياً في شيء آخر يجتمع مع الغفلة عنه.

وعلى هذا الأساس ذهب جماعة كصاحب الكفاية رحمه الله إلى استحالة استعمال اللفظ في معنيين وذلك لأن هذا يتطلب افناء اللفظ في هذا المعنى وفي ذاك، ولا يعقل إفناء الشيء الواحد مرتين في عرض واحد[١].

فإن قلت: بامكاني أن أُوَحِّد بين المعنيين[٢] بأن أكوِّن منهما

---

(١) أي لا يعقل أن تقول: رأيت أمس عيناً وتقصد بالعين عيناً نابعة وعين إنسان وجاسوساً.

(٢) فبدل أن تقول اشتريت ورقاً مكتوباً عليه وجلداً تقول لفظة واحدة وهي «كتاباً».

مركَّباً مشتملاً عليهما معاً وأفني اللفظ ـ لحاظاً ـ في ذلك المُركَّب.

كان الجواب: إنّ هذا ممكن ولكنه استعمال للفظ في معنى واحد لا في معنيين.

الحقيقة والمجاز:

ويقسم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي، فالاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع، ولهذا يُطلق على المعنى الموضوع له اسم «**المعنى الحقيقي**».

والاستعمال المجازي هو استعمال اللفظ في معنى آخر لم يوضع له ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذي وُضع اللفظ له، ومثاله أن تستعمل كلمة «البحر» في العالم الغزير علمُه لأنه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «**المعنى المجازي**».

وتعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له، لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي.

والاستعمال الحقيقي يؤدّي غرضه (وهو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى الحقيقي) بدون أي شرط[1]، لأن علاقة السببية

(١) أي بدون قرينة ـ بخلاف الاستعمال المجازي ـ.

القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى المجازي مباشرة، إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية بين لفظ البحر والعالِم، فيحتاج المستعمِل لكي يحقق غرضه في الاستعمال المجازي إلى قرينة تشرح مقصوده، فإذا قال مثلاً: «بحر في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينة على المعنى المجازي، ولهذا يقال عادةً **إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي.**

ونميز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي بالتبادر من حاقّ اللفظ، لأن التبادر كذلك[1] يكشف عن الوضع كما تقدم.

قد ينقلب المجاز حقيقة:

وقد لاحظ الأصوليون[2] بحقّ أن الاستعمال المجازي ـ وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر ـ ولكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرّر ذلك بكثرة قامت بين اللفظ

---

(١) أي من حاقّ اللفظ.

(٢) يريد أن يقول هنا بأنه قد ينقلب المجاز حقيقة بكثرة الاستعمال فيُستغنى عن القرينة، كما كان المعنى الحقيقي للصلاة هو الدعاء والمجازي هذه الصلاة المعهودة، وكانوا يستعملون قرينة لافادة معنى الصلاة المعهودة، لكن بعد كثرة الاستعمال استُغني عن القرينة وصار معنى الصلاة المعهودة معنى حقيقياً لحصول قرن أكيد بين لفظة صلاة وهذه الصلاة المعهودة.

والمعنى المجازي علاقة جديدة، وأصبح اللفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى وخرج عن المجاز إلى الحقيقة ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة. وتسمّى هذه الحالة **بالوضع التعيُّني**، بينما تسمّى عملية الوضع المقصودة من الواضع **بالوضع التعييني**. وهذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع والعلاقة اللغوية، لأننا عرفنا أن العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة أو في ظرف مؤثّر، فإذا استُعمل اللفظ في معنى مجازي مراراً كثيرة اقترن تصور اللفظ بتصور ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرراً، وأدّى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما.

تصنيف اللغة إلى معانٍ اسمية وحرفية:

تنقسم كلمات اللغة ـ كما قرأتم في النحو ـ إلى اسم وفعل وحرف: فالأسماء تدلّ على معانٍ نفهمها من تلك الأسماء سواء سمعنا الاسم مجرَّداً أو في ضمن كلام.

وأما الحرف فلا يتحصَّل له معنى إلاَّ إذا سمعناه ضمن كلام، ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسمية على اختلاف أنحائه، ففي قولنا «النار في الموقد تشتعل» تدل «في» على ربط مخصوص[1] بين مفهومين اسميين وهما النار والموقد.

---

(١) وهو معنى النسبة الظرفية، أي كون النار في الموقد.

والدليل على أن مفاد الحروف هو الربط أمران:

أحدهما: ان معنى الحرف لا يظهر إذا فُصل الحرف عن الكلام، وليس ذلك إلاَّ لأنّ مدلوله هو الربط بين معنيين، فحيث لا توجد معانٍ أخرى ناتجة من الحروف فلا مجال إلاَّ لافتراض الربط[١].

والآخر[٢]: لا شك في أن مدلول الكلام مترابط الأجزاء، ولا شك في أن هذا المدلول المترابط يشتمل على ربط ومعانٍ مرتبطة، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه وإلاَّ أتت المعاني إلى الذهن متناثرة وغير مترابطة. وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط وإلاَّ لما فهمنا معناه إلاَّ ضمن الكلام لأن الربط لا يفهم إلاَّ في إطار المعاني المترابطة فيتعين أن يكون الدالّ على الربط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدل عليها[٣].

ولمّا كان كل ربط يعني نسبة بين طرفين صحّ أن يقال **إن المعاني الحرفية معانٍ ربطية (أي نسبية) وإن المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، وكل ما يدل على معنى ربطي نسبي نعبِّر عنه أصولياً**

---

(١) وإلاّ فما دورها في الجملة!

(٢) يريد أن يقول هنا: لو لم يكن الربط آتياً من الحرف ـ وليست الأسماء رابطةً حتماً ـ فكيف ترابطت معاني الجملة؟

(٣) أي إن أردنا إفادة نسبة الابتداء استعملنا حرف «من» وإن أردنا إفادة نسبة الانتهاء استعملنا حرف «إلى» وهكذا...

بالحرف[١]، وكل ما يدل على معنى استقلالي نعبِّر عنه أصولياً بالاسم.

وأمّا الفعل فهو مكوَّن من مادّة وهيأة[٢]، ونريد بالمادّة الأصلَ الذي اشتُقَّ الفعل منه، ونريد بالهيأة الصيغة الخاصة التي صِيغت بها المادّة.

أمّا المادّة في الفعل فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء، فكلمة «تشتعل» مادتها الاشتعال، وهذا له مدلول اسمي، ولكن الفعل لا يساوي مدلولَ مادّته وإنما يزيد عليها بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة «تشتعل» وهذا يكشف عن أن الفعل يزيد بمدلوله على مدلول المادة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيأة. وبذلك

---

(١) حتى وإن كان هيأة جملة كجملة «زيد قائم»، هيأة هذه الجملة هي **الحرف** ومدلول نسبة القيام إلى زيد **معنى حرفي**، فافهم الفرق بين الحرف ومعناه (أي مدلوله).

* **سؤال للطالب**: على ماذا يدل حرف «من» وهيأة «زيد قائم»؟

ـ **من الخطأ الجواب**: ان حرف «من» يدلّ على الابتداء وهيأة «زيد قائم» تدل على ثبوت القيام لزيد.

ـ **وإنما الجواب هو**: ان حرف «من» يدلّ على النسبة الابتدائية، وهيأة «زيد قائم» تدلّ على نسبة ثبوت القيام لزيد. (وإنما) قلنا «نسبة» لأن المعاني الحرفية نسب، ومفهوما «الابتداء» و«ثبوت القيام لزيد» هما مفاهيم اسمية، فافهم.

(٢) فعل «تشتعل» مكوّن من مادة (وهي الاشتعال) وهيأة (وهي وزن تشتعل أي تفتعل)، إذن فعل «تشتعل» يزيد ـ معنىً ـ على «الاشتعال» بهيأته.

نعرف أن هيأة الفعل موضوعة لمعنى[١]، وهذا المعنى ليس معنىً إسمياً استقلالياً بدليل أنه لو كان كذلك لأمكن التعويض عنه بإسمٍ وهو واضح البطلان[٢].

وبذلك يثبت أن مدلول الهيأة معنى نسبي ربطي، ولهذا استحال التعويض المذكور. وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيأة الفعل ربط قائم بين مدلول المادّة ومدلول آخر في الكلام كالفاعل في قولنا «تشتعل النار»، فإن هيأة الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار.

ونستخلص من ذلك أن الفعل مركَّب من اسم وحرف، فمادّته اسم وهيأته حرف. ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغة تنقسم إلى قسمين: الأسماء والحروف[٣].

هيأة الجملة:

عرفنا أنَّ الفعل له هيأة تدلّ على معنى حرفي ـ أي على الربط ـ وكذلك الحال في الجملة أيضاً. ونريد بالجملة كل كلمتين أو أكثر بينهما ترابط، ففي قولنا: «عليٌ إمام» نفهم من كلمة «عليّ»

---

(١) وإلاَّ فأيّ معنى لزيادة هيأة الفعل!

(٢) في النسخة الأصلية قال هكذا: . . . لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى والاسم الدالّ على مدلول مادّته مع أنّا نلاحظ أن الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع إسمين. وبذلك يثبت. . . (والأولى) الاختصار.

(٣) بخلاف علم النحو إذ تنقسم الكلمة فيه إلى إسم وفعل وحرف.

معناها الاسمي، ومن كلمة «إمام» معناها الاسمي، ونفهم إضافةً إلى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميين، وهذا الارتباط الخاص لا تدل عليه كلمة «عليّ» بمفردها ولا كلمة «إمام» بمفردها، وإنما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاص، وهذا يعني أن هيأة الجملة تدلّ على نوع من الربط ـ أي على معنى حرفي ـ.

* * *

نستخلص مما تقدّم أن اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليلية إلى فئتين: إحداهما فئة المعاني الإسمية وتدخل في هذه الفئة الأسماء وموادّ الأفعال، والأخرى فئة المعاني الحرفية ـ أي الروابط ـ وتدخل فيها الحروف وهيآت الأفعال وهيآت الجمل.

الجملة التامّة والجملة الناقصة:

وإذا لاحظنا الجمل وجدنا أن بعض الجمل تدلّ على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه، وبعض الجمل ناقصة لا يتأتّى فيها ذلك وكأنها في قوّة الكلمة الواحدة، فحينما تقول «المفيد العالم» نبقى ننتظر كما لو قلت «المفيد» وسكتّ على ذلك، بخلاف ما إذا قلت «المفيد عالمٌ» فإن الجملة حينئذٍ مكتملة وتامّة.

ومردُّ الفرق بين الجملة التامّة والجملة الناقصة إلى نوع الربط الذي تدلّ عليه هيأة الجملة وسنخ[1] النسبة، فهيأة الجملة الناقصة

(١) أي طبيعة.

تدلّ على نسبة اندماجية أي يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحو يصبح المجموع مفهوماً واحداً وحصّة خاصّة. ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوّة الكلمة المفردة. وأمّا الجملة التامّة فهي تدلّ على نسبة غير اندماجية يبقى فيها الطرفان متميِّزٌ أحدهما عن الآخر، ويكون أمام الذهن شيئان بينهما ارتباط كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحدة على نسب اندماجية وغير اندماجية كما في قولنا «المفيد العالم مدرِّسٌ» فإن النسبة بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجية، والنسبة بين المبتدأ والخبر غير اندماجية، وتمامية الجملة نشأت من اشتمالها على النسبة الثانية.

ونحن إذا دقَّقنا في الجملة الناقصة وفي الحروف من قبيل «من» و«إلى» نجد أنها جميعاً تدلّ على نسب ناقصة لا يصح السكوت عليها، فكما لا يجوز أن تقول «المفيد العالم» وتسكت، كذلك لا يجوز أن تقول «السير من البصرة» وتسكت، وهذا يعني أن مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصة كلها تدلّ على نسب اندماجية خلافاً لهيأة الجملة التامّة فإن مدلولها نسبة غير اندماجية سواء كانت جملة فعلية[1] أو اسمية.

---

(١) مثل نام زيد أو اسمية مثل زيد نائم، فكلتاهما جملتان تامّتان لأن النسبة فيهما غير اندماجية.

المدلول اللغوي والمدلول التصديقي:

قلنا سابقاً: إن دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدّي تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى[١]، ويسمّىٰ اللفظ «دالاً» والمعنى الذي نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً»، وهذه الدلالة لغوية، ونقصد بذلك أنها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى، لأن الوضع يوجد بسبب[٢]* علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية، ومدلولها هو المعنى اللغوي للفظ.

ولا تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أيّ مصدر كان، فجملة «الحق منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوي سواء سمعناها من متحدِّث واعٍ أو من نائمٍ في حالة عدم

---

(١) يريد أن يقول في هذا البحث الطويل هذا القول القصير: انه بعد الوضع تصبح الجملة تدل على معناها «**دلالة تصورية**»، أي حتى لو سمعنا جملة «مات زيد» من مسجّلة نتصور معناها تلقائياً، وإن سمعناها من إنسانٍ عاقل ملتفت استكشفنا من ظاهر حاله أنه يريد إفادة معناها إلى أذهاننا ولو كان هازلاً يريد أن يُضحكنا، إرادته هذه تسمّى «**إرادة استعمالية**»، وإن كان ظاهر حاله ـ كما هو الغالب ـ الجدّية استكشفنا منه «**الارادة الجدّية**» أي يريد افادة موت زيد في الواقع بنحو الجدّ، والارادتان الاخيرتان تسميان «**الارادة التصديقية**» ولك أن تسميها الارادة النفسية.

(٢) * أضفنا كلمة «بسبب» جرياً على مبنى السيد الشهيد من أن الوضع يحصل بعد حصول قرنٍ أكيد بين اللفظ والمعنى، أي يحصل بسبب حصول علاقة السببية بين تصور اللفظ وتصوّر المعنى.

وعيه، وحتى لو سمعناها نتيجةً لاحتكاك حجرين، فنتصوّر معنى كلمة «الحق» ونتصوّر معنى كلمة «منتصر»، ونتصوّر النسبة التامّة التي وُضعت هيأة الجملة لها، وتسمّى هذه الدلالة لأجل ذلك «**دلالة تصوّرية**».

ولكنّا إذا قارنّا بين تلك الحالات وجدنا أن الجملة حين تصدر من النائم أو تتولد نتيجة لاحتكاك بين حجرين لا يوجد لها إلاّ مدلولها اللغوي ذاك، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصورات للحق والانتصار والنسبة التامّة في ذهننا. وأما حين نسمع الجملة من متحدث واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصوّر بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق، إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيَّة في نفس المتكلم، فنحن نستدل عن طريق صدور الجملة منه على وجود **إرادة استعمالية** في نفسه، أي أنه يريد أن يُخطر المعنى اللغوي لكلمة «الحق» وكلمة «المنتصر» وهيأة الجملة في أذهاننا وأن نتصوّر هذه المعاني، كما نعرف أيضاً أن المتكلم إنما يريد منّا أن نتصور تلك المعاني لا لكي يخلق تصورات مجرّدة في ذهننا فحسب بل لغرض في نفسه، وهذا الغرض الأساسي هو في المثال المتقدّم ـ أي في جملة «الحقّ منتصر» ـ الاخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ، فإن المتكلّم إنما يريد منّا أن نتصور معاني الجملة لأجل أن يخبرنا عن ثبوتها في الواقع. ويطلق على الغرض الأساسي في نفس المتكلم اسم «**الإرادة الجدّية**»، وتسمّى الدلالة على هذين الأمرين ـ الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدّية ـ «**دلالة تصديقيَّة**»، لأنها دلالة تكشف عن إرادة

المتكلم وتدعو إلى تصديقنا بها لا إلى مجرد التصوّر الساذج.

وهكذا نعرف أن الجملة التامّة لها ـ إضافة إلى مدلولها التصوري اللغوي ـ مدلولان تصديقيان:

أحدهما: الإرادة الاستعمالية، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم الواعي أنه يريد منّا أن نتصوّر معاني كلماتها.

والآخر: الإرادة الجدّية، وهي الغرض الأساسي الذي من أجله أراد المتكلّم أن نتصور تلك المعاني.

وأحياناً تتجرّد الجملة عن المدلول التصديقي الثاني، وذلك إذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجد، وإذا لم يكن يستهدف منها إلاّ مجرد ايجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها[1]، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جدّية بل إرادة استعمالية فقط.

والدلالة التصديقية ليست لُغَوية، أي انها لا تعبِّر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقي، لأن الوضع إنما يوجِد علاقة بين تصور اللفظ وتصور المعنى اللغوي فقط لا بين اللفظ والمدلول التصديقي، وإنما تنشأ الدلالةُ التصديقية من حال المتكلم، فإن الانسان إذا كان في حالة وعي وانتباه وجدّية وقال: «الحقّ منتصر» يدل حاله على أنه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً وإنما قالها بإرادة معيّنة واعية.

---

(١) لغرض الفكاهة ونحو ذلك.

وهكذا نعرف أنّا حين نسمع جملة كجملة «الحق منتصر» نتصور المعاني اللغويّة للمبتدأ والخبر بسبب الوضع الذي أوجد علاقة أكيدة بين تصور اللفظ وتصور المعنى، ونكتشف الارادة الواعية للمتكلم من ظاهر حاله، وتصورنا ذلك يمثل الدلالة التصورية، واكتشافنا هذا يمثل الدلالة التصديقية، والمعنى الذي نتصوره هو المدلول التصوري واللغوي للفظ، والارادة التي نكتشفها في نفس المتكلم هي المدلول التصديقي والنفسي الذي يدل عليه حال المتكلم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة:

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

والآخر: حال المتكلم، وهو مصدر الدلالة التصديقية (أي دلالة اللفظ على مدلوله النفسي التصديقي)، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر في حال يقظة وانتباه وجدية، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصديقية، ولهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم في حالة نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقية ومدلول نفسي.

الجملة الخبرية والجملة الانشائية:

تقسم الجملة عادةً إلى خبريّة وإنشائية[١]، ونحن في حياتنا

(١) يريد أن يقول في هذا البحث: ان الجملة الخبرية موضوعة لمعنى «النسبة التامّة بما هي حقيقة واقعة» والجملة الانشائية موضوعة لمعنىٰ «نسبةٍ تامّةٍ يُراد تحقيقها».

الاعتيادية نحسّ بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول: «بعت الكتاب بدينار» ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها حين تريد أن تعقد الصفقة مع المشتري فعلاً فتقول له: «بعت الكتاب بدينار». وبالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين تدلّ على نسبة تامّة بين البيع والبائع[١] ـ أي بينك وبين البيع ـ يختلف فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة وتصورنا للنسبة في الحالة الثانية، فالمتكلم حين يقول في حالة الاخبار: «بعت الكتاب بدينار» يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً إلاّ أن يخبر عنها إذا أراد، وأما حين يقول في حالة البيع «بعت الكتاب بدينار» فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصوّرها بوصفها نسبة يُراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك: أن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة التامّة منظوراً اليها بما هي حقيقة واقعة وشيء مفروغ عنه، والجملة الانشائية موضوعة للنسبة التامّة منظوراً اليها بما هي نسبة يُراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء ـ كصاحب الكفاية رحمه الله ـ إلى أن النسبة التي تدل عليها «بعتُ» في حال الاخبار و«بعتُ» في حال الانشاء واحدة[٢]، ولا يوجد أيّ فرق في مرحلة المدلول التصوري

---

(١) بقولك «بعتُ».

(٢) يقول صاحب الكفاية رحمه الله ـ بتقريبنا ـ إذا سمعنا من مسجِّلة «بعتُ الكتاب=

بين الجملتين، وإنما الفرق في مرحلة المدلول التصديقي، لأن البائع يقصد بالجملة الانشائية إبراز اعتبار التمليك بها وإنشاء المعاوضة عن هذا الطريق، وغير البائع يقصد بالجملة الخبرية الحكاية عن مضمونها، فالمدلول التصديقي مختلف دون المدلول التصوّري.

ومن الواضح أن هذا الكلام إذا تعقّلناه فإنما يتمّ في الجملة المشتركة بلفظ واحد بين الانشاء والاخبار كما في «بعت»، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختص به الانشاء والاخبار من جمل، فصيغة الأمر مثلاً جملة إنشائية ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث، وإنما تدلّ على طلب وقوعه، ولا يمكن القول هنا بأنّ المدلول التصوري للجملة الانشائية يفعل نفس المدلول التصوري للجملة الخبرية وان الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط. والدليل على عدم إمكان هذا القول أنّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتى في حالة تجرّدهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظٍ لا شعور له.

= بدينار» لم نعرف المدلول التصديقي من هذه الجملة: نسبة خبرية أم إنشائية، والمعلوم منها فقط المدلول التصوري.

فرُدّ عليه: إنك ـ يا صاحب الكفاية ـ ألا تشعر بالفرق بين «صلّوا» الانشائية و«صلّينا» الاخبارية؟! إذن هناك فرق بين الجملتين الخبرية والانشائية.

وأما الجواب على صاحب الكفاية في الجملة المشتركة بين الإخبار والانشاء كما في المثال السابق «بعت الكتاب بدينار» فهو أن المدلول التصوري هنا مجهول مردَّد بين المعنيين الاخباري والانشائي، كما في لفظة «عين» المشتركة وضعاً بين معاني بحيث إذا سمعناها من دون قرينة معيِّنة لم نفهم المدلول التصوري لها ـ لا أنّ المدلول التصوري واحد ومعلوم ـ.

الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول:

نستطيع أن نقسم العناصر اللغوية من وجهة نظر أصولية إلى عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وعناصر خاصة في تلك العملية[١].

فالعناصر المشتركة هي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل، ومثاله صيغة فعل «الأمر»، فإن بالامكان استخدامها بالنسبة إلى أيّ موضوع.

والعناصر الخاصة في عملية الاستنباط هي كل أداة لغوية لا تصلح للدخول إلاَّ في الدليل الذي يعالج موضوعاً معيّناً، ولا أثر لها في استنباط حكم موضوع آخر، ككلمة «الاحسان» فانها لا يمكن أن تدخل في دليل سوى الدليل الذي يشتمل على حكم مرتبط بالاحسان، ولا علاقة للأدلة التي تشتمل على حكم الصلاة مثلاً بكلمة «الاحسان»، فلهذا كانت كلمة «الاحسان» عنصراً خاصاً في عملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يدرس علم الأصول من اللغة القسم الأول من الأدوات اللغوية التي تعتبر عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فيبحث عن مدلول صيغة فعل الأمر وانها هل تدل على الوجوب أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمة «الاحسان». ويدخل في

---

(١) يريد أن يقول في هذا البحث: (إن علم الأصول يبحث عن العناصر المشتركة القابلة للدخول في جميع عمليات الاستنباط) لا في العناصر الخاصّة.

القسم الأول من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضاً، لأنها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أيّ دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به، فنحن نستنبط من النص القائل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة» إن وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط، ونستنبط من النص القائل: «إذا هلَّ هلال شهر رمضان وجب الصوم» إن وجوب الصوم مرتبط بالهلال، ولأجل هذا يدرس علم الأصول أداة الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً ويبحث عن نوع الربط الذي تدلّ عليه ونتائجه في استنباط الحكم الشرعي.

وكذلك الحال في صيغة الجمع المعرَّف باللام، لأنها أداة لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلّق به.

* * *

وفيما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأصوليون.

١ـ صيغة الأمر

صيغة الأمر هي نحو «إذهب» «صلِّ» «صُمْ» «جاهد»... إلى غير ذلك من الأوامر.

والمقرَّر بين الأصوليين عادةً هو القول بأنّ هذه الصيغة تدلّ لغةً على الوجوب[١].

وهذا القول يدعونا إلى أن نتساءَل: هل يريد هؤلاء الأعلام من القول بأن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب أن صيغة فعل

---

(١) **سؤال**: ما معنى قول علمائنا: إن صيغة الأمر تدل على الوجوب، واذكر السبب؟

الجواب: المعنى هو أن صيغة الأمر تدل على النسبة الوجوبية، والسبب هو أن صيغة الأمر حرف فيلزم أن يكون معناها نسبة.

سؤال ثاني: النسبة لا بد أن تكون بين طرفين لأنها ربطٌ بين طرفين، ما هما هذان الطرفان؟

الجواب: الطرفان هما أنت والصلاة في مثال «صلِّ»، فكأنّ الأمر يدفعك نحو الصلاة.

ثم يقول في آخر البحث بأن صيغة الأمر تدلّ على النسبة الإلزامية ـ لا الاستحبابية ولا مطلق المطلوبية الأعم من الوجوب والاستحباب ـ بدليل التبادر. **هذا خلاصة البحث.**

الأمر تدل على نفس ما تدلّ عليه كلمة «الوجوب» فيكونان مترادفين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك مع أننا نحسّ بالوجدان ان كلمة الوجوب وصيغة فعل الأمر ليستا مترادفتين وإلاَّ لجاز أن نستبدل إحداهما بالأخرى، وما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغة فعل الأمر تدلّ على معنى يختلف عن المعنى الذي تدلّ عليه كلمة الوجوب، ويصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بين الأصوليين بأن صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب.

والحقيقة أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغة فعل الأمر لكي نعرف كيف تدلّ على الوجوب، فنحن حين ندقّق في فعل الأمر نجد أنه يدلّ على نسبة بين مادّة الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هي نسبة يُراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها. أرأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد إلى فريسته؟ إن تلك الصورة التي يتصورها الصيَّاد عن ذهاب الكلب إلى الفريسة وهو يرسله إليها هي نفس الصورة التي يدل عليها فعل الأمر، ولهذا يقال في علم الأصول: إن **مدلول صيغة الأمر هو النسبة الارسالية**.

وكما أن الصيَّاد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شديد إلى الحصول على تلك الفريسة ورغبة أكيدة في ذلك، وقد يكون ناتجاً عن رغبة غير أكيدة وشوق غير شديد، كذلك النسبة الارسالية التي تدلّ عليها الصيغة في فعل الأمر، فقد نتصورها ناتجة عن شوق شديد والزام أكيد، وقد نتصورها ناتجة

عن شوق أضعف ورغبة أقل درجة. وعلى هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأصولي القائل: إن صيغة فعل الأمر تدلّ على الوجوب، فإن معناه أن الصيغة قد وضعت للنسبة الارسالية بوصفها ناتجة عن شوق شديد وإلزام أكيد، ولهذا يدخل معنى الالزام والوجوب ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوي للصيغة عند سماعها دون أن تصبح صيغة فعل الأمر مرادفة لكلمة الوجوب.

وليس معنى دخول الالزام والوجوب في معنى الصيغة أن صيغة الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب كما استعملت في موارد الوجوب. ولكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي، لأنه استعمال للصيغة في المعنى الذي وُضعت له، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرِّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب بالمعنى الذي قلنا هو **التبادر**، فإنّ المنسبِق إلى ذهن العرف ذلك، بشهادة أن الآمر العرفي إذا أمر المكلّف بصيغة الأمر ولم يأتِ المكلّف بالمأمور به معتذراً بأني لم أكن أعرف أن هذا واجب أو مستحب لا يُقبل منه العُذر ويُلام على تخلّفه عن الامتثال، وليس ذلك إلاّ لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره، **والتبادر علامة الحقيقة.**

٢ ـ صيغة النهي

صيغة النهي هي من قبيل «لا تذهب»[١]، والمقرَّر بين الأصوليين هو القول بأنَّ صيغة النهي تدلّ على الحرمة. ويجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بأن صيغة الأمر تدلّ على الوجوب مع فارق وهو أن النهي إمساك ومنع، والأمر ارسال وطلب، فصيغة النهي إذن تدلّ على نسبة إمساكية. أي أنّا حين نسمع جملة «إذهب» نتصوّر نسبة بين الذهاب والمخاطَب ونتصوّر أن المتكلم يرسل المخاطَب نحوها ويبعثه إلى تحقيقها، كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسة، وأمّا حين نسمع جملة «لا تذهب» فنتصور نسبة بين الذهاب والمخاطَب ونتصوّر أن المتكلم يمسك مخاطبه عن تلك النسبة ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسة فأمسك به الصياد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبة الامساكية». وتدخل الحرمة في مدلول النهي بالطريقة التي دخل بها

---

(١) **خلاصة البحث**: إن صيغة النهي (من قبيل لا تذهب) تدلّ على نسبة إمساكية ـ بين الذهاب والمخاطَب ـ بنحو الحرمة، وقلنا نسبة لأن الصيغة حرف فمدلولها إذن نسبة، وقلنا بنحو الحرمة بدليل التبادر، فإذا استعملت صيغة النهي في الكراهة كان الاستعمال مجازياً.

الوجوب إلى مدلول الأمر، ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد فإنّا نجد أن الصياد حين يمسك كلبه عن تتبّع الفريسة قد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهة تتبّع الكلب للفريسة بدرجة شديدة، وقد ينتج عن كراهة ذلك بدرجة ضعيفة، ونظير هذا تماماً نتصوّره في النسبة الامساكية التي نتحدّث عنها، فإنّا قد نتصوّرها ناتجة عن كراهة شديدة للمنهي عنه، وقد نتصوّرها ناتجة عن كراهة ضعيفة.

ومعنى القول بأنّ صيغة النهي تدلّ على الحرمة في هذا الضوء ان الصيغة موضوعة للنسبة الامساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصوّر بها المعنى اللغوي لصيغة النهي عند سماعها. والدليل على أنها موضوعة كذلك هو التبادر كما تقدَّم في صيغة الأمر.

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

* * *

٣ ـ الاطــلاق

وتوضيحه[١] أن الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفي عادةً بقوله: «أكرم الجار» بل يقول: «أكرم الجار المسلم»، وأما إذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه فيقول: «أكرم الجار» ويُطلِقُ كلمة الجار (أي لا يقيِّدها بوصف خاص) ويُفهم من قوله عندئذٍ أن الأمر لا يختص بالجار المسلم بل يشمل الجار الكافر أيضاً. وهذا الشمول نفهمه نتيجة لذكر كلمة الجار مجرَّدة عن القيد، ويسمّى هذا بـ«الاطلاق» ويُسمّى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس يُعتبَر تجرّد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام دليلاً على شمول الحكم، ومثال ذلك من النص الشرعي قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، فقد جاءت كلمة البيع هنا مجرّدة عن أي

---

(١) **خلاصة البحث**: الإطلاق هو عدم التقييد، فلو أراد الشخص التقييد لقيَّد وقال ـ مثلاً ـ أكرم الجار المسلم، وإن لم يردِ التقييد أطلق وقال أكرم الجار. فالإطلاق في الكلام يدلّ على إرادة الشمول، هكذا نفهم من ظاهر حال المتكلِّم، ويُعبَّر عن «عدم التقييد مع كون الشخص في مقام بيان تفاصيل الحكم» بقرينة الحكمة.

قيد في الكلام، فيدلّ هذا الاطلاق على شمول الحكم بالحلّية لجميع أنواع البيع.

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

ولكن نقول على نحو الإيجاز إن ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مُرام[1] في نفسه يدفعه إلى الكلام أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المُرام، فإذا قال أكرم الجار وكان مُرامه الجار المسلم خاصة لم يكتفِ بما قال بل يُردفه عادةً بما يدلّ على قيد الاسلام، وفي كل حالة لا يأتي بما يدلّ على القيد نعرف أن هذا القيد غير داخل في مرامه، إذ لو كان داخلاً في مرامه ومع هذا سكت عنه لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأنه في مقام بيان تمام المراد بالكلام. فبهذا الاستدلال نستكشف الاطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد ويعبَّر عن ذلك **بقرينة الحكمة**.

* * *

(١) بفتح الميم وضمِّها مثل مَقام ومُقام.

٤ ـ أدوات العموم

أدوات العموم[١] مثالها «كل» في قولنا: «احترم كل عادل»، وذلك أن الآمر حين يريد أن يدلِّل على شمول حكمه وعمومه قد يكتفي بالاطلاق وذكرِ الكلمة بدون قيد كما شرحناه آنفاً فيقول: «أكرم الجار»، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول في المثال المتقدم مثلاً: «أكرم كل جار» فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول، ولهذا تُعتبر كلمة «كل» من أدوات العموم لأنها موضوعة في اللغة لذلك. ويُسمّى اللفظ[٢] الذي دلَّت الأداة على عمومه «عاماً» ويعبَّر عنه بـ«مدخول الأداة»، لأن أداة العموم دخلت عليه وعمَّمته.

---

(١) **خلاصة البحث**: كل أداةٍ تفيد العموم والشمول ـ مثل كلّ ـ تسمّى أداة عموم، ولذلك اختلفوا في صيغة الجمع المعرَّف باللام ـ من قبيل الفقهاء ـ هل نستفيد العموم من خلالها لتصير من أدوات العموم (وهذه الطريقة في استفادة العموم يعبَّر عنها الطريقة الايجابية) أم أننا نستفيد العموم من عدم ذكر القيد والاطلاق (أي بالطريقة السلبية).

(٢) وهو لفظ «جار» في مثال الكتاب «أكرم كل جار»، هذا اللفظ يُعبَّر عنه بمدخول الأداة.

ونستخلص من ذلك أن التدليل على العموم يتمّ بإحدى طريقتين:

الأولى: سلبية وهي الاطلاق، أي ذكر الكلمة بدون قيد.

والثانية: إيجابية وهي استعمال أداة للعموم نحو «كل» و«جميع» و«كافّة» وما إليها من ألفاظ.

* * *

وقد اختلف الأصوليون في صيغة الجمع المعرَّف باللام من قبيل «الفقهاء» و«العقود»، فقال بعضهم: إنّ هذه الصيغة نفسَها من أدوات العموم أيضاً مثل كلمة «كل»، فأيّ جمع من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفراده والتدليل على عمومه بطريقة إيجابية أدخل عليه اللام فيجعله جمعاً معرَّفاً باللام ويقول: «إحترم الفقهاء» أو ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾.

وبعض الأصوليين يذهب إلى أن صيغة الجمع المعرَّف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول «احترم الفقهاء» مثلاً بسبب الاطلاق وتجرّد الكلمة عن القيود لا بسبب دخول اللام على الجمع، أي بطريقة سلبية لا إيجابية، فلا فرق بين أن يُقال: «أكرم الفقهاء» أو «أكرم الفقيه»، فكما يستند فهمنا للشمول في الجملة الثانية إلى الاطلاق كذلك الحال في الجملة الأولى، فالمفرد والجمع المعرَّفان لا يدلاَّن على الشمول إلاَّ بالطريقة السلبية.

٥ ـ أداة الشرط

أداة الشرط[١] مثالها «إذا» في قولنا «إذا زالت الشمس فصلِّ» و«إذا أحرمت للحج فلا تتطيّب». وتسمّى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط **جملة شرطية**، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط، فإن سائر الجمل تقوم بربط كلمة بأخرى، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في القضية الحملية.

وأمّا الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين وهما جملة الشرط وجملة الجزاء، وكل من هٰتين الجملتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطي من جملة تامّة إلى جملة ناقصة وتكون الجملة التامّة هي الجملة الشرطية بكاملها.

---

(١) **خلاصة البحث**: إن للجملة الشرطية مفهوماً ـ أي مدلولاً سلبياً ـ، فقولنا «إذا أحرمت للحج فلا تتطيب» مفهومه «إن لم تُحرم للحج فلا يحرم عليك التطيب بأي عنوان كان»، أي أن علّة الحكم (وهو حرمة التطيّب) محصورة بالاحرام، وكذلك للجملة الغائية مفهوم، فقولنا «صُمْ حتى تغيب الشمس» مفهومه «لا يجب الصيام بعد غياب الشمس مهما حصل»، وأمّا الجملة الوصفية ـ كقولنا أكرم الفقير العادل ـ فليس لها مفهوم بالتقريب الآتي.

وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية وجدنا أن الشرط في المثال الأول زوال الشمس، وفي المثال الثاني هو الاحرام للحج، وأمّا المشروط فهو مدلول جملة «صلِّ» و«لا تتطيَّب». ولما كان مدلول «صلِّ» بوصفه صيغة أمر هو وجوب الصلاة ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغة نهي هو حرمة التطيّب كما تقدم، فنعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة أي الحكم الشرعي، ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بزوال الشمس أو بالاحرام للحج انه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك، والمقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك أن أداة الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعي في حالة انتفاء الشرط، لأن ذلك نتيجةٌ لدلالتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً، فيدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس فصلِّ» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا «إذا أحرمت للحج فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الاحرام للحج، **وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، فالايجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ومدلولها السلبي هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط. ويسمّى المدلول الايجابي «منطوقاً» للجملة والمدلول السلبي «مفهوماً».**

وكل جملة لها مثل هذا المدلول السلبي يقال في العرف الأصولي ان لها «مفهوماً». وقد وضع بعض الأصوليين قاعدة عامّة لهذا المدلول السلبي في اللغة فقال: إن كل أداة لغوية تدلّ على تقييد

الحكم وتحديده، لها مدلول سلبي، إذ تدل على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة، لأنها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً أداة الغاية حين تقول مثلاً: «صُمْ حتى تغيب الشمس» فإنَّ «صم» هنا فعل أمر يدلّ على الوجوب، وقد دلّت «حتى» بوصفها أداة غاية على وضع حد وغاية لهذا الوجوب الذي تدل عليه صيغة الأمر، ومعنى كون غياب الشمس غاية للوجوب تقييد الوجوب بالغياب، فيدل على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبي الذي نطلق عليه اسم المفهوم. ويُسمّى المدلول السلبي للجملة الشرطية بـ«**مفهوم الشرط**» كما يسمّى المدلول السلبي لأداة الغاية ـ من قبيل حتى في المثال المتقدم ـ بـ«**مفهوم الغاية**».

وأمّا إذا قيل: «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا على أن غير العادل لا يجب إكرامه[1]، لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم بل

(١) توضيح هذه الفقرة: انه لو نفهم من جملة «أكرم الفقير العادل» معنى «إن كان الفقير عادلاً فأكرمه وإلاَّ فلا يجب إكرامه لأي سبب» لكان لهذه الجملة الوصفية مفهوم، وذلك لرجوع قيد العادل حينئذٍ فيها إلى وجوب الاكرام، ولكن هذا الفهم خلاف الظاهر جداً إذ كيف يصحّ مفهومها (وهو وإن لم يكن الفقير عادلاً فلا يجب إكرامه) مع أنه قد يجب إكرامه بملاك آخر كالهاشمية (فيما لو جاءتنا رواية صحيحة السند تقول أكرم الفقير الهاشمي). فتصير النتيجة «إن كان الفقير عادلاً أو هاشمياً فأكرمه»، فليست علّة الحكم بوجوب=

هو وصف للفقير وقيدٌ له، والفقير هو موضوع الحكم لا نفس الحكم، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة[١] فلا دلالة له على المفهوم. ومن هنا يُقال انه **لا مفهوم للوصف**، ويُراد به ما كان من قبيل كلمة «العادل» في هذا المثال.

* * *

= الاكرام محصورةً بعدالة الفقير. إذن ليس للجملة الوصفية مفهوم بخلاف الجملة الشرطية فإنه لو قالت الرواية الصحيحة «إذا ذهبت إلى الحج فاحرم» مفهومها إن لم تذهب إلى الحج فلا يجب عليك الاحرام بأي سببٍ كان بحيث لو جاءتنا رواية صحيحة تقول بوجوب الاحرام لسببٍ آخر لوقع تعارض، أمّا لو جاءتنا هكذا رواية معارضة للجملة الوصفية فإنها لا تعارض ولكنها تدخل في الجملة الوصفية فافهم الفرق بين الجملتين الشرطية والوصفية.

(١) أي وما دام التقييد بالعدالة راجعاً إلى الفقير وقيداً له لا قيداً للحكم بوجوب الاكرام أي ما دام ليس معنى أكرم الفقير العادل: (إن كان الفقير عادلاً فأكرمه) فح يصير الوصف والموصوف بقوّة كلمة واحدة فكأنك قلت أكرم الفقير، فكما أنّ قولك أكرم الفقير لا ينفي وجوب إكرام الهاشمي أو العالم أو غيرهما فلا مفهوم له فكذلك الأمر بالنسبة إلى الجملة الوصفية.

سؤال: برْهن على أنه ليس للجملة الوصفية مفهوم.

البحث الثاني من بحوث الدليل الشرعي اللفظي:

حجّية الظهور

إذا واجهنا دليلاً شرعياً[١] فليس المهم أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصوري اللغوي فحسب بل ان نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصديقي لنعرف ماذا أراد الشارع به. وكثيراً ما نلاحظ أن اللفظ صالح لدلالات لغوية وعرفية متعددة فكيف نستطيع أن نعيِّن مراد المتكلم منه؟

وهنا نستعين بظهورين:

أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنى معيّن، ومعنى الظهور في هذه المرحلة أن هذا المعنى أسرع انسباقاً إلى تصور الانسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني، فهو أقرب

---

(١) **خلاصة البحث:** إن المراد بالظهور في قولنا «الظهور حجّة» هو المدلول التصديقي الظنّي لا التصوّري الظني. ولا فائدة من البحث هل أنه المدلول الاستعمالي أو المدلول الجدّي، لأنّ كل كلام الشارع المقدّس جدّي.
وتعرف المدلول التصديقي الظني من خلال معرفة المدلول التصوري الظني ومعرفة ظاهر حال المتكلم في أنه يريد ثبوتاً ـ أي واقعاً ـ ما أظهره اثباتاً ـ أي لفظاً ـ (عالم الاثبات هو مرحلة التنزّل لعالم الثبوت، مثالها الأفعال والأقوال فانها تنزّلات من عالم الارادة). والدليل على حجية الظهور التصديقي سيرة أصحاب الأئمة الممضاة من أئمتنا عليهم السلام.

المعاني إلى اللفظ لغةً.

والآخر: ظهور حال المتكلم في أن ما يريده مطابقٌ لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، أي أنه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً، وهذا ما يُسمّى بظهور التطابق بين مقام الاثبات ومقام الثبوت. ومن المقرَّر في علم الأصول **أن ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجّة.**

ومعنى حجّية الظهور اتخاذه[١] أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه، فنفترض دائماً أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام[٢] أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق على حجّية الظهور اسم «أصالة الظهور»، لأنها تجعل الظهور[٣] هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي[٤].

---

(١) أي معنى حجية الظهور اتخاذ الظهور (أي المدلول الظني للكلام) أساساً لتفسير الآيات والروايات.

(٢) قال سيدنا الشهيد رحمه الله في الحاشية هنا ما يلي: لا نريد باللغة والنظام اللغوي العام هنا اللغة في مقابل العرف، بل النظام القائم بالفعل (في عصر صدور الكلام) لدلالة الألفاظ سواء كان لغوياً أولياً (أي في اللغة والمعاجم) أو ثانوياً (أي عرفاً وعلى ألسنة الناس). ويريد السيد الشهيد رحمه الله أن يقول أن ظاهر حال المتكلم يفيد أنه يريد أقرب معنى من المعاني المستعملة في زمن صدور الكلام.

(٣) أي المعنى المظنون. (لكن) علماؤنا لا يفضّلون استعمال لفظة «ظن»، فيستعملون لفظة «ظهور».

(٤) وهو الآيات والروايات.

وفي ضوء هذا نستطيع أن نعرف لماذا كنّا نهتم في البحث السابق بتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بمُوْجِب النظام اللغوي العام[١]، مع أن المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا أراد المتكلم باللفظ من معنى؟ لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؟ فإنا ندرك في ضوء أصالة الظهور أن الصلة وثيقة جداً بين اكتشاف مراد المتكلم وتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة، لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الأقرب، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغة، فلكي نعرف مراد المتكلم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغةً لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم.

والدليل على حجية الظهور يتكوّن من مقدّمتين:

الأولى: أن الصحابة وأصحاب الأئمة كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنّة واتخاذ الظهور أساساً لفهمها كما هو واضح تاريخياً من عملهم وديدنهم.

والثانية: ان هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيء، وهذا يدلّ على صحّتها شرعاً وإلاّ لردعوا عنها.

---

(١) يمكن لك أن تضع بدل «بموجب النظام اللغوي العام»: في لغة عصر صدور الكلام.

وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور، وهو معنى حجية الظهور شرعاً[١]

تطبيقات حجّية الظهور على الأدلّة اللفظية:

ونستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجّية الظهور[٢]:

الأولى: أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي والعرفي العام.

والقاعدة العامة تحتم في هذه الحالة أن يُحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال: «إن المتكلم أراد ذلك المعنى» لأن المتكلم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدَّد له في النظام اللغوي العام، ويُعتبر الدليلُ في مثل هذه الحالة صريحاً في معناه ونصاً.

الثانية: أن يكون للَّفظِ معانٍ متعددةٌ متكافئة في علاقتها باللفظ بمُوجِب النظام اللغوي العام من قبيل المشترك. وفي هذه الحالة لا

---

(١) ولك أن تقول: ان الشخص العاقل الذي يريد تفهيم الغير مرادَه إذا تكلم بكلام له معانٍ فمن الطبيعي أنه يريد الأظهر معنىً وإلاَّ لا يكونَ عاقلاً.

(٢) **خلاصة البحث**: مداليل الكلام ثلاثة أنواع: نص وهو حجة بلا كلام، ومجملٌ وهو غير حجّة في احدهما بلا شبهة، وظاهر وهو حجّة على ما مرّ، ولكن على أن يكون الظهور ناشئاً من مجموع الكلام وما يحفّ به من القرائن.

يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة، إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً.

والثالثة: أن يكون للفظ معانٍ متعددة في اللغة وأحَدُها أقربُ إلى اللفظ لُغَوياً من سائر معانيه. ومثاله كلمة «البحر» التي لها معنى حقيقي قريب وهو «البحر من الماء» ومعنى مجازي بعيد وهو «البحر من العلم»، فإذا قال الآمر: «إذهب إلى البحر في كل يوم» وأردنا أن نعلم ماذا أراد المتكلم بكلمة البحر من هذين المعنيين، يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر، ونريد بالسياق كل ما يكشفه اللفظ ـ الذي نريد فهمه ـ من دوالّ أخرى، سواء كانت لفظية كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ ـ الذي نريد فهمه ـ كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليةً كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلمة البحر كان لزاماً علينا أن نفسِّر كلمة البحر على أساس المعنى اللغوي الأقرب، تطبيقاً للقاعدة العامّة القائلة بحجّية الظهور.

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر[1]، ومثاله أن يقول الآمر: «إذهب إلى البحر في كل يوم

(١) يريد أن يقول هنا: انه أحياناً قد يكون الكلام ظاهراً في معنى ولكن إذا جاءت=

واستمع إلى حديثه باهتمام»، فإن الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوي الأقرب إلى كلمة البحر، وإنما يناسب العالِم الذي يشابه البحرَ بغزارة علمه. وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءَل: ماذا أراد المتكلم بكلمة البحر؟ هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنه أمرنا بالاستماع إلى حديثه؟ أو أراد بها البحر من الماء ـ ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقي بل أراد به الاصغاء إلى صوت أمواج البحر ـ؟ وهكذا نظل مترددّين بين كلمة البحر وظهورها اللغوي من ناحية وكلمة الحديث وظهورها اللغوي من ناحية أخرى. ومعنى هذا أنّا نتردّد بين صورتين: إحداهما صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموّج والاستماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة البحر، والأخرى صورة الذهاب إلى عالم غزير العلم والاستماع إلى كلامه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة الحديث.

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككل ونرى أي هٰتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغوي العام؟ أي أن هذا السياق إذا أُلقي على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة هل سوف تسبق إلى ذهنه الصورة الأولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أن إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بمُوْجِب النظام اللغوي العام ـ ولنفرضها الصورة الثانية ـ تكوَّن للسياق ـ ككل ـ

= قرينة فقد تغيِّر معناه فيصير حجّة بالمعنى الثاني (الظاهر) وقد تجعله مجملاً فيفقد حجّيته لعدم ظهوره في معنى معيَّن.

ظهور في الصورة الثانية ووجب أن نفسِّر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة.

ويُطلق على كلمة «الحديث» في هذا المثال إسم «القرينة» لأنها هي التي [اقترنت باللفظ فـ] دلّت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة البحر وظهورها.

وأمّا إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعني أن الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامّة.

القرينة المتصلة والمنفصلة:

عرفنا أن كلمة «الحديث» في المثال السابق[١] قد تكون قرينة في ذلك السياق، وتسمّى «**قرينة متصلة**» لأنها متصلة بكلمة البحر وأبطلت مفعولها ودخلت معها في سياق واحد، والكلمة التي يَبطُل مفعولُها بسبب القرينة تُسمّى بـ«**ذي القرينة**»[٢].

ومن أمثلة القرينة المتصلة الاستثناء من العام، كما إذا قال

---

(١) يريد أن يقول في هذا البحث أن القرينة إذا اتصلت بالكلام سُمِّيت «قرينة متصلة» وإذا انفصلت عن شخص الكلام سُمّيت «قرينة منفصلة». ومن الواضح عند العرف أن القرينة تُقدم على ذي القرينة لحجّية الظهور الناشىء من مجموع الكلام.

(٢) القرينة مثل «الحديث» في المثال السابق، وذي القرينة هي «البحر».

الآمر: «أكرم كلّ فقير إلاَّ الفُسّاق»، فإنّ كلمة «كل» ظاهرةٌ في العموم لغةً، وكلمة «الفُسّاق» تتنافى مع العموم. وحين ندرس السياق ككل نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كل»، بل لا مجال للموازنة بينهما. وبهذا تعتبر أداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق.

فالقرينة المتصلة هي كل ما يتصل بكلمة أخرى فيُبطِل ظهورَها ويوجّه المعنى العام سياق الوجهة التي تنسجم معه.

وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى لا تجيء متصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمّى «**قرينة منفصلة**». ومثاله أن يقول الآمر: «أكرم كل فقير» ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة: «لا تكرم فُسّاق الفقراء»، فهذا النهي لو كان متصلاً بالكلام الأول لاعتبر قرينة متصلة ولكنه انفصل عنه في هذا المثال.

وفي هذا الضوء نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة: **إن ظهور القرينة مقدَّم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.**

* * *

البحث الثالث من بحوث الدليل الشرعي اللفظي:

إثبات الصدور

لكي نعمل بكلامٍ بوصفه دليلاً شرعياً لا بُدّ من إثبات صدوره من المعصوم وذلك بأحد الطرق التالية:

(الأوّل) التواتر[١]، وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواة، وكل خبر من هذا العدد الكبير يشكل احتمالاً للقضية وقرينة لاثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام. وحجّية التواتر قائمة على أساس إفادته للعلم ولا تحتاج حجّيته إلى جعلٍ وتعبدٍ شرعي.

(الثاني) الإجماع[٢] **والشهرة**، وتوضيح ذلك أنّا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن مثلاً نجد أنها تشكّل قرينة إثباتٍ ناقصة على وجود دليل لفظي مسبَق[٣] يدل على هذا الوجوب، لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

---

(١) كتواتر حديث الهجوم على بيت السيدة الزهراء عليها السلام، فانه يورث العلم بحصول هذه الحادثة، والعلم حجّة بذاته لا بالجعل.

(٢) الفرق بينهما هو أن الاجماع يعني أن جميع الفقهاء قد أجمعوا على الفتوى، أما الشهرة فهي أن أكثرهم قد أجمعوا عليها.

(٣) أي قبل الافتاء.

أحدهما: أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلاً بصورة صحيحة.

والآخر: أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهي قرينة إثبات ناقص، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضاً كبُر احتمال وجود دليل لفظي[1] يدل على الحكم نتيجة لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضم إلى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بذلك كلما ازداد عدد الفقهاء القائلين بوجوب الخمس في المعادن. فإذا كان الفقهاء قد اتفقوا جميعاً على هذه الفتوى سُمّي ذلك «إجماعاً»، وإذا كانوا يشكِّلون الأكثرية فقط سُمّي ذلك «شهرة».

فالاجماع والشهرة طريقان لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في جملة من الأحيان.

وحكم الاجماع والشهرة من ناحية أصولية أنه متى حصل العلم بالدليل الشرعي بسبب الاجماع أو الشهرة وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط، وأصبح الاجماع والشهرة حجّة، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة فلا اعتبار بهما، إذ لا يفيدان

---

(١) آية أو رواية، والدليل غير اللفظي كسكوت المعصوم عن سيرة معينة في حياته.

حينئذٍ إلاَّ الظن، ولا دليل على حجّية هذا الظن شرعاً، فالأصل عدم حجّيته، لأنّ هذا هو الأصل في كل ظن كما تقدّم.

(الثالث) **سيرة المتشرّعة**، وهي السلوك العام للمتدينين في عصر المعصومين عليهم السلام من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلاً عن صلاة الجمعة أو على عدم دفع الخمس في الميراث.

وهذا السلوك العام إذا حلّلناه إلى مفرداته ولاحظنا سلوك كل واحد بصورة مستقلّة نجد أن سلوك الفرد المتديِّن الواحد في عصر التشريع يُعتبَر قرينة إثبات ناقصةٍ[1] على صدور بيان شرعي يقرّر ذلك السلوك، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفلة وحتى التسامح. فإذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر مثلاً في يوم الجمعة ازدادت قوّة الاثبات. وهكذا تكبر قوّة الاثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة عندما نعرف أن ذلك السلوك كان سلوكاً عامّاً يتَّبعه جَمْهَرَةُ المتدينين في عصر التشريع، إذ يبدو من المؤكَّد حينئذٍ أن سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح، لأنّ الخطأ والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتدينين في عصر التشريع جميعاً.

---

(١) أي تفيدنا احتمالاً ضعيفاً بصدور هذا العمل عن بيان شرعي من المعصومين عليهم السلام.

وهكذا نعرف أن السلوك العام مستند إلى بيان شرعي يدلّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة وعدم وجوب الخمس في الميراث، وهي في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعي ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن، فمتى أفادتنا العلم فهي حجّة، وأمّا إذا لم يحصل منها العلم فلا إعتبار بها لعدم الدليل على الحجّية حينئذٍ.

وهذه الطرق الثلاث كلها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

(الرابع) **خبر الواحد الثقة**، ونعبِّر بخبر الواحد عن كل خبر لا يفيد العلم[١]. وحكمه أنه إذا كان المخبر ثقة أُخذ بخبره وكان حجة وإلاَّ فلا. وهذه الحجّية ثابتة شرعاً لا عقلاً لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع، بل تقوم على أساس أمر الشارع باتباع خبر الثقة، فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك، ويأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الأدلَّة آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ . . . ﴾[٢] فإنه يشتمل على جملة شرطية وهي تدلّ منطوقاً على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قِبَل

(١) لأنه إذا أفادنا العلم فلا بحث، لحجية العلم في نفسه.

(٢) سورة الحجرات، الآية ٦.

غير الفاسق، وليس ذلك إلاّ لحجّيته، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

ويدلّ على حجّية خبره أيضاً أن سيرة المتشرّعة والعقلاء عموماً قائمةٌ على الاتّكال عليه. ونستكشف من انعقاد سيرة المتشرّعة على ذلك واستقرار عمل أصحاب الأئمة والرواة عليه أن حجّيته متلقّاةٌ لهم من قِبَل الشارع وفقاً لما تقدّم من حديث عن سيرة المتشرّعة وكيفية الاستدلال بها[1].

* * *

(١) حينما قال بأنه لا يمكن أن يقع جمهرة المتدينين في الخطأ في عصر التشريع والأئمة عليهم السلام ساكتون.

الفصل الثاني من فصول الدليل الشرعي:

الدليل الشرعي غير اللفظي

الدليل الشرعي غير اللفظي هو كل ما يصدر من المعصوم مما له دلالة على الحكم الشرعي وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك **فعل المعصوم**، فإن أتى المعصوم بفعلٍ، دلّ على جوازه، وإن تركه دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله تعالى دلّ على المطلوبية[١].

ويَثبُت لدينا صدور هذه الانحاء من التصرّف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدّمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعي اللفظي[٢].

ويدخل ضمن ذلك **تقرير المعصوم** وهو السكوت منه عن تصرّفٍ يواجهه، فإنه يدلّ على الامضاء وإلاّ لكان على المعصوم أن يردع عنه، فيُستكشف من عدم الردع الامضاء والارتضاء.

والتصرّف تارة يكون شخصياً في واقعة معيّنة كما إذا توضَّأ انسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الامام عنه، وأخرى يكون

---

(١) الأعم من الوجوب والاستحباب.

(٢) من التواتر وخبر الثقة ونحو ذلك.

نوعياً كالسيرة العقلائية، وهي عبارة عن ميل عام عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون أن يكون للشرع دور ايجابي[١] في تكوين هذا الميل، ومثال ذلك الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم أو خبر الثقة أو اعتبار الحيازة سبباً لتملك المباحات الأوّلية، والسيرة العقلائية بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشرِّعة التي تقدّم أنها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإن سيرة المتشرِّعة بما هم كذلك تكون عادةً وليدة البيان الشرعي، ولهذا تعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلَّة، وأمّا السيرة العقلائية فمردُّها ـ كما عرفنا ـ إلى ميل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معيَّن، لا كنتيجة لبيان شرعي بل نتيجة العوامل والمؤثِّرات الأخرى التي تتكيّف وفقاً لها ميولُ العقلاء وتصرفاتُهم، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبِّر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصّة، لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبهذا يتّضح أن السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلَّة، وإنما تدلّ على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير بالتقريب التالي: وهو أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن يعتبر قوّة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرته لها كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً.

---

(١) أي مؤثِّر.

مثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم وعدم ردع المعصومين عن ذلك، فإنه يدلّ على أن الشريعة تُقرُّ هذه الطريقة في فهم الكلام وتوافق على اعتبار الظهور حجّة، وإلاَّ لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العام وردعت عنه في نطاقها الشرعي.

وبهذا يمكن أن نستدلّ على حجّية الظهور بالسيرة العقلائية إضافة إلى استدلالنا سابقاً عليها بسيرة المتشرِّعة المعاصرين للرسول والأئمة عليهم السلام.

* * *

القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز:

الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية:

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصَّل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك مثلاً علاقة التضادّ بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبَّب، فإن كل مسبَّب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة إلى النار، ويدرك علاقة التقدّم والتأخّر في الدرجة بين السبب والمسبَّب، ومثاله إذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحرَّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك، وبالرغم من أن المفتاح في هذا المثال يتحرَّك في نفس اللحظة التي تتحرَّك فيها يدك فإن العقل يدرك أن حركة اليد متقدّمة على حركة المفتاح لا من ناحية زمنية بل من ناحية تسلسل الوجود ولهذا نقول «حرّكت يدي فتحرّك المفتاح»، فالفاء هنا تدلّ على تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنهما وقعا في زمان واحد. فهناك إذن تأخّر لا يَمُتُّ إلى الزمان بصلة وإنما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل، بمعنى أن العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك أن هذه نابعة من تلك يرى أن حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد

بوصفها نابعة منها، ويَرمُز إلى هذا التأخّر بالفاء فيقول: «تحرّكت يدي فتحرّك المفتاح»، ويُطلَق على هذا التأخّر اسم «التأخّر الرُّتبي».

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، فهو عن طريق علاقة التضادّ بين السواد والبياض يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عَرف أنه أبيض نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد، وعن طريق علاقة التلازم بين المسبَّب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عَرف وجود السبب نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما، وعن طريق علاقة التقدم والتأخّر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخّر قبل الشيء المتقدّم لأن ذلك يناقض كونه متأخّراً، فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح ـ والحالةُ هذه ـ موجودة بصورة متقدّمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه كذلك يدرك العلاقاتِ القائمةَ بين الأحكام ويستفيد منها في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام.

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضاً، ونطلق على الأشياء اسم «**العالم التكويني**» وعلى الأحكام اسم «**العالم التشريعي**».

وكما يمكن للعقل أن يكتشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات كذلك يمكن للعقل أن يكتشف وجود الحكم أو عدمه في العالَم التشريعي عن طريق تلك العلاقات.

ومن أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

تقسيم البحث:

توجد في العالم التشريعي أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام ـ أي بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر[١] ـ وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه[٢]، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه[٣]، وقسم رابع بين

(١) كعلاقة التضاد بين الوجوب والحرمة بل بين جميع الأحكام الشرعية بعضها مع بعض كالوجوب والاستحباب، وكالعلاقة بين حرمة العبادة وبطلانها.

(٢) كالعلاقة بين المستطيع للحج(موضوع الحكم) ووجوب الحج (الحكم).

(٣) كالعلاقة بين الصوم (متعلق الحكم) ووجوبه (الحكم)، فحينما يقول المولىٰ «صُمْ» يتعلّق الوجوب بالصيام، فصار الصيام متعلّق الحكم.

الحكم ومقدّماته[١]، وقسم خامس وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد[٢]، وقسم سادس وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التشريعي. وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام[٣] فيما يلي:

* * *

(١) كالعلاقة بين وجوب الحج ووجوب مقدّماته.

(٢) كعلاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد (كوجوب الصلاة) بين الوجوبات الضمنية فيه (كوجوب الركوع ووجوب السجود...)، فإذا سقط أحدها سقط الباقي.

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

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة:

من المعترف به في علم الأصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلّف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب. ومثاله ان يشرب الماء النجس ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد.

وأما الفعل الواحد فلا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً، لأن العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادّ ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد، فدفع الزكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون ـ وهو واجب ـ حراماً في نفس الوقت، وشرب النجس لا يمكن أن يكون ـ وهو حرام ـ واجباً في نفس الوقت.

وهكذا يتضح:

(أولاً) أن الفعلين المتعدِّدين ـ كدفع الزكاة وشرب النجس ـ يمكن أن يتصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو أوجدهما المكلف في زمان واحد.

(وثانياً) ان الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعدِّداً بالوصف والعنوان[١]، وعندئذٍ فهل يُلحق بالفعل الواحد لأنه واحد وجوداً وذاتاً؟ أو يُلحق بالفعلين لأنه متعدِّد بالوصف والعنوان[٢]؟ مثاله: أن يتوضّأ المكلّف بماء مغصوب، فان هذه العملية التي يؤدّيها إذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد، وإذا لوحظت من ناحية أوصافها فهي توصف بوصفين، إذ يُقال عن العملية: انها وضوء، ويُقال عنها في

---

(١) كالوضوء بالماء المغصوب، فالعملية واحدة ذاتاً ومتعدِّدة عنواناً لأنها من ناحيةٍ وضوءٌ ومن ناحيةٍ أخرى غصبٌ، ومن هنا أخذ بعضهم الوحدة الذاتية أساساً للقول بأنه لا يمكن أن يتصف هذا العمل الواحد بأكثر من حكم واحد وهو الحرمة، وأخذ بعضهم التعدّد بالعنوان أساساً للقول بوجوب هذا الوضوء ـ وبالتالي صحته ـ وبحرمة التصرّف بالماء المغصوب.

(٢) فإنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بصلاة خارجية معيّنة، بمعنى أنه يجب تحقيق عنوان «الصلاة» وعنوان «الوضوء»، وقد حققهما المكلف وإن كان باللباس المغصوب والماء المغصوب، إذ لا يوجد في الآيات والروايات «صلِّ باللباس المباح وتوضّأ بالماء المباح»، كل ما ورد هو أنه «لا يحلّ مال امرئٍ مسلم إلاّ بطيب نفسه» وهو يفيد الحرمة لا بطلان الصلاة، إذن لا تشترط إباحة اللباس والماء في الصلاة والوضوء، وبتعبير آخر هو حقّق جميع ماهيتي الصلاة والوضوء اللتين وردتا في الشريعة فلماذا لا نقول بصحتهما؟!

نفس الوقت: انها غصب وتصرّفٌ في مال الغير بدون اذنه، وكلٌّ من الوصفين يُسمّى «عنواناً»، ولأجل ذلك تُعتبر العملية في هذا المثال واحدة ذاتاً ووجوداً ومتعدِّدة وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين:

(احدهما) أن هذه العملية ما دامت متعدِّدة بالوصف والعنوان تُلحق بالفعلين المتعدِّدين، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشربُ الماء النجس بالحرمة كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب وهذا القول يُطلق عليه اسم «**القول بجواز اجتماع الأمر والنهي**».

(والآخر) يؤكِّد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرِّر مجرّدُ تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمة معاً بالعملية. وهذا القول يُطلق عليه اسم «**القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي**».

وهكذا اتجه البحث الأصولي إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان من ناحية انه هل يبرِّر اجتماعَ الوجوبِ والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب؟ أو ان العمليةَ ما دامت واحدة وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد.

فقد يُقال: إن الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم

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

وقد يُقال: إن الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين والصور الذهنية، ولكنها لا تتعلّق بها بما هي صورة ذهنية، إذ من الواضح أن المولى لا يريد الصورة، وإنما تتعلق الأحكام بالصور بما هي معبِّرة عن الواقع الخارجي ومرآة له، وحيث ان الواقع الخارجي واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسط عنوانين وصورتين. وعلى هذا الأساس يقال: إن تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجي وكاشفاً عن تكثّر الوجود جاز أن يتعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وإن كان مجرّد تعدد في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن مع وحدة الواقع الخارجي فلا يسوغ ذلك.

هل تستلزم الحرمةُ البطلان؟

إنّ صحّة العقد معناها أن يترتب عليه أثره الذي اتفق عليه المتعاقدان[1]، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً إذا ترتب

(١) **يريد أن يقول في هذا البحث** انه إذا حرم شيء في الشرع ـ كالبيع بعد النداء لصلاة الجمعة ـ فإنّ ذلك لا يعني بطلان المحرّم كالبيع المذكور وإنما نتمسّك بقوله تعالى ﴿ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ فنصحّح البيع رغم حرمته، بخلاف ما لو نهي عن عبادةٍ ما كصلاة الحائض فانه يعني مبغوضية هذه العبادة، ومن =

عليه نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري، ونقلُ ملكية الثمن إلى البائع، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب عليه ذلك.

وبديهي أن العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً في وقت واحد، فإن الصحّة والبطلان متضادّان كالتضادّ بين الوجوب والحرمة.

والسؤال هو: هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

ونجيب على هذا بالايجاب، إذ لا تضادّ بين الصحّة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد. لأن معنى تحريم العقد منعُ المكلّف من إيجاد البيع، ومعنى صحته أن المكلّف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتب الأثر على بيعه وانتقلت الملكية من البائع إلى المشتري، ولا تنافي بين أن يكون ايجاد المكلف للبيع مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن يترتب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلف كالظهار فانه ممنوع شرعاً ولكن لو وقع لترتب عليه أثره. ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية: انك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشدّ البغض ولكن إذا اتفق وزارك ترى لزاماً عليك أن ترتب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أن **النهي عن المعاملة** ـ أي عقد البيع ونحوه ـ **لا يستلزم فسادها**، بل يتفق مع الحكم بصحّة العقد في نفس الوقت،

= البديهي أن العبادة التي يريد الانسان أن يتقرّب بها يجب أن تكون محبوبة للمولى، ولذلك ينبغي القول ببطلانها.

خلافاً لعددٍ من الأصوليين القائلين بأنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها.

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعاملة كذلك قد يتعلّق بالعبادة، كتحريم صوم يوم العيد أو صلاة الحائض مثلاً، **وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة** خلافاً للتحريم في المعاملة، وذلك لأن العبادة لا تقع صحيحة إلاَّ إذا أتى بها المكلف على وجه قربي، وبعد أن تصبح محرّمة لا يمكن قصد التقرّب بها، **لأن التقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن فتقع باطلة.**

* * *

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعلية:

حين حكمت الشريعة بوجوب الحج على المستطيع[١] وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[٢] أصبح الحج من الواجبات في الاسلام وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكن إذا افترضنا أن المسلمين وقتئذٍ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً فلا يتوجّه وجوب الحج إلى أيّ فردٍ من أفراد المسلمين لأنهم ليسوا مستطيعين، والحج إنما يجب على المستطيع، أي ان وجوب الحج لا يثبت في هذ الحالة لأيّ فرد بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً اتجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ أن للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت

---

(١) يريد أن يقول هنا: إنّ وجوب الحج المستفاد من قول المولى تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ هو جعلٌ، فإذا وُجد مَن تتوفّر فيه شرائط الحكم ـ وهي البلوغ والعقل والاستطاعة ـ فقد صار الحكم فعلياً أي مجعولاً.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧.

الحكم في الشريعة، والآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

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

ونعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلاَّ على تشريعه وجعلهِ من قِبَل الله تعالى سواء كانت شرائط الحكم متوفّرة في المسلمين فعلاً أو لا.

وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلّف أو ذاك فيتوقّف ـ إضافة إلى تشريع الله للحكم وجعله له ـ على توفّر الاستطاعة في المكلف. والثبوت الأول للحكم ـ أي ثبوته في الشريعة ـ يُسمّىٰ بالجعل «**جعل الحكم**»، والثبوت الثاني للحكم ـ أي ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك ـ يُسمّى بالفعلية «**فعلية الحكم**» أو المجعول، فجعل الحكم معناه تشريعه من قِبَل الله، وفعلية الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك.

موضوع الحكم:

وموضوع الحكم[١] مصطلح أصولي نريد به مجموع الأشياء التي تتوقف عليها فعلية الحكم (المجعول) بمعناها الذي شرحناه، ففي مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب لأن فعلية هذا الوجوب تتوقّف على وجود مكلف مستطيع.

مثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلّف غير مسافر ولا مريض إذا هلّ عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً، ويتوقف ثبوته الثاني ـ أي فعليّته ـ على وجود موضوعه (أي وجود مكلّف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان)، فالمكلّف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوِّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

إذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار، فكما أن المسبَّب يتوقف على سببه كذلك

---

(١) **خلاصة البحث**: ان الموضوع في وجوب الحج هو الواقع في شرط الحكم وهو: البلوغ والعقل والاستطاعة في قول الشارع: «إذا بلغ الشخص وكان عاقلاً مستطيعاً فقد صار الحج عليه فعلياً»، أي ان الحكم (وجوب الحج) مسبَّب عن الموضوع (العقل البلوغ الاستطاعة).

الحكم يتوقف على موضوعه، لأنه يستمدّ فعليّته من وجود الموضوع، وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: «**إنّ فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه**» أي ان وجود الحكم فعلاً يتوقف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخّراً رتبةً عن الموضوع كما يتأخّر كل مسبَّب عن سببه في الرتبة.

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

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبَّباً عن الحكم نفسه، ومثاله: العلم بالحكم، فانه مسبَّب عن الحكم، لأن العلم بالشيء فرع وجود الشيء المعلوم، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه بأن يقول الشارع: احكم بهذا الحكم على مَن يعلم بثبوته له، لأن ذلك يؤدّي إلى الدور[١].

* * *

(١) وبتعبير آخر: أنت تعلم أن الحكم متوقِّف على الموضوع، فإذا توقّف الموضوع على الحكم فهو دور. مثال ذلك قول المولى: **إذا علمت بجعل وجوب الصلاة فقد جُعلت عليك الصلاة**. وبما أن العلم بالشيء يتوقف على وجود هذا الشيء فستصير القضية الثانية هكذا: **إذا جُعلت عليك الصلاة فحينئذٍ تعلم بجعل وجوبها**. وهو دور واضح.

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلَّقه

عرفنا أن وجوب الصوم ـ مثلاً ـ موضوع مؤلَّف من عدّة عناصر تتوقّف عليها فعلية الوجوب[١]، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلاَّ إذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان، وأمّا متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجة لتوجه الوجوب إليه وهو الصوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميِّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه، فإن المتعلق يجب أن يوجد بسبب الوجوب، فالمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه، بينما يوجد الحكم [الفعلي] نفسه بسبب [تحقُّق] الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلاَّ إذا وُجد مكلف[٢] غير مريض ولا مسافر وهلَّ عليه الهلال.

وهكذا نجد أن وجود الحكم يتوقّف على وجود الموضوع،

---

(١) **خلاصة البحث**: إذا وُجد الموضوع (كالاستطاعة) وجب الحج (وهو متعلق الحكم)، إذن فيستحيل أن يدعو الحكم (وجوب الحج) نحو موضوعه. أرأيت فقيهاً أفتى بوجوب تحصيل الاستطاعة؟! السبب هو ما ذكرنا.

(٢) أي بالغ عاقل.

بينما يكون [الحكم] سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلف نحوه.

وعلى هذا الأساس نعرف أن من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرِّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه. فوجوب الصوم على كلّ مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يَفرض على المكلف أن لا يسافر، وإنما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة، وإنما يُفرض الحج على المستطيع، لأن الحكم لا يوجد إلاَّ بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه. ولأجل ذلك وُضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: «**إنّ كل حكم يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أيّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق**».

* * *

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدِّمات

المقدّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين[١]:

(أحدهما) المقدّمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق، من قبيل السفر الذي يتوقف اداءُ الحجّ عليه، والوضوء الذي تتوقف الصلاة عليه، والتسلّح الذي يتوقف الجهاد عليه.

(والآخر) المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نيّة الإقامة التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان والاستطاعة التي تتوقف عليها حجّة الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين أن المقدّمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها [فعليةُ] الوجوبِ نفسها، لما

---

(١) وهما: مقدّمات الواجب كالسفر إلى الحج وتُسمّى أيضاً «الواجب الغيري» مقابل نفس الحج الذي يُسمّى «الواجب النفسي»، ومقدّمات الوجوب كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحج.
والسؤال هنا هو: هل ان وجوب السفر إلى الحج عقلي أم شرعي؟ قيل: هو شرعي، لأنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع ولو ارتكازاً لأنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم. واعترض سيدنا الشهيد بأنه لا داعي لحكم الشرع هنا بعد كفاية حكم العقل.

شرحناه سابقاً من أن الحكم الشرعي يتوقف [فعليةُ] وجوده على وجود موضوعه. فكل مقدّمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها [فعلية] الحكم ولا يوجد بدونها، خلافاً للمقدّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب، فإن الحكم يوجد قبل وجودها لأنها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء: فالاستطاعة مقدّمة تتوقف عليها [فعلية وجوب] حجّة الاسلام، والتكسب مقدّمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق مقدّمة للتكسب، وحيث إن الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج فلا وجوب للحج قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقف عليها الاستطاعة.

وأمّا الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة، لأن وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الانسان لكي يتجه إليه، بل يتجه إليه قبل ذلك، وإنّما يتوقف متعلق الوجوب ـ أي الصلاة ـ على الوضوء، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلاً.

فهناك إذن سلسلتان من المقدّمات:

(الأولى) سلسلة مقدّمات المتعلق أي الوضوء الذي تتوقف عليه الصلاة وتحضيرُ الماء الذي يتوقف عليه الوضوء وفتحُ الخزان الذي يتوقف عليه تحضير الماء.

(والثانية) سلسلة مقدّمات الوجوب وهي الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، والتكسب الذي تتوقف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق الذي يتوقف عليه التكسب. وموقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية وكل ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات سلبي دائماً[١]، لأن هذا القسم يتوقف عليه وجود الحكم، وقد عرفنا سابقاً أن الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمّى كل مقدّمة من هذا القسم «**مقدّمة وجوب**» أو «**مقدّمة وجوبية**».

وأمّا السلسلة الأولى والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل فالمكلف مسؤول عن ايجادها، أي ان المكلف بالصلاة مثلاً مسؤول عن الوضوء لكي يصلّي، والمكلف بالحجّ مسؤول عن السفر لكي يحج، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلح لكي يجاهد.

والنقطة التي درسها الأصوليون هي نوع هذه المسؤولية، فقد قدَّموا لها تفسيرين:

ـ أحدهما أن الواجب شرعاً على المكلّف هو الصلاة فحسب دون مقدّماتها من الوضوء ومقدّماته[٢]، وإنما يجد المكلّف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدمات عقلاً، لأنه يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلاّ بإيجاد تلك المقدّمات.

---

(١) لأنه لا وجوب على مقدّمات الوجوب.

(٢) هذا دليل على الوجوب العقلي للمقدّمة.

ـ والآخر ان الوضوء واجب شرعاً لأنه مقدّمة للواجب، ومقدّمة الواجب واجبة شرعاً[١]. فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلّف: أحدهما الصلاة والآخر الوضوء بوصفه مقدّمة للصلاة. ويُسمّى الأوّل «**الواجب النفسي**» لأنه واجب لأجل نفسه، ويُسمّى الثاني «**الواجب الغيري**» لأنه واجب لأجل غيره، أي لأجل ذي المقدّمة وهو الصلاة. (وهذا) التفسير الثاني أخذ به جماعة من الأصوليين إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته [شرعاً]، فكلّما حكم الشارع بوجوب فعلٍ حَكَمَ عقيبَ ذلك مباشرةً بوجوب مقدّماته.

ويمكن الاعتراض عى هذا التفسير الثاني بأنّ حكمَ الشارعِ بوجوب المقدّمة في هذه الحالة لا فائدة فيه ولا موجب له، لأنه إن أراد به إلزام المكلّف بالمقدّمة فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها يدرك العقلُ مسؤولية المكلف من هذه الناحية. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدّمة فلا نتعقله. وعلى هذا الاساس يُعتبر حكم الشارع بوجوب المقدّمة لغواً فيستحيل ثبوته، فضلاً عن أن يكون ضروري الثبوت كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته [شرعاً].

---

(١) وهذا دليل على الوجوب الشرعي للمقدّمة.

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلق الوجوب[١] بشيء واحد كوجوب السجود على كل مَن سمع آية السجدة، وقد يتعلق بعملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعددة من قبيل وجوب الصلاة، فان الصلاة عملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال عديدة كالقراءة والسجود والركوع والقيام والتشهّد وما إلى ذلك. وفي هذه الحالة تصبح العملية بوصفها مركبة من تلك الأجزاء واجبة، ويصبح كل جزء واجباً أيضاً، ويُطلق على وجوب المركب اسم «**الوجوب الاستقلالي**» ويُطلق على وجوب كل جزء فيه اسم «**الوجوب الضمني**»، لأن الوجوب إنما يتعلق بالجزء بوصفه جزءً في ضمن المركب لا بصورة مستقلّة عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملية المركبة.

---

(١) **خلاصة البحث**: إذا قال المولى «أكرم العلماء» وتعذّر إكرام أحدهم فهنا يجب إكرام الباقي لأنّ الوجوب استغراقي أي يستغرق الجميع كلاًّ على نحو الاستقلال، فيكون وجوب إكرام كل واحد من العلماء **وجوباً استقلالياً** لعدم ارتباط أحد الوجوبات بالآخر. أمّا إذا قال توضّأ وتعذّر غسل الوجه (الذي وجوبه **وجوب ضمني**) فهنا يسقط كل الوضوء، لأنّ الوضوء مجموعة واحدة إذا سقط منه جزءٌ انتفت ماهيته كالصلاة بلا ركوع والصوم إلى الظهر.

ولأجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة مثلاً مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى، لأن الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً. ونتيجةُ ذلك قيامُ علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه. وتعني علاقة التلازم هذه أنه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها بل إذا سقط أي واحد منها تحتم سقوط الباقي نتيجةً لذلك التلازم القائم بينها. مثال ذلك: إذا وجب على الانسان الوضوء وهو مركّب من أجزاء عديدة كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين فيتعلّق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمني بوصفه جزءً من الوضوء الواجب، وفي هذه الحالة إذا تعذّر على الانسان أن يغسل وجهه لآفة فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمني المتعلق بغسل الوجه كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً، فلا يبقى على الانسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه، لأن تلك الوجوبات لا بُدّ أن يُنظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها أي بالوضوء، وهذا الوجوب إمّا أن يسقط كلّه أو يثبت كلّه ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالي ووجب الدعاء بوجوب استقلالي آخر فتعذّر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه

مثلاً، ففي الحالة الأولى لا يؤدّي تعذّر الوضوء إلاَّ إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلقاً به، وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء، وفي الحالة الثانية حين يتعذّر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمني يؤدّي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء وارتفاعِ سائر الوجوبات الضمنية.

قد تقول: نحن نرى أن الانسان يكلف بالصلاة فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها كُلّف بالصلاة بدون قراءة فهل هذا إلاَّ تفكيك بين الوجوبات الضمنية ونقضٌ لعلاقة التلازم بينها؟!

والجواب: إن وجوب الصلاة بدون قراءة على الأخرس ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة، وإنما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة. فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كله نتيجة لتعذّر القراءة وخلَفه وجوبٌ آخر وخطاب جديد.

* * *

النوع الثاني من العناصر المشتركة:

الأصول العملية

تمهيـــد

استعرضنا في النوع الأول العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثل في أدلة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلّة وخصائصها وميّزنا بين الحجة منها وغير الحجّة.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعي وبقاء الحكم مجهولاً لديه، فيتجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العملي تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

مثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين، فان التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء، ونتجه أولاً إلى محاولة الحصول على دليل [محرز] يعيّن حكمه الشرعي، فحيث لا نجد نتساءَل: ما هو الموقَف العملي الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول، وهل يتحتّم علينا أن نحتاط أوْ لا؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة ويجيب عليه في ضوء الأصول العملية بوصفها عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن:

١ ـ القاعدة العملية الأساسية

ولكي نعرف القاعدة العملية الأساسية[١] التي نجيب في ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لا بدّ لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع ونلاحظ أن هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشك وعدم وجود دليل على الحرمة أَو لا؟

---

(١) **خلاصة البحث**: إن الذي يدرك الأحكام العقلية ـ كوجوب إطاعة المولى تعالى ـ هو العقل، إذ لو قلنا «الله» لرجع السؤال: ومَن الذي يوجب إطاعته تعالى؟..

فإذا كان المدرك لوجوب إطاعة المولى تعالى هو العقل رجعنا إلى العقل لتحديد مقدار وحدود وجوب إطاعته تعالى: فهل يجب إطاعة المولى بالتكاليف المعلومة والمحتملة ـ كما يقول سيدنا الشهيد رَحِمَهُ اللهُ ويسمّي مسلكه هذا بمسلك حق الطاعة وأصالة الاحتياط ـ أم في خصوص التكاليف المعلومة فقط ـ كما هو مسلك المشهور وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان أو البراءة العقلية ـ؟ استدلّ المشهور بالعقل وبسيرة العقلاء وأجابهم السيد الشهيد بأن العقل يحكم بالاحتياط في الموارد المشكوكة وبالفرق بين المولى العرفي والمولى الحقيقي وهو الله تعالى. (نعم) أجمع الكل على أنه إذا شرَّع الله تعالى ـ كما هو كذلك ـ قاعدة البراءة فحينئذٍ نرجع إليها ونترك الأصل العقلي.

ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرِض علينا إطاعة المولى سبحانه لا بد لنا أن نحدِّده، فما هو المصدر الذي يفرِض علينا إطاعة الشارع ويجب أن نستفتيَه في موقفنا هذا؟

والجواب أن هذا المصدر هو العقل، لأن الانسان يدرك بعقله أن لله سبحانه حقّ الطاعة على عبيده، وعلى أساس حق الطاعة هذا يحكم العقل على الانسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدّي إليه حقّه، فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعة لأنّ العقل يفرض علينا ذلك، لا لأن الشارع أمرنا بإطاعته، وإلاّ لأعدنا السؤال مرّةً أخرى ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا باطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب الاطاعة القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله سبحانه على الانسان.

وإذا كان العقل هو الذي يفرِض إطاعة الشارع على أساس إدراكه لحق الطاعة، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب على السؤال المطروح. ويتحتّم علينا عندئذٍ أن ندرس مقدار حق الطاعة الذي يدركه العقل وحدوده، فهل هو حقّ لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط ـ بمعنى أن الله سبحانه ليس له حق الطاعة على الانسان إلاّ في التكاليف التي يعلم بها، وأمّا التكاليف التي يشك فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حق الطّاعة... أو أن حقّ الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضاً في

نطاق التكاليف المحتملة، بمعنى أن من حقّ الله على الانسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحتملة، فإذا علم بتكليفٍ كان من حق الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً كان من حق الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمته ويفعل ما يحتمل وجوبه؟

الصحيح في رأينا هو أن الأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط نتيجة لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة، فإن العقل يدرك أن للمولى على الانسان حقّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب بل في التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالاحتياط. وهذا يعني أن الأصل بصورة مبدئية: كلما احتملنا حرمة أو وجوباً هو أن نحتاط، فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه، ولا نخرج عن هذا الأصل إلاَّ إذا ثبت بالدليل أن الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط ويرضى بترك الاحتياط، فان المكلف يصبح حينئذٍ غير مسؤول عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط إذن واجب عقلاً في موارد الشك، ويُسمّى هذا الوجوب بأصالة الاحتياط أو أصالة الاشتغال ـ أي اشتغال ذمّة الانسان بالتكليف المحتمل ـ ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط.

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية.

ويخالف في ذلك كثير من الأصوليين إيماناً منهم بأن الأصل في المكلف أن لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجة كبيرة. ويرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية، لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه. ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» أو «البراءة العقلية» أي أن العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط. ويُستَشهد[١] لذلك بما استقرّت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلفين في حالات الشك وعدم قيام الدليل، فإن هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

(هذا) ولكن لكي ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك أو لا، يجب أن نعرف حدود حق الطاعة الثابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحق يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلف أهمّيتها بدرجة كبيرة[٢] ـ كما عرفنا ـ فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً، لأنه بمخالفتها يفرِّط في حقّ مولاه فيستحق العقاب. وأما ما استُشهد به

---

(١) قال ويُستشهد ولم يقل ويُستدل، وذلك لأنّ هذا مؤيِّد فقط في نظر المشهور، وإلاّ فالفرق واضح بين المولى الحقيقي والموالي العرفيين.

(٢) كالأحكام المتعلقة بالدماء والزواج والحدود.

من سيرة العقلاء فلا دلالة له في المقام لأنه إنما يُثبت أن حقّ الطاعة في الموالي العرفيين يختص بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعة لله تعالى كذلك أيضاً، إذ أيّ محذور في التفكيك بين الحقّين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر.

فالقاعدة الأولية إذن هي أصالة الاحتياط.

* * *

٢ ـ القاعدة العملية الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع المقدّس تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية وهي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب في هذا الانقلاب أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعي أن الشارع لا يهتمّ بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تحتّم الاحتياط على المكلف، بل يرضى بترك الاحتياط[١].

والدليل على ذلك نصوص شرعية متعدّدة من أشهرها النصّ النبوي القائل: «رُفِع عن أُمّتي ما لا يعلمون»[٢]، بل استُدل ببعض الآيات على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٣]، فإن الرسول يُفهم كمثالٍ على البيان والدليل، فتدلّ الآية على أنه لا عقاب بدون دليل.

---

(١) وذلك للتسهيل على المكلّفين.

(٢) لا يُرفع الجعل كالحرمة الواقعية للتدخين ولا المجعول كالحرمة الفعلية على المكلفين (لأن الحرمة الفعلية معلولة لجعل الحرمة) فالمفسدة الواقعية ثابتة، وإنما الذي يُرفع ـ كما سيأتي في الحلقتين الآتيتين ـ هو منجزية هذه الحرمة، أي ان الحرمة ـ لجهلنا بها ـ غير منجّزة علينا فلا نستحق العقاب.

(٣) سورة الاسراء، آية ١٥.

وهكذا أصبحت القاعدة العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه وأصالة البراءة شرعاً بدلاً عن أصالة الاشتغال عقلاً.

وتشمِل[١] هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشك في الوجوب وموارد الشك في الحرمة على السواء، لأنّ النصّ النبوي مطلق. ويُسمّى الشك في الوجوب بـ«**الشبهة الوجوبية**» والشك في الحرمة بـ«**الشبهة التحريمية**»، كما تشمُل القاعدة أيضاً الشك مهما كان سببه، ولأجل هذا نتمسّك بالبراءة إذا شككنا في التكليف سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف أو من عدم العلم بتحقق موضوعه. مثال الأول: شكّنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، ويُسمّى بالشبهة الحكمية. ومثال الثاني: شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفّر الاستطاعة، مع علمنا بأنَّ الشارع جعل [فعلية] وجوب الحج على المستطيع. وإن شئت قلت: **إن المكلّف في الشبهة الحكمية يشكّ في الجعل وفي الشبهة الموضوعية يشك في المجعول، وكلٌّ منهما مجرى للبراءة شرعاً.**

* * *

(١) بتثليث الميم.

٣ ـ قاعدة منجّزية العلم الاجمالي

تمهيـــد

قد تعلم[١] أنَّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وقد تشكّ في سفره لكنك تعلم على أيّ حال أن أحد أخويك «الأكبر أو الأصغر» قد سافر فعلاً إلى مكّة، وقد تشك في سفرهما معاً ولا تدري، هل سافر واحدٌ منهما إلى مكّة أو لا؟

فهذه حالات ثلاث: يطلق على الحالة الأولى اسم «**العلم التفصيلي**» لأنك في الحالة الأولى تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة وليس لديك في هذه الحقيقة أيّ تردّد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً.

ويُطلق على الحالة الثانية اسم «**العلم الاجمالي**»، لأنك في

---

(١) يريد أن يقول في هذا التمهيد: انك إذا علمت بوجوب صلاة الصبح فهذا **علمٌ تفصيلي**، وإذا شككت في الواجب هل هو صلاة الظهر يوم الجمعة أم هو صلاة الجمعة (اللذان هما طرفا العلم الاجمالي) فهو **علم إجمالي بوجوب إحداهما**، وإذا شككت بحرمة التدخين فهذا **شك بدْوي**. وقد ذكرنا في بحثنا السابق أن البراءة الشرعية تجري في الشك البدْوي، فهل تجري في أطراف العلم الاجمالي؟

هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح والآخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً، فأنت لا تشك في هذه الحقيقة، وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكّك وتردُّدك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تُسمّى هذه الحالة بـ«**العلم الاجمالي**»، فهي علم لأنك لا تشك في سفر أحد أخويك، وهي إجمال وشك لأنك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويُسمّى كلٌّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر طرفاً للعلم الاجمالي، لأنك تعلم أن أحدهما لا على سبيل التعيين قد سافر بالفعل. وأفضل صيغة لغوية تمثّل هيكل العلم الاجمالي ومحتواه النفسي بكلا عنصريه هي «إمّا وإمّا» إذ تقول في المثال المتقدّم: «سافر إما أخي الأكبر وإمّا أخي الأصغر»، فإن جانب الاثبات في هذه الصيغة [وهو سافر] يمثل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردّد الذي تصوّره كلمة «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشك، وكلّما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علم إجمالي في نفوسنا.

ويُطلق على الحالة الثالثة اسم «**الشك الابتدائي**» أو «البدْوي» أو «الساذَج» وهو شك محض غير ممتزج بأيّ لونٍ من العلم، ويُسمّى بالشك الابتدائي أو البدْوي تمييزاً له عن الشك في طرف العلم الاجمالي، لأن الشك في طرف العلم الاجمالي يوجَد نتيجةً للعلم نفسه، فأنت تشك في أن المسافر هل هو أخوك الأكبر أو الأصغر نتيجة لعلمك بأنّ أحدهما لا على التعيين قد سافر حتماً، وأمّا الشك في الحالة الثالثة فيوجد بصورة ابتدائية دون علم مسبَق.

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلاً، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكاً ناتجاً عن العلم الاجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائي غير مقترن بالعلم الاجمالي. وهذه الأمثلة كلها من **الشبهة الحكمية**، ونفس الأمثلة يمكن تحصيلها من **الشبهة الموضوعية** فتكون تارةً **عالماً تفصيلاً** بوقوع قطرة دم في هذا الاناء، وأخرى **عالماً اجمالاً** بوقوعها في احد إناءين، وثالثة **شاكاً** في أصل وقوعها **شكاً بدْوياً**.

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العملية الأساسية كنّا نتحدّث عن الحالة الثالثة، أي حالة الشك البدْوي الذي لم يقترن بالعلم الاجمالي. **والآن ندرس حالة الشك الناتج عن العلم الاجمالي**، أي الشك في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة، وهذا يعني أننا درسنا الشك بصورته الساذَجة وندرسه الآن بعد أن نضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الاجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشك البدْوي أو لا؟

منجِّزية العلم الاجمالي:

على ضوء ما سبق[1] يمكننا تحليل العلم الاجمالي إلى علم

(١) **خلاصة البحث**: المعروف بين الأصوليين (١) عدم إمكان المولى تعالى الترخيص في صلاتي الظهر يوم الجمعة وصلاة الجمعة لأنه يخالف علمنا =

بأحد الأمرين وشكّ في هذا وشك في ذاك. ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاة الظهر أو صلاة الجمعة» ونشك في وجوب الظهر كما نشك في وجوب الجمعة. والعلم بوجوب أحد الأمرين ـ بوصفه علماً ـ تشمله قاعدة حجّية القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً ـ الظهر والجمعة ـ لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجّة عقلاً في جميع الأحوال سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.

ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الاجمالي ـ لا بثبوت الحجّية للعلم بأحد الأمرين فحسب ـ بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجّية منه أيضاً واستحالة ترخيص الشارع المقدّس في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجّية من العلم التفصيلي ويرخّص في مخالفته، وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن العمل بالقطع.

= بوجوب صلاةِ ظهر يوم الجمعة ـ هذا على مستوى الثبوت أي الامكان العقلي ـ و(٢) أمّا إثباتاً ـ أي على مستوى البراءة الشرعية ـ فانه لا يمكن شمول البراءة الشرعية لكلا طرفي العلم الاجمالي، لأنه يؤدّي إلى مخالفة علمنا بوجوب صلاةِ ظهرَ يوم الجمعة، و(٣) أيضاً لا يمكن شمول البراءة الشرعية لأحد الطرفين لأننا حينئذٍ سنتساءل: أيّ الطرفين تجري فيه البراءة؟ فلعدم الترجيح بلا مرجّح تتعارض البراءتان فتتساقطان ولا تجري في احدهما. (والنتيجة) أننا نبقى في مورد العلم الاجمالي تحت القاعدة الأساسية وهي الاحتياط العقلي ومفادُها: لزوم **الموافقة القطعية** أي وجوب الاتيان بكلتا الصلاتين ولا تجوز **المخالفة الاحتمالية**.

وأما كل واحد من طرفي العلم الاجمالي ـ أي وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده ـ فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً ـ. وقد يبدو لأول وهلة أن بالامكان أن تشمله القاعدة العملية الثانوية أي أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكاليف المشكوكة، لأن كلاً من الطرفين تكليف مشكوك. ولكن الرأي السائد في علم الأصول يقوم بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الاجمالي، بدليل أن شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع حجّية القطع بوجوب أحد الأمرين، لأن حجّية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقل تقدير، فلو حكم الشارع بالبراءة في كلٍّ من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدّم.

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر ـ وإنْ لم يؤدِّ إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً ـ لكنه غير ممكن أيضاً، لأننا نتساءَل حينئذٍ: أي الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجِّحه على الآخر؟! وسوف نجد أننا لا نملك مبرِّراً لترجيح أيٍّ من الطرفين على الآخر، لأن صلة القاعدة بهما واحدة[1]. وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية «أصالة البراءة» لأي واحد

(١) لأن جريان البراءة في أحد الطرفين يعني جريانها في الطرف الآخر وهو ينتج المخالفة القطعية.

من الطرفين، ويعني هذا أن كل طرف من أطراف العلم الاجمالي يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله.

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشك البدوي والشك الناتج عن العلم الاجمالي، فالأول يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصالة البراءة، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأولية وهي أصالة الاحتياط.

وفي ضوء ذلك نعرف أن **الواجب علينا عقلاً في موارد العلم الاجمالي هو الاتيان بكلا الطرفين** ـ أي الظهر والجمعة في المثال السابق ـ **لأن كلاًّ منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط.**

ويُطلق في علم الأصول على الاتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقة القطعية» لأن المكلف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنه وافق تكليف المولى. كما يُطلق على ترك الطرفين معاً اسم **«المخالفة القطعية»**، وأمّا الاتيان بأحدهما وترك الآخر فيُطلق عليهما اسم **«الموافقة الاحتمالية»** و**«المخالفة الاحتمالية»**، لأن المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى ويحتمل أنه خالفه.

انحلال العلم الاجمالي:

إذا وجدت كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما فقط نجساً ولكنك تعلم على أيِّ حال بأنهما ليسا طاهرين

معاً، فينشأ في نفسك علم إجمالي بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، فإذا اتفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسة في أحد الكأسين[١] وعلمت أن هذا الكأس المعين نجس فسوف يزول علمك الاجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي[٢]، لأنك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيَّن لا تعلم إجمالاً بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصيلياً وتشك في نجاسة الآخر. لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الاجمالي «إمّا وإمّا»، فلا يمكنك أن تقول: «إمّا هذا نجس وإمّا ذاك» بل هذا نجس جزماً وذاك لا تدري بنجاسته.

ويُعبَّر عن ذلك في العرف الأصولي بـ«**انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشك البدوي في الآخر**» لأن نجاسة ذلك الكأس المعيَّن أصبحت معلومة بالتفصيل ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكة شكاً ابتدائياً بعد أن زال العلم الاجمالي، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجّية وتجري بالنسبة إلى الشك الابتدائي أصالة البراءة، أي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشك الابتدائي.

---

(١) بنحو احتملت أن تكون النجاسة المعلومة بالاجمال هي هذه النجاسة بعينها.

(٢) فيصير الشك في الطرف الثاني بدْوياً وتُسمّى هذه الحالة **بانحلال العلم الاجمالي** إلى علم تفصيلي بأحدهما وشك بدوي في الآخر فتجري فيه قاعدة الطهارة. **هذا خلاصة البحث.**

موارد التردّد[١]:

عرفنا أن الشك إذا كان بدْوياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترناً بالعلم الاجمالي حكمت فيه القاعدة العملية الأولية.

وقد يخفى أحياناً نوع الشك فلا يُعلم أهو من الشك الابتدائي أو من الشك المقترن بالعلم الاجمالي ـ أو الناتج عنه بتعبير آخر ـ؟ ومن هذا القبيل مسألة **دوران الأمر بين الأقل والأكثر** كما يسمّيها الأصوليون، وهي أن يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاءٍ كالصلاة ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاء معيّنة ونشك في اشتمالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي[٢]، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدِّد الموقف العملي فيتساءَل هل يجب الاحتياط على المكلّف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر [كالقنوت] الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب لكي يكون مؤدِّياً

---

(١) في الشك هل انه شك بدوي ـ فتجري فيه البراءة الشرعية ـ أم شك مقرون بعلم اجمالي ـ فيجري فيه الاحتياط العقلي ـ كالتردّد في كون الصلاة عشرة أجزاء أم تسعة. فقد يُقال بحكم العقل بوجوب العشرة احتياطاً للعلم الاجمالي بين التسعة والعشرة فلا يطمئن المكلف حتى يأتي بالعشرة من باب أن الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني، والصحيح هو أن الواجب المعلوم هو التسعة والعاشر مشكوك بالشك البدْوي فتجري فيه البراءة، **هذا خلاصة المطلب**.

(٢) وإنما الموجود رواية ضعيفة أو شهرة ونحو ذلك بوجوب هذا الجزء العاشر.

للواجب على كل تقدير[١]، أو يكفيه الاتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهولِ وجوبُه؟

للأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثّل كل منهما اتجاهاً في تفسير الموقف:

ـ **أحد الاتجاهين** يقول بوجوب الاحتياط تطبيقاً للقاعدة العملية الأوّلية، لأن الشك في العاشر مقترن بالعلم الاجمالي، وهذا العلم الاجمالي هو علم المكلف بأنّ الشارع أوجب مركباً ما ولا يدري أهو المركب من تسعة أو المركب من عشرة ـ أي من تلك التسعة بإضافة واحد ـ؟

ـ **والاتجاه الآخر** يطبِّق على الشك في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية بوصفه شكاً ابتدائياً غير مقترن بالعلم الاجمالي، لأن ذلك العلم الاجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتجاه الأول منحل بعلم تفصيلي، وهو علم المكلف بوجوب التسعة على أيّ حال لأنها واجبة سواء كان معها جزء عاشر أو لا، فهذا العلم التفصيلي يؤدّي إلى انحلال ذلك العلم الاجمالي، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الاجمالي، فلا يمكن القول بأنّا نعلم إما بوجوب التسعة وإما بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أيّ حال ونشك في وجوب العاشر.

---

(١) أي على تقديري التسعة والعشرة.

وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الاجمالي فتجري البراءة.

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشك في دخولها ضمن نطاق الواجب كما ذكرنا.

* * *

٤ ـ الاستصحاب

على ضوء ما سبق نعرف أن أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدْوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي.

ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة وهو ما يُطلِق عليه الأصوليون اسم «**الاستصحاب**».

ومعنى الاستصحاب حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكل شيء كان على يقين منه ثم شكَّ في بقائه. مثاله: إنّا على يقينٍ من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجّس نشكّ في بقاء طهارته، لأننا لا نعلم أن الماء يتنجّس بإصابة المتنجّس له أو لا؟

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدّم. ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة ترتيبُ آثارِ الحالة السابقة من الناحية العملية، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة نتصرّف فعلاً كما إذا كانت الطهارة باقية واقعاً، وإذا كانت الحالة

السابقة هي الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً حتماً وهكذا.

والدليل على الاستصحاب هو قول الامام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: «**لا يُنقَض اليقينُ بالشك**».

ونستخلص من ذلك أن كل حالة من الشك البدْوي يتوفّر فيها القطع بشيء أوّلاً والشك في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب. إذن هنا ثلاثة شروط:

١ ـ الحالة السابقة المتيقّنة:

عرفنا أن وجود حالة سابقة متيقّنة شرط أساسي في جريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكماً[١] عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعي ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله ومدى امتداده في عالَمه التشريعي، فتكون الشبهة **حكمية**، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد اصابة المتنجس له[٢] ويسمّى **بالاستصحاب**

---

(١) الفرق بين الحكم والموضوع هو أن الحكم هو التشريع الصادر من الله تعالى كتشريع وجوب الصلاة وتنجّس الماء إذا أصابه متنجّس، وأمّا موضوع الحكم فهو ما يترتب عليه الحكم الشرعي كعدالة الامام التي يترتب عليها جواز الائتمام به وطهارة الطعام التي يترتب عليها جوازُ أكله.

(٢) أي هل ان الله تعالى قد شرّع نجاسة الماء إذا أصابه متنجس أم اعتبره طاهراً. هذا الشك ناظر إلى عالم الجعل والتشريع ولذلك الشبهة حكمية. وأما لو =

الحكمي. وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكويني نعلم بوجوده سابقاً ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي، فتكون **الشبهة موضوعية**، ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله استصحاب عدالة الامام الذي يُشك في طروّ فسقه واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشك في طروّ المطهِّر عليه ويسمّى **بالاستصحاب الموضوعي**، لأنه استصحاب موضوع الحكم الشرعي، و[الحكم الشرعي] هو جواز الإئتمام في الأول وعدم جواز الصلاة في الثاني.

ويوجد في عالم الأصول اتجاه يُنكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصّه بالشبهة الموضوعية[1]، ولا شك في أن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هو المتيقّن من دليله، لأن صحيحة زرارة التي ورد فيها اعطاء الامام الحجّية للاستصحاب تتضمّن شبهة موضوعية وهي الشك في طروّ النوم الناقض، ولكن

= علمنا أن الله تعالى اعتبره نجساً مثلاً وشككنا في اصابة المتنجس لهذا الماء **فالشبهة موضوعية**، لأنه لا شك في الحكم وإنما الشك في طروء أمر خارجي يغيِّر الموضوع وأما الحكم فمعلوم.

(١) ومما يستدلّون به أنه لا يمكن استصحاب الأحكام المشكوكة البقاء لأنّ الأحكام في عالم الجعل دفْعية لا إستمرارية، أي ان الله تعالى إمّا انه يشرِّع طهارة الماء الذي أصابه المتنجس وإمّا أن يشرِّع نجاسته، فهذا عالم الله تعالى لا عالم العبد، أمّا في الشبهات الموضوعية فالعبد حينما يشك بطروِّ الفسق على الامام فمن الطبيعي جداً أن يستصحب عدالته السابقة.

هذا لا يمنع عن التمسّك بإطلاق كلام الامام في قوله: «**ولا يُنقض اليقينُ بالشك**» لاثبات عموم القاعدة لجميع الحالات، فعلى مدَّعي الاختصاص أن يُبرز قرينة على تقييد هذا الاطلاق[١].

٢ ـ الشك في البقاء:

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسِّم الأصوليون الشك في البقاء إلى قسمين تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشكّ في بقائها، لأن الحالة السابقة:

قد تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً وإنما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي أدّى إلى ارتفاعها. مثال ذلك طهارة الماء، فإن طهارة الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي، وإنما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف، وهو إصابة المتنجس للماء. وكذلك نجاسة الثوب، فإن الثوب إذا تنجّس تبقى نجاسته وتمتد ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغَسل. ويُسمّى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«**الشكّ في الرافع**».

وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معيّن ونشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخل عاملٍ خارجي في الموقف. مثاله نهار شهر

---

(١) كالتي ذكرناها الآن.

رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار، فإن النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدّ زمانياً، فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي وإنما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويُسمّى الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ«**الشك في المقتضي**»، لأن الشك هو في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الأصول اتجاه يُنكر جريان الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقة من نوع الشك في المقتضي[1] ويخصه بحالات الشك في الرافع.

والصحيح عدم الاختصاص تمسكاً باطلاق دليل الاستصحاب.

٣ ـ وحدة الموضوع في الاستصحاب:

ويتفق الأصوليون على أن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ويَعْنُون بذلك أن يكون الشك منصبّاً على نفس الحالة التي كنّا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك

---

(١) ويستدلّون على ذلك بأن دليل الاستصحاب ـ كما في الروايات ـ هو «لا تنقض اليقين بالشك» ومعنى النقض هو أن الحالة السابقة محكمة وقابلة للامتداد بطبيعتها زمانياً، وأمّا النهار ونحو ذلك من الأمور الزائلة بطبيعتها فليست محكمة ولا قابلة للامتداد بطبيعتها، فهي منقوضة بطبيعتها ولو بعد حين، إذن ليس النظر إلى هذه الأمور المنقوضة بطبيعتها وإنما النظر إلى المحكمة بطبيعتها وهي ما يُسمى بالشك في الرافع (راجع الحلقة الثانية).

والمتيقَّن متغايرين. مثلاً: إذا كنّا على يقين بنجاسة الماء ثم صار بخاراً وشككنا في نجاسة هذا البخار لم يجرِ هذا الاستصحاب، لأنّ ما كنّا على يقين بنجاسته هو الماء وما نشَك فعلاً في نجاسته هو البخار، والبخار غير الماء، فلم يكن مصبُّ اليقين والشك واحداً[١].

* * *

(١) وكما لو تحوّل الكلب في مملحةٍ إلى ملح والنطفة إلى إنسان أو حيوان وكما لو انتقل دم الانسان إلى البق وهكذا. . .

تعـارض الأدلّـة

عرفنا فيما سبق أن الأدلّة على قسمين وهما: الأدلّة المحرزة والأصول العملية، ومن هنا يقع البحث **تارةً** في التعارض بين دليلَين من الأدلة المحرزة **وأخرى** في التعارض بين أصلين عمليين، **وثالثةً** في التعارض بين دليل محرز وأصل عملي. فالكلام في ثلاث نقاط نذكرها فيما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

١ ـ التعارض بين الأدلّة المحرِزة:

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما وهو على أقسام: **منها** أن يحصل في نطاق الدليل الشرعي اللفظي بين كلامين صادرين من المعصوم، **ومنها** أن يحصل بين دليل شرعي لفظي ودليل عقلي، **ومنها** أن يحصل بين دليلين عقليين.

* حالة التعارض بين دليلين لفظيين:

في حالة التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد نستعرض فيما يلي عدداً منها:

١ ـ من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كل منهما بصورة قطعية عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي

يكشف عنه الكلام الآخر[١]، لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدّي إلى وقوع المعصوم في التناقض وهو مستحيل.

٢ ـ قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصّاً صريحاً وقطعياً، ويدلّ الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام[٢]. ومثاله أن يقول الشارع في حديث مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه» ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم»، فالكلام الأول دالٌّ بصراحة على إباحة الارتماس للصائم، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهي، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة، لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي وإنْ أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً. فينشأ التعارض بين صراحة النصّ الأول في الإباحة وظهور النصّ الثاني في الحرمة، لأن الإباحة والحرمة لا يجتمعان. وفي هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي لأنه يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي، فنفسِّر الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعي الدالّ على الاباحة. وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامّة وهي الأخذ بدليل

---

(١) قال «الذي يكشف عنه الكلام الآخر» لأنك عرفت في بداية هذه الحلقة أن خطاب «صلِّ» ونحوه ليس هو الحكم الشرعي، وإنما الحكم الشرعي هو «الصلاة واجبة»، فصلِّ تكشف عن الحكم الشرعي.

(٢) فيُقدَّم النصِ (أي الصريح) على الظهور (أي المدلول الظني) ونوجِّه الظهورَ حينئذٍ وِجهة النص، هذا خلاصة هذه الفقرة الثانية.

الاباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغة نهي أو أمر، لأن الصيغة ليست صريحة ودليل الاباحة والرخصة صريح غالباً.

٣ ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً وأخصَّ دائرة من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله أن يُقال في نص «الربا حرام» ويُقال في نصٍّ آخر «الربا بين الوالد وولده مباح»، فالحرمة التي يدلّ عليها النص الأول موضوعها عام، لأنّها تمنع باطلاقها عن التعامل الربوي مع أيّ شخص، والإباحة في النص الثاني موضوعها خاص لأنها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصة، وفي هذه الحالة يُقدَّم النص الثاني على الأوّل، لأنه يُعتبر ـ بوصفه أخصّ موضوعاً من الأول ـ قرينةً عليه، بدليل أن المتكلم لو وصل كلامه الثاني بكلامه الأوّل فقال: «الربا في التعامل مع أيّ شخص حرام ولا بأس به بين الوالد وولده» لأبطل الخاصُ مفعولَ العام وظهورَه في العموم. وقد عرفنا سابقاً أن القرينة تُقدم على ذي القرينة سواء كانت متصلة أو منفصلة. ويُسمّى تقديم الخاص على العام **تخصيصاً** للعام إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم، **وتقييداً** إذا كان عمومه ثابتاً بالاطلاق وعدم ذكر القيد. ويُسمّى الخاص في الحالة الأولى «**مخصِّصاً**» وفي الحالة الثانية «**مقيِّداً**». وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه في الاستنباط قاعدة عامّة وهي الأخذ بالمخصِّص والمقيِّد وتقديمهما على العام والمطلق. إلاَّ أنّ العام والمطلق يظلّ حجّة في غير ما خرج

بالتخصيص والتقييد، إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة[١] إلاّ بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف لا أكثر.

٤ ـ قد يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكمٍ لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع. ومثاله أن يُقال في كلام «يجب الحج على المستطيع» ويُقال في كلام آخر «المدين ليس مستطيعاً» فالكلام الأوّل يوجب الحج على موضوع محدَّد وهو المستطيع والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المدين، فيؤخذ بالثاني[٢] ويُسمّى «**حاكماً**» ويُسمّى الدليل الأوّل «**محكوماً**».

وتُسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بـ«**قواعد الجمع العرفي**».

٥ ـ إذا لم يوجد في النصَّين المتعارضين كلام صريح قطعي ولا ما يصلح أن يكون قرينة على تفسير الآخر ومخصِصاً له أو مقيداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأيّ واحدٍ من الدليلين المتعارضين لأنهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

---

(١) أي لا يجوز رفع اليد عن العموم أو الاطلاق إلاّ بمقدار التخصيص أو التقييد، ويبقى الباقي تحت العموم والاطلاق. فإذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم فسّاق العلماء» نبقى في العلماء العدول تحت العموم فيجب إكرامهم. هذا أهمّ ما في هذه الفقرة.

(٢) وهو «المدين ليس مستطيعاً».

* حالات التعارض الأخرى:

وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر[١] أو دليلين من غير الأدلّة اللفظية لها قواعد أيضاً نشير إليها ضمن النقاط التالية:

١ ـ الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدّى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته وهو مستحيل. ولهذا يقول علماء الشريعة: إنَّ من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين نصوص الشريعة الصريحة[٢] وأدلّة العقل القطعية. وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهنُ عليها الاستقراء في النصوص الشرعية[٣] ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنّة، فإنها جميعاً تتفق مع العقل ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية[٤] إطلاقاً.

٢ ـ إذا وُجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً[٥] قدّمنا الدليل اللفظي لأنّه حجّة، وأمّا الدليل غير اللفظي فهو ليس حجّة ما دام لا يؤدّي إلى القطع.

---

(١) أي عقلي أو غير لفظي (كعمل المعصوم وتقريره).

(٢) القطعية الصدور.

(٣) أي الأدلّة اللفظية وغير اللفظية.

(٤) كلمة «القطعية» صفة لا قيد، وذلك لأن جميع أحكام العقل قطعية.

(٥) كالشهرة فإنها غالباً ليست حجّة.

٣ ـ إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً قُدِّم العقلي على اللفظي، لأن العقلي يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي، وأمّا الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنما يدلّ بالظهور، والظهور إنما يكون حجّة بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأنّ الدليل اللفظي لم يُرِدِ المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور[١].

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

٢ ـ التعارض بين الأصول:

وأمّا التعارض بين الأصول فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب. ومثالها انّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس ونشك في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحُمرة، ففي هذه الحالة تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أولاً والشك في بقائه ثانياً، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

---

(١) كقول الله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ فانه يدل بالظهور على أنَّ لله تعالى يداً، ولكن هذا يعارض الدليل العقلي القائل بأنه ليس لله يدٌ وإلاَّ لكان جسماً محدوداً. . . إذن لا مجال للأخذ بالظهور وإنما يتعيّن أن نفسر اليد بالقدرة.

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة لأنها شبهة بدْوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الاجمالي، **وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً، فبأيّ الأصلين نأخذ؟**

والجواب: انّا نأخذ بالاستصحاب ونقدِّمه على أصل البراءة، وهذا متفق عليه بين الأصوليين. والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة، لأن دليل أصل البراءة هو النص النبوي القائل: «رُفع عن أُمَّتي ما لا يعلمون» وموضوعه كل ما لا يُعلم، ودليل الاستصحاب هو النصّ القائل: «لا يُنقضُ اليقينُ أبداً بالشك»، وبالتدقيق في النصّين نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغي الشك ويفترض كأنّ اليقين باقٍ على حاله، فيَرفع بذلك موضوع أصل البراءة[١]. ففي مثال وجوب الصوم لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً، لأن الاستصحاب يعتبر هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة، لأنه ينفي موضوع البراءة.

٣ ـ التعارض بين النوعين:

ونصل الآن إلى فرضية التعارض بين دليل محرز[٢] وأصل

(١) وهو الجهل، فانه بالاستصحاب يصير عالماً تعبُّداً بالحالة الفعلية.

(٢) كما إذا ورد رواية صحيحة «إقرأ سورةً بعد الفاتحة»، فهل يمكن إجراء البراءة=

عملي كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أن الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصوَّر عقلاً بينه وبين الأصل، لأن الدليل القطعي على الوجوب مثلاً يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي، ومع العلم بالحكم الشرعي لا مجال للاستناد إلى أيّ قاعدة عملية، لأن القواعد العملية إنما تجري في ظرف الشك، إذ قد عرفنا سابقاً أن أصل البراءة موضوعه كل ما لا يعلم، والاستصحاب موضوعه أن نشكّ في بقاء ما كنّا على يقين منه، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبقَ موضوع هذه الأصول والقواعد العملية.

وإنما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل المحرز والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة ـ وخبر الثقة كما مرّ بنا دليل ظني حكم الشارع بوجوب اتباعه واتخاذه دليلاً ـ وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسِّع ويرخِّص. ومثاله خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم، فإن هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعي قد قام عليه الدليل الظني، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم نجد أن دليل البراءة (رُفع عن أمتي ما لا يعلمون) يشملها، فهل يحدِّد الفقيه في هذه الحالة موقفه على أساس الدليل الظني

= عن وجوبها أو نستصحب عدم وجوبها؟! حتماً لا لأن الشارع المقدّس حينما اعتبر الدليل المحرز (كخبر الثقة) حجّة يعني ذلك وجوب اتباعه وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملي، لأن الأصل العملي وظيفةُ من لا دليل محرِز لديه **هذا خلاصة البحث**.

المعتبر أو على أساس الأصل العملي؟

ويسمّي الأصوليون الدليل الظني بالأمارة، ويطلقون على هذه الحالة اسم التعارض بين الأمارات والأصول.

ولا شك في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه[1] من الأدلّة الظنية المعتبرة على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية، لأنّ الدليل الظني الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع دور الدليل القطعي، فكما أن الدليل القطعي ينفي موضوع الأصل ولا يبقي مجالاً لأيّ قاعدة عملية فكذلك الدليل الظني الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتخاذه دليلاً. ولهذا يُقال عادةً: **إن الأمارة حاكمة على الأصول العملية.**

والحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

---

(١) كالبيّنة واليد وسوق المسلمين وعمل المسلم والظهورات فانها جميعاً أمارات معتبرة.

﴿الحمدُ لله ٱلَّذِي هَدانا لهذا وما كُنَّا لنهتدي لولا أن هَدانا الله﴾، وصلَّى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

كان الابتداء بكتابة هذه الحاشية في ١٨/ ٧/ ٢٠٠١

والانتهاء في ٣١ منه

والحمد لله رب العالمين

الفهرس

اهداء ٣
توضيحات لا بدَّ منها ٥
مقدمة المصنف ٢٧
مقدمة الشارح ٢٩

القسم الأول

مقدمات علم الأصول

التعريف بعلم الأصول (كلمة تمهيدية) ٣٥
تعريف علم الأصول ٣٨
موضوع علم الأصول ٤٢
أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط ٤٤
الأصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق ٤٥
التفاعل بين الفر الأصولي والفكر الفقهي ٤٧
جواز عملية الاستنباط ٥١
الحكم الشرعي وتقسيمه ٦١
تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي ٦٣
أقسام الحكم التكليفي ٦٤

القسم الثاني
بحوث علم الأصول

تنويع البحث ٦٩
العنصر المشترك بين النوعين ٧٠

النوع الأول: الأدلة المحرزة (مبادىء عامة)

تقسيم البحث ٧٦

١ ـ الدليل الشرعي

أ ـ الدليل الشرعي اللفظي ٧٩
*** الدلالة** ٧٩
تمهيد ٧٩
ما هو الوضع والعلاقة اللغوية ٧٩
ما هو الاستعمال ٨٧
الحقيقة والمجاز ٨٩
قد ينقلب المجاز حقيقة ٩٠
تصنيف اللغة إلى معانٍ إسمية وحرفية ٩١
هيئة الجملة ٩٤
الجملة التامة والجملة الناقصة ٩٥
المدلول اللغوي والمدلول التصديقي ٩٧
الجملة الخبرية والجملة الانشائية ١٠٠
الدلالات التي يبحث عنها علم الأصول ١٠٣
١ ـ صيغة الأمر ١٠٥

٢ ـ صيغة النهي ١٠٨
٣ ـ الاطلاق ١١٠
٤ ـ أدوات العموم ١١٢
٥ ـ أداة الشرط ١١٤
*** حجية الظهور** ١١٩
تطبيقات حجية الظهور على الأدلة اللفظية ١٢٢
القرينة المتصلة والمنفصلة ١٢٥
*** اثبات الصدور** ١٢٧
ب ـ الدليل الشرعي غير اللفظي ١٣٣
٢ ـ الدليل العقلي
دراسة العلاقات العقلية ١٣٧
تقسيم المبحث ١٣٩
العلاقات القائمة بين نفس الأحكام ١٤١
علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة ١٤١
هل تستلزم الحرمة البطلان؟ ١٤٤
العلاقة القائمة بين الحكم وموضوعه ١٤٧
الجعل والفعلية ١٤٧
موضوع الحكم ١٤٩
العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه ١٥١
العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات ١٥٣
العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد ١٥٧

النوع الثاني: الأصول العملية

تمهيد ١٦١
١ ـ القاعدة العملية الأساسية ١٦٢
٢ ـ القاعدة العملية الثانوية ١٦٧
٣ ـ قاعدة منجزية العلم الاجمالي ١٦٩
تمهيد ١٦٩
منجزية العلم الاجمالي ١٧١
انحلال العلم الاجمالي ١٧٤
موارد التردّد ١٧٦
٤ ـ الاستصحاب ١٧٩
الحالة السابقة المتيقّنة ١٨٠
الشك في البقاء ١٨٢
وحدة الموضوع في الاستصحاب ١٨٣

تعارض الأدلَّة

١ ـ التعارض بين الأدلة المحرزة ١٨٥
حالة التعارض بين دليلين لفظيين ١٨٥
حالات التعارض الأخرى ١٨٩
٢ ـ التعارض بين الأصول ١٩٠
٣ ـ التعارض بين النوعين ١٩١
*** الفهرس** ١٩٥