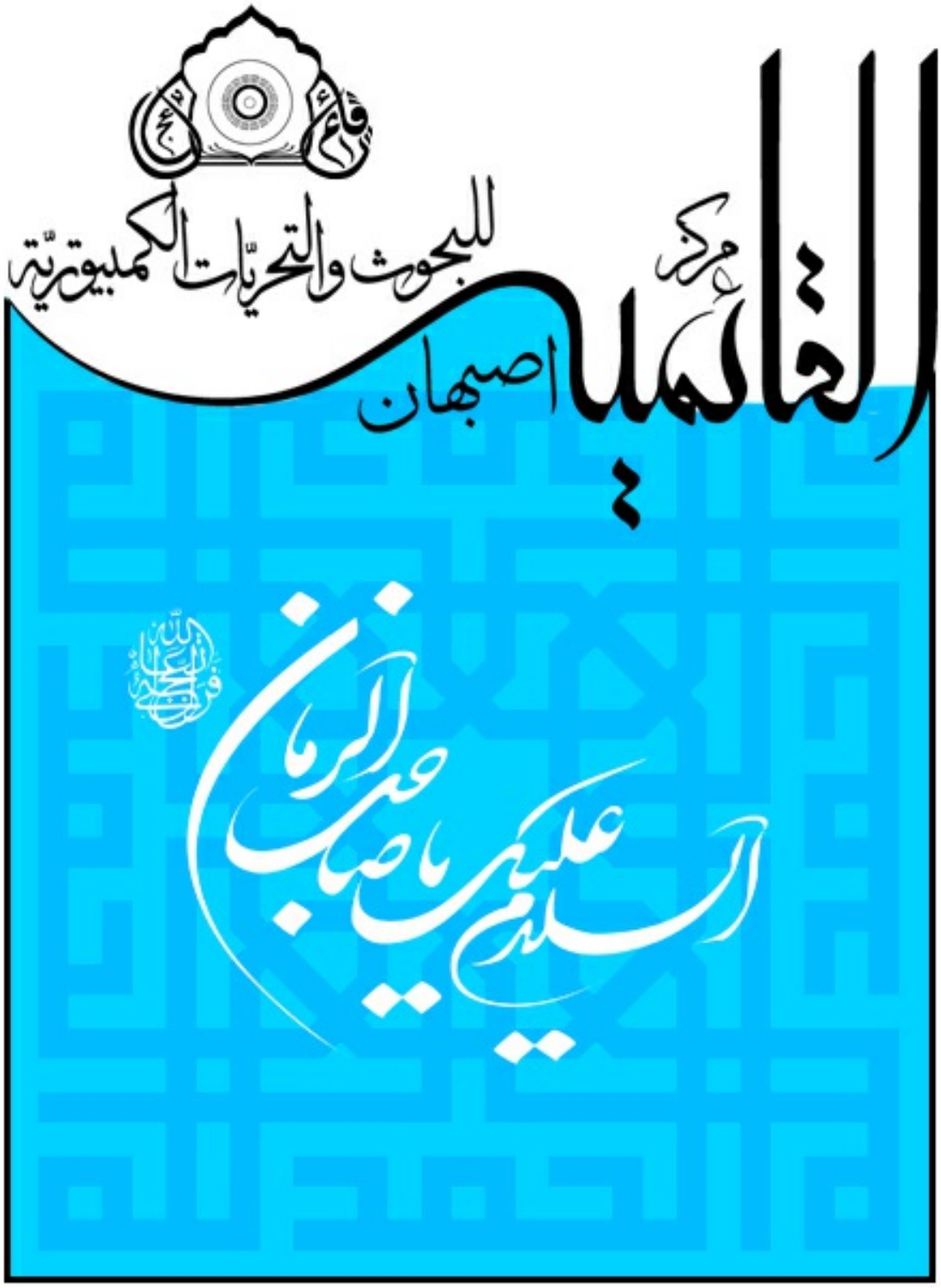

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المعالم الجليلة للأصول
غاية الفكر

بسم الله الرحمن الرحیم

المعالم الجديدة للاصول

كاتب:

محمدباقر الصدر

نشرت فى الطباعة:

مركز الابحاث و الدرسات التخصصيه للشهيد الصدر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
المعالم الجدیده للاصول ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۱
اشاره ----- ۱۱
کلمه المؤتمر ----- ۱۷
کلمه المؤلّف ----- ۲۵
المدخل إلی علم الاصول ----- ۲۷
اشاره ----- ۲۷
تعریف علم الاصول ----- ۲۹
تمهید ----- ۲۹
تعریف علم الاصول ----- ۳۲
موضوع علم الاصول ----- ۳۷
علم الاصول منطق الفقه ----- ۳۸
أهمّیه علم الاصول فی عملیه الاستنباط ----- ۳۹
الاصول و الفقه یمثّلان النظریه و التطبیق ----- ۴۰
التفاعل بین الفکر الاصولی و الفکر الفقهی ----- ۴۴
نماذج من الأسئله التی یجیب علیها علم الاصول ----- ۴۶
جواز عملیّه الاستنباط ----- ۴۷
الوسائل الرئیسیه للإثبات فی علم الاصول ----- ۵۵
اشاره ----- ۵۵
البیان الشرعی ----- ۵۸
الإدراک العقلی ----- ۵۹
الاتّجاهات المتعارضه فی الإدراک العقلی ----- ۶۱
اشاره ----- ۶۱

١ - المعركه ضدّ استغلال العقل ---- ۶۲
اشاره ---- ۶۲
القول بالتصويب ---- ۶۵
ردّ الفعل المعاكس فى النطاق السنّى ---- ۶۷
٢ - المعركه إلى صفّ العقل ---- ۶۹
تأريخ علم الاصول ---- ۷۳
مولد علم الاصول ---- ۷۳
الحاجهُ إلى علم الاصول تأريخيهٌ ---- ۷۹
التصنيف فى علم الاصول ---- ۸۲
تطوّر علم النظريه و علم التطبيق على يد الشيخ الطوسى ---- ۸۵
الوقوف النسبى للعلم ---- ۹۲
اشاره ---- ۹۲
ابن إدريس يصف فتره التوقّف ---- ۹۹
تجدّد الحياه و الحركه فى البحث العلمى ---- ۱۰۰
[من] صاحب السرائر إلى صاحب المعالم ---- ۱۰۲
الصدمه التى مُنِىَ بها علم الاصول ---- ۱۰۸
اشاره ---- ۱۰۸
الجذور المزعومه للحركه الأخباريه ---- ۱۱۲
اتّجاه التأليف فى تلك الفتره ---- ۱۱۵
البحث الاصولى فى تلك الفتره ---- ۱۱۶
انتصار علم الاصول و ظهور مدرسهٍ جديده ---- ۱۱۷
اشاره ---- ۱۱۷
نصّ يصوّر الصراع مع الحركه الأخباريه ---- ۱۱۹
استخلاص ---- ۱۲۰
مصادر الإلهام للفكر الاصولى ---- ۱۲۳
اشاره ---- ۱۲۳

عطاء الفكر الاصولی و إبداعه ---- ۱۲۸
الحکم الشرعی و تقسیمه ---- ۱۳۳
اشاره ---- ۱۳۳
تقسیم الحکم إلی تکلیفیّ و وضعی ---- ۱۳۴
أقسام الحکم التکلیفی ---- ۱۳۵
بحوث علم الاصول ---- ۱۳۷
اشاره ---- ۱۳۷
تنویع البحث ---- ۱۳۹
اشاره ---- ۱۳۹
العنصر المشترک بین النوعین ---- ۱۴۰
النوع الأوّل : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الدلیل ---- ۱۴۳
اشاره ---- ۱۴۳
تمهید ---- ۱۴۵
اشاره ---- ۱۴۵
تقسیم البحث ---- ۱۴۶
۱- الدلیل اللفظی ---- ۱۴۹
اشاره ---- ۱۴۹
تمهید ---- ۱۵۱
اشاره ---- ۱۵۱
ما هو الوضع و العلاقه اللغویه؟ ---- ۱۵۱
ما هو الاستعمال؟ ---- ۱۵۶
الحقیقه و المجاز ---- ۱۵۷
قد ینقلب المجاز حقیقه ---- ۱۵۸
تصنیف اللغه ---- ۱۵۸
هیئه الجمله ---- ۱۶۱
الرابطه التامه و الرابطه الناقصه ---- ۱۶۱

المدلول اللغوی و المدلول النفسی ---- ۱۶۳
الجمله الخبریه و الجمله الإنشائیه ---- ۱۶۶
الظهور اللفظی ---- ۱۶۷
تقسیم البحث ---- ۱۶۸
الفصل الأول : فی تحدید ظهور الدلیل اللفظی ---- ۱۶۹
اشاره ---- ۱۶۹
۱ - صیغه الأمر ---- ۱۷۲
۲ - صیغه النهی ---- ۱۷۴
۳ - الإطلاق ---- ۱۷۶
۴ - أدوات العموم ---- ۱۷۶
۵ - أداه الشرط ---- ۱۷۸
الفصل الثانی : فی حجّیه الظهور ---- ۱۸۱
ما هو المطلوب فی التفسیر؟ ---- ۱۸۱
ظهور حال المتکلّم ---- ۱۸۲
حجّیه الظهور ---- ۱۸۳
تطبیقات حجیه الظهور علی الأدلّه اللفظیه ---- ۱۸۴
القرینه المتّصله و المنفصله ---- ۱۸۷
۲- الدلیل البرهانی ---- ۱۸۹
اشاره ---- ۱۸۹
تمهید ---- ۱۹۱
دراسه العلاقات العقلیه ---- ۱۹۱
الطریقه القیاسیه ---- ۱۹۳
تقسیم البحث ---- ۱۹۴
الفصل الأول : فی العلاقات القائمه بین نفس الأحکام ---- ۱۹۵
علاقه التضادّ بین الوجوب و الحرمه ---- ۱۹۵
هل تستلزم حرمه العقد فساده؟ ---- ۱۹۷

الفصل الثانی : فی العلاقات القائمه بین الحکم و موضوعه ---- ۱۹۹
الجعل و الفعلیه ---- ۱۹۹
موضوع الحکم ---- ۲۰۰
الفصل الثالث : العلاقات القائمه بین الحکم و متعلّقه ---- ۲۰۲
الفصل الرابع : العلاقات القائمه بین الحکم و المقدّمات ---- ۲۰۴
الفصل الخامس : فی العلاقات القائمه فی داخل الحکم الواحد ---- ۲۰۷
۳- الدلیل الاستقرائی ---- ۲۰۹
اشاره ---- ۲۰۹
تمهید ---- ۲۱۱
الفصل الأول : الاستقراء فی الأحکام ---- ۲۱۳
اشاره ---- ۲۱۳
القیاس خطوه من الاستقراء ---- ۲۱۵
الفصل الثانی : الدلیل الاستقرائی غیر المباشر ---- ۲۱۷
اشاره ---- ۲۱۷
الإجماع و الشهره ---- ۲۱۸
الخبر ---- ۲۱۸
سیره المتشرّعه ---- ۲۱۹
السیره العقلائیه ---- ۲۲۰
التعارض بین الأدلّه ---- ۲۲۳
اشاره ---- ۲۲۳
الفصل الأوّل : [فی التعارض بین دلیلین لفظیّین] ---- ۲۲۶
الفصل الثانی : فی التعارض بین الدلیل اللفظی و دلیلٍ آخر ---- ۲۲۹
النوع الثانی : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی ---- ۲۳۱
اشاره ---- ۲۳۱
تمهید ---- ۲۳۳
۱- القاعده العملیه الأساسیه ---- ۲۳۴

٢- القاعده العمليه الثانويه ---- ٢٣٧
٣- قاعده منجّزيه العلم الإجمالى ---- ٢٣٩
تمهيد ---- ٢٣٩
منجّزيه العلم الإجمالى ---- ٢٤١
انحلال العلم الإجمالى ---- ٢٤٣
موارد التردّد ---- ٢٤٤
۴- الاستصحاب ---- ٢٤۶
اشاره ---- ٢٤۶
الحاله السابقه المتيقّنه ---- ٢٤٧
الشكّ فى البقاء ---- ٢٤٨
وحده الموضوع فى الاستصحاب ---- ٢٤٩
التعارض بين الاصول ---- ٢٥١
أحكام تعارض النوعين ---- ٢٥٣
كلمه الختام ---- ٢٥۴
فهرس المصادر ---- ٢٥٥
فهرس الموضوعات ---- ٢٥٩
تعريف مركز ---- ٢٧٩

المعالم الجدیده للاصول

اشاره

سرشناسه : صدر، محمدباقر، م ۱۹۷۹ - ۱۹۳۱

عنوان و نام پدیدآور : المعالم الجدیده للاصول/ مولف محمدباقر الصدر؛ اعداد و تحقیق لجنه التحقیق التابعه للموتمر العالمی للامام الشهید الصدر

مشخصات نشر : قم : مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ۲۵۶ ص

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ص ۴م ۶ ۱۳۷۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۹-۱۵۴۲۰

توضیح : "المعالم الجدیده للاصول"، تالیف آیت الله شهید، سید محمد باقر صدر ، از چهره های درخشان فقهای شیعه در قرن چهاردهم هجری است.شهید سید محمد باقر صدر در این کتاب یک دوره مقدماتی علم اصول فقه را به زبانی ساده برای مبتدیان و نوآموزان این علم مطرح نموده است. این کتاب از همان زمان نگارش مورد توجه و عنایت اساتید علم اصول قرار گرفت و هم اکنون این کتاب یکی از کتابهای درسی در بعضی حوزه های علمیه می باشد.کتاب از دو قسم تشکیل شده است که در قسم اول مباحث مقدماتی در چند فصل طرح شده و در قسم دوم در ضمن دو نوع مباحث علم اصول بررسی شده است.

شهید سید محمد باقر صدر معتقد بودند: در هر زمانی باید آخرین نظرات در سطوح مختلف: مقدماتی، متوسطه و عالی تهیه و تدوین شود و در اختیار طلاب قرار گیرد. بیست یا سی سال بعد که نظریات تغییر کرد، مجددا باید کتب جدیدی تالیف شود، لذا خود، به تالیف این کتاب اقدام کردند.لذا در نگارش این کتاب ویژگی هایی که برای رسیدن به این هدف باید رعایت شود مورد توجه قرار گرفته است.

ص: ۱

اشاره

كلمه المؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

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

منذ منتصف القرن العشرين ، وبعد ليل طويل نشر أجنحته السوداء على سماء الامه الإسلاميه لعده قرون ، فلفّها فى ظلام حالك من التخلّف والانحطاط والجمود ، بدأت بشائر الحياه الجديده تلوح فى افق الامّه ، وانطلق الكيان الإسلامى العملاق - الذى بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون - يستعيد قواه حتى انتصب حيّاً فاعلاً قويّاً شامخاً بانتصار الثوره الإسلاميّه فى إيران تحت قياده الإمام الخمينى قدس سره يقضّ مضاجع المستكبرين ، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الامّه الإسلاميّه مدينه فى حياتها الجديده على مستوى التطبيق للإمام الخمينى قدس سره فهى بدون شك مدينه فى حياتها الجديده على المستوى الفكرى والنظرى للإمام الشهيد الصدر قدس سره ، فقد كان المنظّر الرائد بلا منازع للنهضه الجديده ؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التى تميّزت بالجده والإبداع من جهه ، والعمق والشمول من جهه اخرى ، أن يمهّد السبيل للُامّه ويشقّ لها الطريق نحو نهضه فكريه إسلاميّه شامله ، وسط ركام هائل من التيّارات الفكريه المستورده التى تنافست فى الهيمنه على مصادر القرار الفكرى والثقافى فى المجتمعات الإسلاميّه ، وتزاحمت للسيطره على عقول مفكّريها وقلوب أبنائها المثقّفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره بكفاءهٍ عديمه النظير أن ينازل بفكره الإسلامى البديع عمالقه الحضاره الماديّه الحديثه ونوابغها الفكريّين ، وأن يكشف للعقول المتحرّره عن قيود التبعيّه الفكريّه والتقليد الأعمى ،

زيف الفكر الإلحادى ، وخواء الحضاره الماديّه فى اسسها العقائديّه ودعائمها النظريّه ، وأن يثبت فاعليّه الفكر الإسلامى وقدرته العديمه النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنسانى المعاصر ، والاضطلاع بمهمّه إداره الحياه الجديده بما يضمن للبشريّه السعاده والعدل والخير والرفاه.

ثم إنّ الإبداع الفكرى الذى حقّقته مدرسه الإمام الشهيد الصدر ، لم ينحصر فى إطار معيّن ، فقد طال الفكر الإسلامى فى مجاله العام ، وفى مجالاته الاختصاصيّه الحديثه كالاقتصاد الإسلامى والفلسفه المقارنه والمنطق الجديد ، وشمل الفكر الإسلامى الكلاسيكى أيضاً ، كالفقه والاصول والفلسفه والمنطق والكلام والتفسير والتاريخ ، فأحدث فى كل فرع من هذه الفروع ثورةً فكريّه نقلت البحث العلمى فيه إلى مرحله جديده متميّزه سواء فى المنهج أو المضمون.

ورغم مضىّ عقدين على استشهاد الإمام الصدر ، ما زالت مراكز العلم ومعاهد البحث والتحقيق تستلهم فكره وعلمه ، وما زالت الساحه الفكريّه تشعر بأمسّ الحاجه إلى آثاره العلميّه وإبداعاته فى مختلف مجالات البحث والتحقيق العلمى.

ومن هنا كان فى طليعه أعمال المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر إحياء تراثه العلمى والفكرى بشكل يتناسب مع شأن هذا التراث القيّم.

وتدور هذه المهمّه الخطيره – مع وجود الكمّ الكبير من التراث المطبوع للشهيد الصدر – فى محورين :

أحدهما : ترجمته إلى ما تيسّر من اللغات الحيّه بدقّه وأمانه عاليتين.

والآخر : إعاده تحقيقه للتوصّل إلى النصّ الأصلى للمؤلّف منزّهاً من الأخطاء التى وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط ... نتيجه كثره الطبعات وعدم دقّه المتصدّين لها وأمانتهم ، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقيه.

ونظراً إلى أنّ التركه الفكريه الزاخره للسيّد الشهيد الصدر قدس سره شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعه للمعارف الإسلاميّه وبمختلف المستويات الفكريّه ، لذلك

أوكل المؤتمر العالمى للشهيد الصدر مهمّه التحقيق فيها إلى لجنه علميه تحت إشراف علماء متخصّصين فى شتّى فروع الفكر الإسلامى من تلامذته وغيرهم ، وقد وُفّقت اللجنه فى عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانه العلميّه ، ولخصت منهجيّه عملها بالخطوات التاليه :

١- مقابله النسخ والطبعات المختلفه.

٢- تصحيح الأخطاء الساريه من الطبعات الاولى أو المستجده فى الطبعات اللاحقه ، ومعالجه موارد السقط والتصرّف.

٣- تقطيع النصوص وتقويمها دون أدنى تغيير فى الاسلوب والمحتوى ، أمّا الموارد النادره التى تستدعى إضافه كلمه أو أكثر لاستقامه المعنى فيوضع المضاف بين معقوفتين.

۴- تنظيم العناوين السابقه ، وإضافه عناوين اخرى بين معقوفتين.

۵- استخراج المصادر التى استند إليها السيّد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقه مع النصّ ؛ ذلك لأنّ المؤلّف يستخدم النقل بالمعنى - فى عددٍ من كتبه وآثاره - معتمداً على ما اختزنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديده فى مواضع متفرّقه من المصدر المنقول عنه ، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عده ترجمات ؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحله من أشقّ المراحل.

۶- إضافه بعض الملاحظات فى الهامش للتنبيه على اختلاف النسخ أو تصحيح النصّ أو غير ذلك ، وتُختم هوامش السيّد الشهيد بعباره : (المؤلف قدس سره) تمييزاً لها عن هوامش التحقيق.

وكقاعده عامّه - لها استثناءات فى بعض المؤلّفات - يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التى تتولّى عرض مطالب إضافيّه أو شرح وبيان فكرهٍ ما أو تقييمها ودعمها بالأدلّه أو نقدها وردّها.

۷- تزويد كلّ كتاب بفهرس موضوعاته ، وإلحاق بعض المؤلفات بثبت خاص لفهرس المصادر الوارده فيها.

وقد بسطت الجهود التحقيقيّه ذراعيها على كلّ ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل ، فشملت : كتبه ، وما جاد به قلمه مقدمةً أو خاتمةً لكتب غيره ثم طُبع مستقلاً في مرحله متأخره ، ومقالاته المنشوره في مجلّات فكريّه وثقافيّه مختلفه ، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتّى ، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّه ، ونتاجاته المتفرّقه الاخرى ، ثمّ نُظّمت بطريقه فنيّه واعيد طبعها في مجلّدات أنيقه متناسقه.

ونقدّم بين يدى القارئ كتابين من الكتب التى شملته الجهود التحقيقيّه المذكوره ، وهما :

١- «المعالم الجديده للُاصول» الذى ألّفه الإمام الشهيد قدس سره في سنه ١٣٨٥ الهجريّه كحلقهٍ اولى من سلسله «دروس تمهيديّه في علم الاصول» وكان يقدّر وقتئذٍ ضروره تكميل هذه الحلقه بحلقتين اخريين على غرارها ضمن هذه السلسله لتكون بمجموعها كتباً دراسيّهً معدّهً لثلاث مراحل دراسيّه لعلم الاصول ، ولكنّه لم يوفّق لذلك إلى حين مضىّ اثنتى عشره سنه تقريباً من تأليفه لهذا الكتاب.

وفي عام ١٣٩٧ الهجرى حالفه التوفيق الربّانى لاستئناف النظر في هذه الاطروحه ، وإدخال تعديلات أساسيّه فيها ، وإكمالها وإخراجها في ثلاث حلقات تحت عنوان «دروس في علم الاصول» ، وهى السلسله المعروفه اليوم ب «الحلقات».

ولا يخفى أنّ كتاب «المعالم الجديده للُاصول» وإن انتهى أمره - في التطوّر التكاملى المذكور - إلى الصياغه المطروحه في الحلقه الاولى من حلقات «دروس في علم الاصول» ، لكن قد بقى لهذا الكتاب بعض المميّزات الخاصّه به ، من قبيل تميّزه بلغه عصريّه بعيده عن التعقيدات اللفظيّه والمعنويّه بدرجهٍ أعلى وأرفع ممّا التزم به المؤلّف قدس سره في كتاب الحلقات ، وتميّزه أيضاً بالشرح والتفصيل وكثره

الأمثله التوضيحيّه لجمله من المطالب المندرجه فيه.

ومن المميّزات المهمّه لهذا الكتاب أيضاً اشتماله على فصل مهمّ جدّاً فى دراسه وتحليل تأريخ علم الاصول لم يسبقه فى ذلك غيره ، وقد حذفه السيّد الشهيد رحمه الله فى كتاب الحلقات حرصاً منه على الاحتفاظ بالطابع العلمى والدراسى للكتاب بالنحو المقبول فى أوساط الحوزه العلميّه.

ولعلّه بهذه المميّزات وغيرها بقى الكتاب - بصورته السابقه - أكثر تناسباً وائتلافاً مع حاجه الأوساط العلميّه فى الجامعات والمعاهد العلميّه غير الحوزويّه ، بالإضافه إلى قيمته التأريخيّه المعبّره عن النشاط العلمى للمؤلّف فى ذلك العهد.

٢- «غايه الفكر» وهو كتاب علمى تخصّصى رفيع المستوى فى علم الاصول ، رتّبه المؤلّف قدس سره فى عشره أجزاء - كما جاء فى مقدّمه الكتاب - ولم يطبع منه سوى هذا الجزء الذى هو الجزء الخامس منه ، ولا يعرف مصير باقى الأجزاء ، لذا فلم نستطع استخراج ما ورد فى هذا الجزء من إحالاتٍ أو إرجاعات ؛ لعدم توفّر تلك الأجزاء.

وهذا الكتاب على صغر حجمه يعبّر عن مستوى العمق الفكرى الذى كان يتمتّع به الإمام الشهيد الصدر قدس سره وهو فى ريعان الشباب ، فقد طبع هذا الجزء من الكتاب فى سنه ١٣٧٤ الهجريّه ، وصرّح المؤلّف فى مقدّمته بأنّه بدأ بتأليف الكتاب قبل ثلاث سنوات تقريباً ، وهو يساوى سنه ١٣٧١ الهجريّه ، وبمقارنه هذا التأريخ مع تأريخ ولادته (١٣٥٣ ه) يعرف أنّ عمره الشريف عند شروعه بتأليف هذا الكتاب لم يكن يتجاوز ثمانى عشره سنه ، ولا شكّ أنّ صدور مثل هذا الكتاب المشتمل على أعقد المطالب العلميّه الرفيعه فى مجال هذا العلم على يد شابّ مراهق فى مثل هذا العمر يعتبر رقماً قياسيّاً بين العلماء والمجتهدين فى العصر الأخير.

ولا يخفى أنّ هذا الكتاب - رغم أنّه خالف المشهور فى جمله من الآراء والنظريّات العلميّه - قد جرى فيه المؤلّف قدس سره على مسايره الأصحاب ومجاراتهم فى

بعض ما لا يتّفق معهم فيه من رأى ، ظنّاً منه بأنّ التصريح بمخالفتهم فى ذلك ممّا لا يمكن استيعابه فى الوسط العلمى السائد وقتئذٍ ، فبنى فى محاوراته العلميّه مع المشهور على التسليم ببعض المبانى السائده بينهم وإن لم يتّفق معهم فى ذلك منذ عهد تأليفه لهذا الكتاب ، وقد صرّح بمخالفته لهم بعد ذلك فى كتبه المتأخّره.

فليس تسليمه لقاعده قبح العقاب بلا بيان مثلاً فى هذا الكتاب مع رفضه لها فى كتبه الاخرى من أجل تبدّلٍ له فى الرأى ، بل إنّما هو من أجل ما ذكرناه من التزامه رحمه الله بمجاراه الأصحاب فى بعض المبانى فى هذا الكتاب.

ولمّا كان الكتاب المذكور قد طبع فى حياه المؤلّف قدس سره طبعه واحده فحسب بالطريقه القديمه فاقدةً للعناوين المناسبه للمواضيع العلميّه المطروحه فيه وخاليةً عن الضوابط الفنّيه الاخرى المتداوله اليوم ، لهذا اضطرّت لجنه التحقيق إلى بذل جهود خاصّه فى تحقيق هذا الكتاب ، ومن جمله ما صنعته فيه وضع العناوين المناسبه لمواضيع الكتاب بصوره كامله من العناوين الرئيسيّه والفرعيّه ، ولمّا كانت هذه العناوين كلّها جديده وصادره من قبل لجنه التحقيق لم تجد اللجنه حاجةً إلى وضعها بين المعقوفتين على خلاف ما حصل فى باقى مؤلّفات الشهيد الصدر حيث وضعت العناوين الجديده فيها بين المعقوفتين.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثه السيّد الشهيد كافّه سيّما نجله البارّ (سماحه الحجّه السيّد جعفر الصدر حفظه الله) فى دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ فى نشر وإحياء التراث العلمى للشهيد الصدر قدس سره.

وأخيراً نرى لزاماً علينا أن نتقدّم بالشكر الجزيل إلى اللجنه المشرفه على تحقيق تراث الإمام الشهيد ، والعلماء والباحثين كافّه الذين ساهموا فى إعداد هذا التراث وعرضه بالاسلوب العلمى اللائق ، سائلين المولى عزوجل أن يتقبّل جهدهم ، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب ، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر قدس سره

أمانه الهيئه العلميّه

كلمه المؤلّف

والصلاه و السلام على أشرف الخلق محمدٍ وآله المعصومين الطاهرين.

وبعد : فإنّى لم أضع هذا الكتاب ليعبّر عن بحوث علم اصول الفقه كما تعالج فى الدراسات الخاصّه ، ولا ليبرهن على وجهات نظرى فى المسائل الاصوليه بالصوره الكافيه لإبرازها إبرازاً دقيقاً والاستدلال عليها ومقارنتها الواسعه بسائر الآراء والاتّجاهات القائمه فى علم الاصول ، كما هى الطريقه المتّبعه فى الكتب التى تُصنَّف على مستوى الدراسات العاليه وبحوث الخارج.

وإنّما الهدف الذى أتوخّاه من هذا الكتاب هو تقديم علم الاصول بصورهٍ بدائيهٍ ومبسَّطهٍ للمبتدءين فى دراسه هذا العلم ، ولهذا راعيت فى كلّ جوانب الكتاب أن يكون فى مستوى هذا الهدف.

وقد حاولت إضافهً إلى ذلك أن امكّن الهواه الراغبين فى معلوماتٍ عامّهٍ عن العلم من الحصول عليها فى هذا الكتاب ، ولأجل هذا لاحظت فى درجه التوضيح ما يحقّق ذلك.

ويعبّر هذا الكتاب عن حلقهٍ من حلقاتٍ ثلاثٍ تتدرّج فى عرض علم الاصول وتمهيده ، وتشكّل كلّ واحدهٍ منها دراسهً كاملهً لعلم الاصول وإن اختلفت فى مستوى العرض والدرجه العلميه للبحث.

ففى هـذه الحلقه تَوفَّرنـا على إيجـاد تصوّراتٍ علميهٍ عـامّهٍ عن النظريـات الاـصوليه ، وتجنّبنـا فى الغـالب الخوض فى المناقشـات والاحتجاج.

ويتهيّأ الطالب عنـد إكمال هـذه الحلقه لدراسه تلك النظريات بصورهٍ تصديقيهٍ فى الحلقه الثانيه التى سوف نعمِّق فيها التصوّرات المعطاه فى الحلقه الاولى مع بحثٍ تصديقيٍّ مجملٍ عن كلّ نظريه.

وأمّـا الحلقه الثـالثه فهى تعرض المسـتوى الثـالث من الـدروس التمهيـديه لعلم الاـصول ، ويمـارس فيها الطالب دراسه النظريات الاصوليه فى إطارٍ من الأقوال ووجهات النظر المتخالفه والأدلّه المتقابله.

وأمّا الهيكل العامّ والتصميم المشترك الذى وضعتُه للحلقات الثلاث فله مبرّراته التى ترتبط بما أشرت إليه من الأهداف المتوخّاه من وضع هذه الحلقه وما يليها ، كما سنتحدّث عنه فى الحلقات المقبله إن شاء الله تعالى.

النجف الأشرف - ١۴ جمادى الثانيه ١٣٨٥ ه

محمد باقر الصدر

المدخل إلی علم الاصول

اشاره

تعریف علم الاصول.

جواز عملیّه الاستنباط.

الوسائل الرئیسیّه للإثبات فی علم الاصول.

تأریخ علم الاصول.

مصادر الإلهام للفکر الاصولی.

الحکم الشرعی وتقسیمه.

ص: ۱۷

تعريف علم الاصول

تمهيد

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعه ، وعرف أنّه مسئول - بحكم كونه عبداً لله تعالى - عن امتثال أحكام الله تعالى يُصبح ملزَماً بالتوفيق بين سلوكه فى مختلف مجالات الحياه والشريعه الاسلاميه ، ومدعوّاً بحكم عقله إلى بناء كلّ تصرّفاته الخاصّه وعلاقاته مع الأفراد الآخرين على أساسها ، أى اتّخاذ الموقف العملى الذى تفرضه عليه تبعيّته للشريعه بوصفه عبداً للمشرِّع سبحانه الذى أنزل الشريعه على رسوله.

ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعيِّن الموقف العملى الذى تفرضه هذه التبعيه عليه فى كلّ شأنٍ من شئون الحياه ويحدّده ، فهل يفعل أو يترك؟ وهل يتصرّف بهذه الطريقه أو بتلك؟

ولو كانت أحكام الشريعه وأوامرها ونواهيها فى كلّ الأحداث والوقائع واضحةً وضوحاً كاملاً بديهياً للجميع لكان تحديد الموقف العملى تجاه الشريعه فى كلّ واقعهٍ أمراً ميسوراً لكلّ أحد ؛ لأنّ كلّ إنسانٍ يعرف أنّ الموقف العملى الذى تفرضه عليه تبعيته للشريعه فى الواجبات هو «أن يفعل» ، وفى المحرّمات هو «أن يترك» ، وفى المباحات هو «أنّه بالخيار إن شاء فعل وإن شاء ترك». فلو

كـانت الواجبـات والمحرّمـات وسائر الأحكام الشـرعيه محـدّدةً ومعلومةً بصورهٍ عامهٍ وبـدهيه لكان الموقف العملى المحتّم على الإنسان بحكم تبعيته للشـريعه واضـحاً فى كلّ واقعه ، ولَما احتاج تحديد الموقف العملى تجاه الشـريعه إلى بحثٍ علميٍّ ودراسـهٍ واسعه.

ولكنّ عوامـل عديـدةً - منهـا بُعـدنا الزمنى عن عصـر التشـريع - أدّت إلى عـدم وضوح عـددٍ كبيرٍ من أحكام الشـريعه واكتنافها بـالغموض ، فنشـأ نتيجةً لـذلك غموض فى الموقف العملى الـذى تفرضه على الإنسـان تبعيته تجـاه الشـريعه فى كثيرٍ من الوقائع والأحـداث ؛ لأـنّ الإنسـان إذا لم يعلم نوع الحكم الـذى تقرّره الشـريعه فى واقعهٍ ما ، أهو وجوب أو حرمه أو إباحه؟ فسوف لن يعرف طبيعه الموقف العملى الذى يتحتّم عليه أن يتّخذه تجاه الشريعه فى تلك الواقعه بحكم تبعيته للشريعه.

وعلى هـذا الأساس كان من الضـرورى أن يوضَع علم يتولّى رفع الغموض عن الموقف العملى تجاه الشـريعه فى كلّ واقعهٍ بإقامه الدليل على تعيين الموقف العملى الذى تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعه وتحديده.

وهكذا كان ، فقد انشـئ علم الفقه للقيام بهذه المهمّه ، فهو يشـتمل على تحديد الموقف العملى تجاه الشريعه تحديداً استدلالياً. والفقيه فى علم الفقه يمارس إقامه الدليل على تعيين الموقف العملى فى كلّ حدثٍ من أحداث الحياه وناحيهٍ من مناحيها ، وهذا ما نطلق عليه فى المصـطلح العلمى اسم «عمليه اسـتنباط الحكم الشـرعى» ، فاسـتنباط الحكم الشرعى فى واقعهٍ معناه إقامه الدليل على تحديد الموقف العملى للإنسان تجاه الشـريعه فى تلك الواقعه ، أى تحديد الموقف العملى تجاه الشريعه تحديداً استدلالياً. ونعنى بالموقف العملى تجاه الشريعه : السلوك الذى يفرض على الإنسان بحكم تبعيته للشريعه أن يسلكه تجاهها ؛ لكى يفى

بحقّها ويكون تابعاً مخلصاً لها.

فعلم الفقه إذن هو العلم بالدليل على تحديد الموقف العملى من الشريعه فى كلِّ واقعه ، والموقف العملى من الشريعه الذى يقيم علم الفقه الدليل على تحديده هو «السلوك الذى تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعه لكى يكون تابعاً مخلصاً لها وقائماً بحقّها» ، وتحديد الموقف العملى بالدليل هو ما نعبِّر عنه ب «عمليه استنباط الحكم الشرعى». ولأجل هذا يمكن القول بأنّ علم الفقه هو علم استنباط الأحكام الشرعيه ، أو علم عمليه الاستنباط بتعبيرٍ آخر.

وتحديد الموقف العملى بدليلٍ يزيل الغموض الذى يكتنف الموقف يتمّ فى علم الفقه بأُسلوبين :

أحدهما : الاسلوب غير المباشر ، وهو تحديد الموقف العملى الذى تفرضه على الإنسان تبعيته للشريعه عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعى الذى قرّرته الشريعه فى الواقعه وإقامه الدليل عليه ، فيزول الغموض عن الحكم الشرعى ، وبالتالى يزول الغموض عن طبيعه الموقف العملى تجاه الشريعه. فنحن إذا أقمنا الدليل على أنّ الحكم الشرعى فى واقعهٍ ما هو الوجوب استطعنا أن نعرف ما هو الموقف الذى تحتِّم تبعيتنا للشريعه أن نقفه تجاهها ، وهو «أن نفعل».

والاسلوب الآخر لتحديد الموقف العملى هو : الاسلوب المباشر الذى يقام فيه الدليل على تحديد الموقف العملى ؛ لا عن طريق اكتشاف الحكم الشرعى الثابت فى الواقعه - كما فى الاسلوب الأول - بل يقام الدليل على تحديد الموقف العملى مباشرةً ، وذلك فى حاله ما إذا عجزنا عن اكتشاف نوع الحكم الشرعى الثابت فى الواقعه وإقامه الدليل على ذلك ، فلم ندرِ ما هو نوع الحكم الذى جاءت به الشريعه؟ أهو وجوب أو حرمه أو إباحه؟ ففى هذه الحاله لا يمكن استعمال الاسلوب الأول ؛ لعدم توفّر الدليل على نوع الحكم الشرعى ، بل يجب أن نلجأ إلى

أدلّهٍ تحـدّد الموقف العملى بصورهٍ مباشـرهٍ وتوجّهنا كيف نفعل ونتصـرّف فى هذه الحاله؟ وأىّ موقفٍ عملىٍّ نتّخذ تجاه الحكم الشـرعى المجهول الـذى لم نتمكّن من اكتشـافه؟ وما هو السـلوك الـذى تحتّم تبعيتنا للشـريعه أن نسـلكه تجاهه لكى نقوم بحقّ التبعيه ونكون تابعين مخلصين وغير مقصّرين؟

وفى كِلا الاسلوبين يمارس الفقيه فى علم الفقه استنباط الحكم الشرعى ، أى يحدّد بالدليل الموقف العملى تجاه الشريعه بصورهٍ غير مباشرهٍ أو مباشره.

ويتّسع علم الفقه لعمليـات اسـتنباطٍ كثيرهٍ بقـدر الوقـائع والأحـداث التى تزخر بهـا حيـاه الإنسـان ، فكلّ واقعهٍ لها عمليه اسـتنباطٍ لحكمها يمارس الفقيه فيها أحد ذينك الاسلوبين المتقدِّمين.

وعمليات الاسـتنباط تلك التى يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعدّدها وتنوّعها تشترك فى عناصر موحّدهٍ وقواعد عامهٍ تدخل فيها على تعدّدها وتنوّعها ، ويتشكّل من مجموع تلك العناصر المشتركه الأساس العام لعمليه الاستنباط.

وقد تطلّبت هذه العناصـر المشتركه فى عمليه الاسـتنباط وضع علمٍ خاصٍّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الاصول.

تعريف علم الاصول

وعلى هذا الأساس نرى أن يُعرَّف علم الاصول بأنّه «العلم بالعناصر المشتركه فى عمليه استنباط الحكم الشرعى». ولكى نستوعب هذا التعريف بفهمٍ يجب أن نعرف ما هى العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط؟

ولنـذكر لأجل ذلك نماذج بـدائيهً من هـذه العمليه فى صـيغٍ مختصره ؛ لكى نصل عن طريق دراسه هذه النماذج والمقارنه بينها إلى فكره العناصر المشتركه

فی عملیه الاستنباط.

افرضوا أنّ فقیهاً واجه هذه الأسئله :

۱- هل یحرم علی الصائم أن یرتمس فی الماء؟

۲- هل یجب علی الشخص إذا ورث مالاً من أبیه أن یؤدّی خمسه؟

۳- هل تبطل الصلاه بالقهقهه فی أثنائها؟

وأراد الفقیه أن یجیب علی هذه الأسئله فإنّه سوف یجیب علی السؤال الأول مثلاً : «نعم ، یحرم الارتماس علی الصائم».

ویستنبط الفقیه هذا الحکم الشرعی بالطریقه التالیه : قد دلّت روایه یعقوب بن شعیب عن الإمام الصادق علیه السلام علی حرمه الارتماس علی الصائم ، فقد جاء فیها : أنّ الصادق علیه السلام قال : «لا یرتمس المحرِم فی الماء ولا الصائم» (۱). والجمله بهذا الترکیب تدلّ فی العرف العام - أی لدی أبناء اللغه بصورهٍ عامهٍ - علی الحرمه ، وراوی النصّ یعقوب بن شعیب ثقه ، والثقه وإن کان قد یخطئ أو یشذّ أحیاناً ، ولکنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقه بالخطإ والشذوذ ، واعتبر روایته دلیلاً وأمرنا باتّباعها ، دون أن نُعِیر احتمال الخطأ أو الشذوذ بالاً.

والنتیجه هی : أنّ الارتماس حرام علی الصائم ، والمکلَّف ملزم بترکه فی حاله الصوم بحکم تبعیته للشریعه.

ویجیب الفقیه علی السؤال الثانی بالنفی ، أی لا یجب علی الولد أن یدفع الخمس من ترکه أبیه ؛ لأنّ روایه علی بن مهزیار التی حدّد فیها الإمام الصادق علیه السلام نطاق الأموال التی یجب أداء الخمس منها ذکرت : أنّ الخمس ثابت فی «المیراث الذی لا یحتسب من غیر أبٍ ولا ابن» (۲). والعرف العامّ یفهم من

۱- وسائل الشیعه ۱۲ : ۵۰۹ ، الباب ۵۸ من أبواب تروک الإحرام ، الحدیث ۴

۲- وسائل الشیعه ۹ : ۵۰۲ ، الباب ۸ من أبواب ما یجب فیه الخمس ، الحدیث ۵

هـذه الجمله أنّ الشـارع لم يجعـل خمساً على الميراث الـذى ينتقل من الأب إلى ابنه ، والراوى وإن كان من المحتمل وقوعه فى خطإٍ أو شـذوذٍ بالرغم من وثاقته ، ولكنّ الشارع أمرنا باتّباع روايات الثقات والتجاوز عن احتمال الخطأ والشذوذ ، فالمكلّف إذن غير ملزمٍ بحكم تبعيته للشريعه بدفع خمس المال الذى يرثه من أبيه.

ويجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب : «القهقهه تبطل الصـلاه» بـدليل روايه زراره عن الإمام الصادق عليه السـلام أنّه قال : «القهقهه لا تنقض الوضوء وتنقض الصـلاه» (۱). والعرف العـام يفهم من النقض أنّ الصـلاه إذا وقعت فيهـا القهقهه اعتبرت لغواً ووجب استئنافهـا ، وهـذا يعنى بطلانهـا. وروايه زراره هى من تلـك الروايـات التى أمرنـا الشـارع باتّباعهـا وجعلها أدلّهً كاشـفه ، فيتحتّم على المصلّى بحكم تبعيته للشريعه أن يعيد صلاته ؛ لأنّ ذلك هو الموقف العملى الذى تتطلّبه الشريعه منه.

وبملاـحظه هـذه المواقف الفقهيه الثلاـثه نجـد أنّ الأحكـام التى اسـتنبطها الفقيه كـانت من أبوابٍ شتّى ، فـالحكم الأـول يرتبط بـالصوم والصـائم ، والحكم الثـانى يرتبـط بـالخمس والنظـام المـالى فى الإسـلام ، والحكم الثالث يرتبط بالصـلاه ويحـدّد بعض حدودها.

كما نرى أيضاً أنّ الأدلّه التى اسـتند إليها الفقيه مختلفه ، فبالنسـبه إلى الحكم الأول استند إلى روايه يعقوب بن شعيب ، وبالنسبه إلى الحكـم الثـانى اسـتند إلى روايه علىّ بن مهزيـار ، وبالنسـبه إلى الحكم الثـالث اسـتند إلى روايه زراره. ولكـلٍّ من الروايـات الثلاث نصّها وتركيبها اللفظى الخاصّ الذى يجب أن يدرس بدقّهٍ

۱- وسائل الشيعه ۷ : ۲۵۰ ، الباب ۷ من أبواب قواطع الصلاه ، الحديث الأوّل

ويحدّد معناه ، ولكن توجد فى مقابل هذا التنوّع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثه عناصر مشتركه أدخلها الفقيه فى عمليه الاستنباط فى المواقف الثلاثه جميعاً.

فمن تلك العناصر المشتركه الرجوع إلى العرف العام فى فهم النصّ (۱) ، فإنّ الفقيه اعتمد فى فهمه للنصّ فى كلّ موقفٍ على طريقه فهم العرف العام للنصّ ، وذلك يعنى أنّ العرف العام حجّه ومرجع فى تعيين مدلول اللفظ. وهذا ما يطلق عليه فى علم الاصول اسم «حجيه الظهور» (۲) ، فحجّيه الظهور إذن عنصر مشترك فى عمليات الاستنباط الثلاث.

وكذلك أيضاً يوجد عنصر مشترك آخر ، وهو أمر الشارع باتّباع روايات الثقات ؛ لأنّ الفقيه فى كلّ عمليهٍ من عمليات الاستنباط الثلاث كان يواجه نصّاً يرويه ثقه قد يحتمل فيه الخطأ والشذوذ ؛ لعدم كونه معصوماً ، ولكنّه تجاوز هذا الاحتمال وأخرجه من حسابه استناداً إلى أمر الشارع باتّباع روايات الثقات ، وهو ما نطلق عليه اسم «حجّيه الخبر». ومعنى هذا أنّ حجّيه الخبر عنصر مشترك فى عمليات الاستنباط الثلاث ، ولو لا هذا العنصر المشترك لَما أمكن للفقيه أن يستنبط حرمه الارتماس فى الموقف الأول ، ولا عدم وجوب الخمس من روايه علىّ بن مهزيار فى الموقف الثانى ، ولا بطلان الصلاه بالقهقهه فى الموقف الثالث.

۱- نريد بالنصّ هنا : الكلام المنقول عن المعصوم عليه السلام (المؤلّف قدس سره)

۲- الحجّيه فى مصطلح علم الاصول تعنى كون الدليل صالحاً لاحتجاج المولى به على العبد بقصد مؤاخذته إذا لم يعمل العبد به ، ولاحتجاج العبد به على المولى بقصد التخلّص من العقاب إذا عمل به. فكلّ دليلٍ له هذه الصلاحيه من كلتا الناحيتين يعتبر حجّةً فى المصطلح الاصولى ، وظهور كلام المولى من هذا القبيل ، ولهذا يوصف بالحجّيه (المؤلّف قدس سره)

وهكذا نستنتج : أنّ عمليات الاستنباط للأحكام فى الفقه تشتمل على عناصر خاصّه ، كما تشتمل على عناصر مشتركه ، ونعنى بالعناصر الخاصّه : تلك العناصر التى تتغيّر من مسألهٍ إلى مسأله ، فروايه يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ فى عمليه استنباط حرمه الارتماس ؛ لأنّها لم تدخل فى عمليات الاستنباط الاخرى ، بل دخل بدلاً عنها عناصر خاصّه اخرى ، كروايه علىّ بن مهزيار وروايه زراره.

ونعنى بالعناصر المشتركه : القواعد العامه التى تدخل فى عمليات استنباط أحكامٍ عديدهٍ على مواضيع مختلفه ، كعنصر حجّيه الظهور ، وعنصر حجّيه الخبر.

وفى علم الاصول تُدرس العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط التى لا يقتصر ارتباطها على مسألهٍ فقهيهٍ خاصّهٍ بالذات. وفى علم الفقه تدرس العناصر الخاصّه بكلّ عمليهٍ من عمليات الاستنباط فى المسأله التى ترتبط بتلك العمليه.

وهكذا يترك للفقيه فى كلّ مسألهٍ أن يفحص بدقّهٍ الروايات الخاصّه التى ترتبط بتلك المسأله ويدرس قيمه تلك الروايات ، ويحاول فهم نصوصها وألفاظها على ضوء العرف العام. بينما يتناول الاصولى البحث عن حجّيه العرف العام بالذات والبحث عن حجّيه الخبر ، ويطرح أسئله ليجيب عليها ، من هذا القبيل : هل العرف العام حجّه؟ وما هو مدى النطاق الذى يجب الرجوع فيه إلى العرف العام؟ وبأىٍّ دليلٍ نثبت حجّيه الخبر؟ وما هى الشروط العامه فى الخبر الذى منحه الشارع صفه الحجّيه واعتبره دليلاً؟ إلى غير ذلك من الأسئله التى تتّصل بالعناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نفهم التعريف الذى أعطيناه لعلم الاصول ، إذ

قلنا : إنّ علم الاصول «هو العلم بالعناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط» ، أی أنّه علم یبحث عن العناصر التی تدخل فی عملیات استنباطٍ متعدّدهٍ لأحکام مواضیع متنوعه ، کحجّیه الظهور العرفی وحجّیه الخبر ، العنصرین المشترکین اللذَین دخلا فی استنباط أحکام الصوم والخمس والصلاه.

ولا یحدّد علم الاصول العناصر المشترکه فحسب ، بل یحدّد أیضاً درجات استعمالها فی عملیه الاستنباط والعلاقه القائمه بینها ، کما سنری فی البحوث المقبله إن شاء الله تعالی ، وبهذا یضع للعملیه الاستنباطیه نظامها العامّ الکامل.

ونستخلص من ذلک : أنّ علم الاصول وعلم الفقه مرتبطان معاً باستنباط الحکم الشرعی ، فعلم الفقه هو علم نفس عملیه الاستنباط ، وعلم الاصول علم العناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط ، والفقیه یمارس فی علم الفقه عملیه استنباط الحکم الشرعی بإضافه العناصر الخاصّه للعملیه فی البحث الفقهی إلی العناصر المشترکه التی یستمدّها من علم الاصول. والاصولی یدرس فی علم الاصول العناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط ویضعها فی خدمه الفقیه.

موضوع علم الاصول

لکلِّ علمٍ - عادهً - موضوع أساسی ترتکز جمیع بحوثه علیه وتدور حوله ، وتستهدف الکشف عمّا یرتبط بذلک الموضوع من خصائصٍ وحالاتٍ وقوانین ، فالفیزیاء - مثلاً - موضوعها الطبیعه ، وبحوث الفیزیاء ترتبط کلّها بالطبیعه وتحاول الکشف عن حالاتها وقوانینها العامه. والنحو موضوعه الکلمه ؛ لأنّه یبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها ، فما هو موضوع علم الاصول الذی یتوفّر هذا العلم علی دراسته وتدور بحوثه حوله؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذى قدّمناه لعلم الاصول استطعنا أن نعرف أنّ علم الاصول يدرس فى الحقيقه نفس عمليه الاستنباط التى يمارسها الفقيه فى علم الفقه ، وتتعلّق بحوثه كلّها بتدقيق هذه العمليه وإبراز ما فيها من عناصر مشتركه ، وعلى هذا الأساس تكون عمليه الاستنباط هى موضوع علم الاصول باعتباره علماً يدرس العناصر المشتركه التى تدخل فى تلك العمليه ، من قبيل حجّيه الظهور العرفى وحجّيه الخبر.

علم الاصول منطق الفقه

ولا بدّ أنّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدم علم المنطق كمثالٍ لعلم الاصول ، فإنّ علم المنطق - كما تعلمون - يدرس فى الحقيقه عمليه التفكير مهما كان لونها ومجالها وحقلها العلمى ، ويحدّد النظام العام الذى يجب أن تتّبعه عمليه التفكير لكى يكون التفكير سليماً. مثلاً : يعلّمنا علم المنطق كيف يجب أن ننهج فى الاستدلال بوصفه عمليه تفكيرٍ لكى يكون الاستدلال صحيحاً؟ كيف نستدلّ على أنّ سقراط فانٍ؟ وكيف نستدلّ على أنّ نار الموقد الموضوع أمامى محرقه؟ وكيف نستدلّ على أنّ مجموع زوايا المثلّث تساوى قائمتين؟ وكيف نستدلّ على أنّ الخطّ الممتدّ بدون نهايهٍ مستحيل؟ وكيف نستدلّ على أنّ الخسوف ينتج عن توسّط الأرض بين الشمس والقمر؟

كلّ هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامه للاستدلال ، كالقياس والاستقراء التى تطبّق فى مختلف هذه الحقول من المعرفه ، فهو إذن علم لعمليه التفكير إطلاقاً ، إذ يضع المناهج والعناصر العامه فيها.

وعلم الاصول يشابه علم المنطق من هذه الناحيه ، غير أنّه يبحث عن نوعٍ خاصٍّ من عمليه التفكير ، أى عن عمليه التفكير الفقهى فى استنباط الأحكام ،

ويدرس العناصر المشتركه العامه التى يجب أن تستوعبها عمليه الاستنباط ، وتتكيّف وفقاً لها لكى يكون الاستنباط سليماً والفقيه موفّقاً فى استنتاجه. فهو يعلّمنا : كيف يجب أن ننهج فى استنباط الحكم الشرعى؟ كيف نستنبط الحكم بحرمه الارتماس على الصائم؟ كيف نستنبط الحكم باعتصام ماء الكرّ؟ كيف نستنبط الحكم بوجوب صلاه العيد؟ كيف نستنبط الحكم بحرمه تنجيس المسجد؟ كيف نستنبط الحكم ببطلان البيع الصادر عن إكراه؟ كلّ هذا يوضّحه علم الاصول بوضع المناهج العامه لعمليه الاستنباط والكشف عن عناصرها المشتركه.

وعلى هذا الأساس قد نطلق على علم الاصول اسم «منطق علم الفقه» ؛ لأنّه يلعب بالنسبه الى علم الفقه دوراً إيجابياً مماثلاً للدور الإيجابى الذى يؤدّيه علم المنطق للعلوم والفكر البشرى بصورهٍ عامه ، فهو على هذا الأساس «منطق علم الفقه» ، أو «منطق عمليه الاستنباط» بتعبيرٍ آخر.

ونستخلص من ذلك كلّه : أنّ علم الفقه هو العلم بعمليه الاستنباط ، وعلم الاصول هو منطق تلك العمليه الذى يبرز عناصرها المشتركه ونظامها العام الذى يجب على علم الفقه الاعتماد عليه.

أهمّيه علم الاصول فى عمليه الاستنباط

ولسنا بعد ذلك بحاجهٍ إلى التأكيد على أهمّيه علم الاصول وخطوره دوره فى عالم الاستنباط ؛ لأنّه ما دام يقدِّم لعمليه الاستنباط عناصرها المشتركه يضع لها نظامها العام ، فهو عصب الحياه فى عمليه الاستنباط والقوه الموجّهه ، وبدون علم الاصول يواجه الشخص فى الفقه ركاماً متناثراً من النصوص والأدلّه دون أن يستطيع استخدامها والاستفاده منها فى الاستنباط ، كإنسانٍ يواجه أدوات النجاره

ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدوات دون أن يملك أفكاراً عامةً عن عمليه النجاره وطريقه استخدام تلك الأدوات.

وكما أنّ العناصر المشتركه فى الاستنباط التى يدرسها علم الاصول ضروريه لعمليه الاستنباط فكذلك العناصر الخاصّه التى تختلف من مسألةٍ إلى اخرى ، كمفردات الآيات والروايات المتناثره التى تشكِّل العناصر الخاصّه والمتغيّره فى عمليه الاستنباط ، فإنّها الجزء الضرورىّ الآخر فيها الذى لا تتمّ العمليه بدونه ، ولا يكفى فى إنجاحها مجرّد الاطّلاع على العناصر المشتركه التى يمثّلها علم الاصول واستيعابها.

ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطّلاع الاصولى فحسب نظير من يملك معلوماتٍ نظريه عامه عن عمليه النجاره ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجاره ، فكما يعجز هذا الشخص عن صنع سريرٍ خشبىٍّ - مثلاً - فكذلك يعجز الاصولى عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقّةٍ العناصر الخاصّه المتغيّره.

وهكذا نعرف أنّ العناصر المشتركه والعناصر الخاصّه قطبان مندمجان فى عمليه الاستنباط ، ولا غنى للعمليه عنهما معاً ، ولهذا يتحتّم على المستنبط أن يدرس العناصر المشتركه ويحدّدها فى علم الاصول ، ثمّ يضيف إليها فى بحوث علم الفقه العناصر الخاصّه لتكتمل لديه عمليه الاستنباط التى يمارسها فى علم الفقه.

الاصول و الفقه يمثّلان النظريه و التطبيق

ونخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصوّرٍ خاطئ حين قلنا : إنّ المستنبط يدرس فى علم الاصول العناصر المشتركه ويحدّدها ، ويتناول فى بحوث علم

الفقه العناصر الخاصّه ليكمل بذلك عمليه الاستنباط ؛ إذ قد يتصور البعض أنّا إذا درسنا فى علم الاصول العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط وعرفنا - مثلاً - حجّيه الخبر وحجّيه الظهور العرفى وما إليهما من العناصر الاصوليه فلا يبقى علينا بعد ذلك أىّ جهدٍ علمى ، إذ لا نحتاج ما دمنا نملك تلك العناصر إلّا إلى مجرّد استخراج الروايات والنصوص من مواضعها ، نظير مَن يستخرج تأريخ غزوه خيبر أو روايات الهجره من تأريخ السيره النبويه ، وبهذا يكون عمل الفقيه فى علم الفقه مقتصراً على مجرّد التفتيش عن العناصر الخاصّه من الروايات والنصوص ؛ لكى تضاف إلى العناصر المشتركه ويستنبط منها الحكم الشرعى ، وهو عمل سهل يسير بطبيعته لا يشتمل على جهدٍ علمى ، ونتيجه ذلك أنّ الجهد العلمى الذى يبذله المجتهد فى عمليه الاستنباط يتمثّل فى وضع العناصر المشتركه وتنظيمها ودراستها فى علم الاصول ، لا فى جمع العناصر الخاصّه من النصوص والروايات وغيرها فى علم الفقه.

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلى درجهٍ كبيره ؛ لأنّ المجتهد إذا درس العناصر المشتركه لعمليه الاستنباط وحدّدها فى علم الاصول لا يكتفى بعد ذلك بتجميعٍ أعمى للعناصر الخاصّه من كتب الأحاديث والروايات مثلاً ، بل يبقى عليه أن يمارس فى علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركه ونظرياتها العامه على العناصر الخاصّه. والتطبيق مهمّه فكريه بطبيعتها تحتاج إلى درسٍ وتمحيص ، ولا يغنى الجهد العلمى المبذول اصولياً فى دراسه العناصر المشتركه وتحديد نظرياتها العامه عن بذل جهدٍ جديدٍ فى التطبيق.

ولا نستطيع الآن أن نضرب الأمثله المتنوّعه لتوضيح دقّه التطبيق ؛ لأنّ فهم الأمثله يتوقّف على اطّلاعٍ مسبقٍ على النظريات الاصوليه العامه. ولهذا نكتفى بمثالٍ واحدٍ بسيط ، فنفرض أنّ المجتهد آمن فى علم الاصول بحجّيه الظهور

العرفی بوصفه عنصراً مشترکاً فی عملیه الاستنباط ، فهل یکفیه بعد هذا أن یضع إصبعه علی روایه علیّ بن مهزیار التی حدّدت مجالات الخمس - مثلاً - لیضیفها إلی العنصر المشترک ویستنبط من ذلک عدم وجوب الخمس فی میراث الأب؟ أَوَلیس المجتهد بحاجهٍ إلی تدقیق مدلول النصّ فی الروایه لمعرفه نوع مدلوله فی العرف العام ودراسه کلّ ما یرتبط بتحدید ظهوره العرفی من قرائن وأماراتٍ داخل إطار النصّ أو خارجه ؛ لکی یتمکّن بأمانهٍ من تطبیق العنصر المشترک القائل بحجّیه الظهور العرفی؟!

فهناک إذن بعد اکتشاف العنصر المشترک والإیمان بحجّیه الظهور مشکله تعیین نوع الظهور فی النصّ ودراسه جمیع ملابساته ، حتّی إذا تأکّد المجتهد من تعیین الظهور فی النصّ ودلالته علی عدم وجوب الخمس فی المیراث طبّق علی النصّ النظریه العامه التی یقرّرها العنصر المشترک القائل بحجّیه الظهور العرفی ، واستنتج من ذلک أنّ الحکم الشرعی هو عدم وجوب الخمس.

وفی هذا الضوء نعرف أنّ البحث الفقهی عن العناصر الخاصّه فی عملیه الاستنباط لیس مجرّد عملیه تجمیع ، بل هو مجال التطبیق للنظریات العامه التی تقرّرها العناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط ، وتطبیق النظریات العامه له دائماً موهبته الخاصّه ودقّته ، ومجرّد الدقّه فی النظریات العامه لا یغنی عن الدقّه فی تطبیقها. ألا ترون أنّ مَن یدرس بعمقٍ النظریات العامه فی الطبّ یحتاج فی مجال تطبیقها علی حالهٍ مَرَضیهٍ إلی دقّهٍ وانتباهٍ کاملٍ وتفکیرٍ فی تطبیق تلک النظریات علی المریض الذی بین یدیه؟

فالبحث الاصولی عن العناصر المشترکه وما تقرّره من نظریاتٍ عامه یشابه بحث العالم الطبیب عن النظریات العامه فی الطبّ ، ودراسه الفقیه للعناصر الخاصّه فی مجال تطبیق تلک النظریات العامه من قبیل دراسه الطبیب لحالات المریض

فی مجال تطبیق النظریات العامه فی الطبّ علیه ، وکما قد یحتاج الطبیب الی قدرٍ کبیرٍ من الدقّه والجهد لکی یوفَّق لتطبیق تلک النظریات العامه علی مریضه تطبیقاً صحیحاً یمکِّنه من شفائه ، فکذلک الفقیه بعد أن یخرج من دراسه علم الاصول بالعناصر المشترکه والنظریات العامه ویواجه مسألهً فی نطاق البحث الفقهی من مسائل الخمس أو الصوم أو غیرهما فهو یحتاج أیضاً إلی دقّهٍ وتفکیرٍ فی طریقه تطبیق تلک العناصر المشترکه علی العناصر الخاصّه بالمسأله تطبیقاً صحیحاً.

وهکذا نعرف أنّ علم الاصول الذی یمثّل العناصر المشترکه هو «علم النظریات العامه» ، وعلم الفقه الذی یشتمل علی العناصر الخاصّه هو «علم تطبیق تلک النظریات فی مجال العناصر الخاصّه» ، ولکلٍّ منهما دقّته وجهده العلمی الخاصّ.

واستنباط الحکم الشرعی هو نتیجه مزج النظریه بالتطبیق ، أی العناصر المشترکه بالعناصر الخاصّه ، وعملیه المزج هذه هی عملیه الاستنباط ، والدقّه فی وضع النظریات العامه لا تغنی عن الدقّه فی تطبیقها خلال عملیه الاستنباط.

وقد أشار الشهید الثانی إلی أهمّیه التطبیق الفقهی وما یتطلّبه من دقّه ، إذ کتب فی قواعده یقول : «نعم ، یشترط مع ذلک - أی مع وضع النظریات العامه - أن تکون له قوه یتمکّن بها من ردِّ الفروع إلی اصولها واستنباطها منها ، وهذه هی العمده فی هذا الباب ... ، وإنّما تلک القوه بید الله یؤتیها من یشاء من عباده علی وفق حکمته ومراده ، ولکثره المجاهده والممارسه لأهلها مدخل عظیم فی تحصیلها» (۱).

۱- هذه العباره جاءت نصّاً فی الروضه ۳ : ۶۶ ، ولم نعثر علیها فی کتابیه فوائد القواعد وتمهید القواعد

التفاعل بين الفكر الاصولى و الفكر الفقهى

عرفنا أنّ علم الاصول يقوم بدور المنطق بالنسبه إلى علم الفقه ، والعلاقه بينهما علاقه النظريه بالتطبيق ؛ لأنّ علم الاصول يمارس وضع النظريات العامه عن طريق تحديد العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، وعلم الفقه يمارس تطبيق تلك النظريات والعناصر المشتركه على العناصر الخاصّه التى تختلف من مسألهٍ إلى اخرى.

وهذا الترابط الوثيق بين علم الاصول وعلم الفقه يفسِّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنيه الاصوليه ومستوى البحث العلمى على صعيد النظريات من ناحيه ، وبين الذهنيه الفقهيه ومستوى البحث العلمى على صعيد التطبيق من ناحيهٍ اخرى ؛ لأنّ توسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظريه خطوهً إلى الأمام ؛ لأنّه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامه لحلولها. كما أنّ دقّه البحث فى النظريات تنعكس على صعيد التطبيق ، إذ كلّما كانت النظريات أدقَّ تطلّبت طريقه تطبيقها دقهً وعمقاً واستيعاباً أكبر.

وهذا التفاعل المتبادل بين الذهنيّتين والمستويين الفكريّين لعلم الاصول وعلم الفقه يؤكّده تأريخ العِلمين على طول الخطّ ، وتكشف عنه بوضوح دراسه المراحل التى مرّ بها البحث الفقهى والبحث الاصولى فى تأريخ العلم. فقد كان علم الاصول يتّسع ويُثرى تدريجاً تبعاً لتوسّع البحث الفقهى ؛ لأنّ اتّساع نطاق التطبيق الفقهى كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديده ، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبه ، وتتّخذ الحلول صوره العناصر المشتركه فى علم الاصول.

كما أنّ تدقيق العناصر المشتركه فى علم الاصول وتحديد حدودها بشكلٍ صارمٍ كان ينعكس على مجال التطبيق ، إذ كلّما كانت النظريات العامه موضوعهً

فی صیغٍ أکثر صرامهً وبدقّهٍ أکبر کانت أکثر غموضاً وتطلّبت فی مجال التطبیق التفاتاً أکبر وانتباهاً أکمل.

ولاـ نستطیع الآـن – ونحن فی الحلقه الاولی – أن نقـدِّم النماذج من العِلمین علی هـذا التفاعل ؛ لأنّ الطالب لا یملک حتّی الآن خـبرهً واسـعهً ببحوث علم الاـصول ، ولکن یکفینـا أن یعرف الطـالب الآـن أنّ التفاعـل بین البحث الفقهی والبحث الاـصولی هو مصداق لخطٍّ عریضٍ یعبِّر عن التفاعل المتبادل فی کثیرٍ من الأحایین بین بحوث النظریه وبحوث تطبیقها.

أَوَلیس ممـارسه العـالم الطبیب لتطبیق النظریات علی مَرضاهُ فی نطاقٍ واسعٍ یوحی إلیه بمشاکل جدیـدهٍ باسـتمرار ، فیتولّی بحث النظریـات العـامه العلمیه فی الطبّ حـلّ تلـک المشاکل ، ویتعمّق تـدریجاً وینعکس بالتالی علی التطبیق؟! إذ کلّما ازداد الرصـید النظری للطبیب أصـبح التطبیق بالنسـبه إلیه عملاً واسـعاً. وکلّنا نعلم أنّ طبیب الأمس کان یکتفی فی مجال التطبیق بإحصاء نبض المریض فینتهی عمله فی لحظات ، بینما یظلّ طبیب الیوم یدرس حاله المریض فی عملیهٍ معقّدهٍ واسعهِ النطاق.

ونفس ظـاهره التفاعل المتبادل بین الفکر الفقهی والفکر الاصولی الـذی یقوم بـدور المنطق بالنسـبه إلی الفقه نجـدها بین الفکر العلمی إطلاقاً والفکر المنطقی العام الذی یدرس النظام الأساسـی للتفکیر البشـری ، إذ کلّما اتّسع نطاق المعرفه البشـریه وتنوّعت مجالاتهـا تجـدّدت مشاکـل فی مناهـج الاسـتدلال والنظـام العـام للفکر ، فیتولّی المنطق تـذلیل تلـک المشاکـل وتطویر نظریـاته وتکمیلها بالشکل الذی یحتفظ لنفسه بقوه التوجیه والتنظیم العلیا للفکر البشری.

وعلی أیِّ حـالٍ فـإنّ فکره التفاعـل هـذه – سواء کـانت بین علم الفقه ومنطقه الخـاصّ المتمثّـل فی الاـصول ، أو بین العلوم کلّها ومنطقها العام ، أو بین بحث أیِ

نظريهٍ وبحث تطبيقها - تحتاج إلى توضيحٍ وشرحٍ أوسع. ولا نستهدف الآن من الإشاره إلى الفكره إلّا أن ينفتح ذهن الطالب لها ولو على سبيل الإجمال.

نماذج من الأسئله التى يجيب عليها علم الاصول

ويحسن بنا أن نقدِّم قائمةً تشتمل على نماذج من الأسئله التى يعتبر الجواب عليها من وظيفه علم الاصول ؛ لنجسِّد بذلك للطالب الذى لا يملك الآن خبرةً ببحوث هذا العلم أهمّيه الدور الذى يلعبه علم الاصول فى عمليه الاستنباط :

١- ما هو الدليل على حجّيه خبر الثقه؟

٢- لما ذا يجب أن نفسِّر النصّ الشرعى على ضوء العرف العام؟

٣- ما ذا نصنع فى مسألهٍ إذا لم نجد فيها دليلاً يكشف عن نوع الحكم الشرعى فيها؟

۴- ما هى قيمه الأكثريه فى المسأله الفقهيه؟ وهل يكتسب الرأى طابعاً شرعياً ملزماً بالقبول إذا كان القائلون به أكثر عدداً؟

۵- كيف نتصرّف إذا واجهنا نصَّين لا يتّفق مدلول أحدهما مع مدلول الآخر؟

۶- ما هو الموقف إذا كنّا على يقينٍ بحكمٍ شرعىٍّ معيَّنٍ ثمّ شككنا فى استمراره؟

٧- ما هى الألفاظ التى تدلّ مباشرةً على الوجوب والإلزام؟ وهل يعتبر منها فعل الأمر ، من قبيل : «اغتسل» ، «توضّأ» ، «صلِّ»؟

إلى عشراتٍ من الأسئله التى يتولّى علم الاصول الجواب عليها ، ويحدّد بذلك العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، ويملأ كلّ الثغرات التى يمكن أن تواجه الفقيه فى عمليه استنباطه للحكم الشرعى.

جواز عمليّه الاستنباط

فى ضوء ما تقدّم عرفنا أنّ علم الاصول يقوم بدور المنطق بالنسبه إلى عمليه الاستنباط ؛ لأنّه يشتمل على عناصرها المشتركه ، ويمدّها بقواعدها العامه ونظامها الشامل ، ولهذا لا يتاح للشخص أن يمارس عمليه الاستنباط بدون دراسه علم الاصول.

وما دام علم الاصول مرتبطاً بعمليه الاستنباط هذا الارتباط الوثيق فيجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ موقف الشريعه من هذه العمليه ، فهل سمح الشارع لأحدٍ بممارستها ، أوْ لا؟ فإن كان الشارع قد سمح بها فمن المعقول أن يوضع علم باسم «علم الاصول» لدراسه عناصرها المشتركه ، وأمّا إذا كان الشارع قد حرّمها فيلغو الاستنباط ، وبالتالى يلغو علم الاصول رأساً ؛ لأنّ هذا العلم إنّما وُضِع للتمكين من الاستنباط ، فحيث لا استنباط لا توجد حاجه الى علم الاصول ؛ لأنّه يفقد بذلك مبرّرات وجوده ، فلا بدّ إذن أن تُدرس هذه النقطه بصورهٍ أساسيه.

والحقيقه : أنّ هذه النقطه – أى مسأله جواز الاستنباط – حين تطرح للبحث بالصيغه التى طرحناها لا يبدو أنّها جديره بالتأمّل والبحث العلمى ؛ لأنّنا حين نتساءل : هل يجوز لنا ممارسه عمليه الاستنباط ، أوْ لا؟

يجيء الجواب على البداهه بالإيجاب ؛ لأنّ عمليه الاستنباط هى – كما عرفنا سابقاً – عباره عن «تحديد الموقف العملى تجاه الشريعه تحديداً

استدلالياً» ، ومن البديهى أنّ الإنسان بحكم تبعيته للشريعه ووجوب امتثال أحكامها عليه ملزم بتحديد موقفه العملى منها ، ولمّا لم تكن أحكام الشريعه غالباً فى البداهه والوضوح بدرجةٍ تغنى عن إقامه الدليل فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملى تحديداً استدلالياً ، ويحجر عليهم النظر فى الأدلّه التى تحدِّد موقفهم تجاه الشريعه ، فعمليه الاستنباط إذن ليست جائزةً فحسب ، بل من الضرورى أن تمارس. وهذه الضروره تنبع من واقع تبعيه الإنسان للشريعه ، والنزاع فى ذلك على مستوى النزاع فى البديهيات.

ولكن لسوء الحظ اتّفق لهذه النقطه أن اكتسبت صيغةً اخرى لا تخلو عن غموضٍ وتشويش ، فأصبحت مَثاراً للاختلاف نتيجةً لذلك الغموض والتشويش ، فقد استخدمت كلمه «الاجتهاد» للتعبير عن عمليه الاستنباط ، وطرح السؤال هكذا : هل يجوز الاجتهاد فى الشريعه ، أوْ لا؟ وحينما دخلت كلمه «الاجتهاد» فى السؤال - وهى كلمه مرّت بمصطلحاتٍ عديدةٍ فى تأريخها - أدّت إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقه على البحث ، ونتج عن ذلك أن تقدَّم جماعه من علمائنا المحدّثين ليجيبوا على السؤال بالنفى ، وبالتالى ليشجبوا علم الاصول كلّه ؛ لأنّه إنّما يراد لأجل الاجتهاد ، فإذا الغى الاجتهاد لم تعدْ حاجه إلى علم الاصول.

وفى سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطوّر الذى مرّت به كلمه «الاجتهاد» ؛ لكى نتبيّن كيف أنّ النزاع الذى وقع حول جواز عمليه الاستنباط والضجّه التى اثيرت ضدّها لم يكن إلّا نتيجه فهمٍ غير دقيقٍ للاصطلاح العلمى ، وغفلةٍ عن التطورات التى مرّت بها كلمه «الاجتهاد» فى تأريخ العلم.

الاجتهاد فى اللغه مأخوذ من الجهد ، وهو «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما» ، وقد استعملت هذه الكلمه - لأوّل مرّةٍ - على الصعيد الفقهى للتعبير بها عن قاعدةٍ من القواعد التى قرّرتها بعض مدارس الفقه السنّى وسارت على أساسها ، وهى القاعده القائله : «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ

علیه فی الکتاب أو السنّه رجع إلی الاجتهاد بدلاً عن النصّ».

والاجتهاد هنا یعنی التفکیر الشخصی ، فالفقیه حیث لا یجد النصّ یرجع إلی تفکیره الخاصّ ویستلهمه ویبنی علی ما یرجح فی فکره الشخصی من تشریع ، وقد یعبّر عنه بالرأی أیضاً.

والاجتهاد بهذا المعنی یعتبر دلیلاً من أدلّه الفقیه ومصدراً من مصادره ، فکما أنّ الفقیه قد یستند إلی الکتاب أو السنّه ویستدلّ بهما ، کذلک یستند فی حالات عدم توفّر النصّ إلی الاجتهاد الشخصی ویستدلّ به.

وقد نادت بهذا المعنی للاجتهاد مدارس کبیره فی الفقه السنّی ، وعلی رأسها مدرسه أبی حنیفه ، ولقی فی نفس الوقت معارضهً شدیدهً من أئمّه أهل البیت علیهم السلام والفقهاء الذین ینتسبون إلی مدرستهم ، کما سنری فی البحث المقبل.

وتَتَبُّع کلمه «الاجتهاد» یدلّ علی أنّ الکلمه حملت هذا المعنی وکانت تستخدم للتعبیر عنه منذ عصر الأئمّه إلی القرن السابع ، فالروایات المأثوره عن أئمّه أهل البیت علیهم السلام تذمّ الاجتهاد (۱) ، وتریدبه ذلک المبدأ الفقهی الذی یتّخذ من التفکیر الشخصی مصدراً من مصادر الحکم ، وقد دخلت الحمله ضدّ هذا المبدأ الفقهی دور التصنیف فی عصر الأئمّه أیضاً والرواه الذین حملوا آثارهم ، وکانت الحمله تستعمل کلمه «الاجتهاد» غالباً للتعبیر عن ذلک المبدأ وفقاً للمصطلح الذی جاء فی الروایات ، فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبیری کتاباً أسماه «الاستفاده فی الطعون علی الأوائل والردّ علی أصحاب الاجتهاد والقیاس» وصنّف هلال بن إبراهیم ابن أبی الفتح المدنی (۲) کتاباً فی الموضوع باسم کتاب «الرد علی من ردَّ آثار الرسول واعتمد علی نتائج العقول» (۳) ، وصنّف فی عصر

۱- راجع وسائل الشیعه ۲۷ : ۳۵ ، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی

۲- فی المصدر «الدُّلفی» بدلاً عن «المدنی»

۳- فی المصدر «واعتمد نتائج العقول» بدون کلمه «علی»

الغیبه الصغری أو قریباً منه إسماعیل بن علیّ بن إسحاق ابن أبی سهل النوبختی کتاباً فی الردّ علی عیسی بن أبان فی الاجتهاد ، کما نصّ علی ذلک کلّه النجاشی صاحب الرجال فی ترجمه کلّ واحدٍ من هؤلاء (۱).

وفی أعقاب الغیبه الصغری نجد الصدوق فی أواسط القرن الرابع یواصل تلک الحمله ، ونذکر له - علی سبیل المثال - تعقیبه فی کتابه علی قصّه موسی والخضر ، إذ کتب یقول : «إنّ موسی مع کمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالی لم یدرک باستنباطه واستدلاله معنی أفعال الخضر حتّی اشتبه علیه وجه الأمر به ، .... فإذا لم یجز لأنبیاء الله ورسله القیاس والاستدلال والاستخراج کان مَن دونهم من الامم أولی بأن لا یجوز لهم ذلک ... فإذا لم یصلح موسی للاختیار مع فضله ومحلّه فکیف تصلح الامّه لاختیار الإمام؟ وکیف یصلحون لاستنباط الأحکام الشرعیه واستخراجها بعقولهم الناقصه وآرائهم المتفاوته؟» (۲).

وفی أواخر القرن الرابع یجیء الشیخ المفید فیسیر علی نفس الخطّ ویهجم علی الاجتهاد ، وهو یعبّر بهذه الکلمه عن ذلک المبدأ الفقهی الآنف الذکر ، ویکتب کتاباً فی ذلک باسم «النقض علی ابن الجنید فی اجتهاد الرأی» (۳).

ونجد المصطلح نفسه لدی السید المرتضی فی أوائل القرن الخامس إذ کتب فی الذریعه یذمّ الاجتهاد ویقول : «إنّ الاجتهاد باطل ، وإنّ الإمامیه لا یجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأی ولا الاجتهاد» (۴). وکتب فی کتابه الفقهی

۱- رجال النجاشی : ۳۱ ، الرقم ۶۸ و ۲۲۰ الرقم ۵۷۵ و ۴۴۰ الرقم ۱۱۸۶

۲- علل الشرائع : ۶۲ ، الباب ۵۴ ، ذیل الحدیث ۱ و ۲ مع اختلاف فی بعض الألفاظ

۳- ذکره النجاشی فی رجاله : ۴۰۲ ، الرقم ۱۰۶۷

۴- الذریعه الی اصول الشریعه ۲ : ۶۳۶ و ۶۴۶ ، ولم نقف علی العباره نصّاً ، ونسب صدر هذه العباره المحقّق الاصفهانی فی هدایه المسترشدین (ص ۴۸۲ ، س ۸) الی السید المرتضی قدس سره

«الانتصار» – معرّضاً بابن الجنيد – قائلاً : «إنّما عوّل ابن الجنيد فی هذه المسأله علی ضربٍ من الرأی والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر» (۱). وقال فی مسأله مسح الرجلین فی فصل الطهاره من کتاب الانتصار : «إنّا لا نری الاجتهاد ولا نقول به» (۲).

واستمرّ هذا الاصطلاح فی کلمه «الاجتهاد» بعد ذلک أیضاً ، فالشیخ الطوسی الذی توفّی فی أواسط القرن الخامس یکتب فی کتاب العدّه قائلاً : «أمّا القیاس والاجتهاد فعندنا أنّهما لیسا بدلیلین ، بل محظور استعمالهما» (۳).

وفی أواخر القرن السادس یستعرض ابن إدریس فی مسأله تعارض البیّنتین من کتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لإحدی البیّنتین علی الاخری ، ثمّ یعقّب ذلک قائلاً : «ولا ترجیح بغیر ذلک عند أصحابنا ، والقیاس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا» (۴).

وهکذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التأریخی المتتابع علی أنّ کلمه «الاجتهاد» کانت تعبیراً عن ذلک المبدأ الفقهی المتقدّم إلی أوائل القرن السابع ، وعلی هذا الأساس اکتسبت الکلمه لوناً مقیتاً وطابعاً من الکراهیه والاشمئزاز فی الذهنیه الفقهیه الإمامیه ؛ نتیجهً لمعارضه ذلک المبدأ والإیمان ببطلانه.

ولکنّ کلمه «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلک فی مصطلح فقهائنا ، ولا یوجد لدینا الآن نصّ شیعی یعکس هذا التطور أقدم تأریخاً من کتاب المعارج للمحقّق

۱- الانتصار : ۴۸۸ ، المسأله ۲۷۱

۲- لم نعثر علی العباره بعینها ، وحکاها المحقّق الأصفهانی فی هدایه المسترشدین : ۴۸۲ ، راجع الانتصار : ۱۱۳ ، المسأله ۱۴

۳- عدّه الاصول ۱ : ۳۹

۴- السرائر ۲ : ۱۷۰

الحلّی المتوفّی سنه (۶۷۶ ه) ، إذ کتب المحقّق تحت عنوان حقیقه الاجتهاد یقول : «وهو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الأحکام الشرعیه ، وبهذا الاعتبار یکون استخراج الأحکام من أدلّه الشرع اجتهاداً ؛ لأنّها تبتنی علی اعتباراتٍ نظریهٍ لیست مستفادهً من ظواهر النصوص فی الأکثر ، سواء کان ذلک الدلیل قیاساً أو غیره ، فیکون القیاس علی هذا التقریر أحد أقسام الاجتهاد. فإن قیل : یلزم علی هذا أن یکون الإمامیه من أهل الاجتهاد. قلنا : الأمر کذلک ، لکن فیه إیهام من حیث أنّ القیاس من جمله الاجتهاد ، فإذا استثنی القیاس کنّا من أهل الاجتهاد فی تحصیل الأحکام بالطرق النظریه التی لیس أحدها القیاس» (۱).

ویلاحظ علی هذا النصّ بوضوحٍ أنّ کلمه «الاجتهاد» کانت لا تزال فی الذهنیه الإمامیه مثقلهً بتبعه المصطلح الأول ، ولهذا یلمح النصّ إلی أنّ هناک مَن یتحرّج من هذا الوصف ویثقل علیه أن یسمّی فقهاء الإمامیه مجتهِدین.

ولکنّ المحقّق الحلّی لم یتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره أو تطوّر فی عرف الفقهاء تطویراً یتّفق مع مناهج الاستنباط فی الفقه الإمامی ، إذ بینما کان الاجتهاد مصدراً للفقیه یصدر عنه ودلیلاً یستدلّ به کما یصدر عن آیهٍ أو روایهٍ أصبح فی المصطلح الجدید یعبّر عن الجهد الذی یبذله الفقیه فی استخراج الحکم الشرعی من أدلّته ومصادره ، فلم یعدْ مصدراً من مصادر الاستنباط ، بل هو عملیه استنباط الحکم من مصادره التی یمارسها الفقیه.

والفرق بین المعنیین جوهریّ للغایه ، إذ کان للفقیه علی أساس المصطلح الأول للاجتهاد أن یستنبط من تفکیره الشخصی وذوقه الخاصّ فی حاله عدم توفّر النص ، فإذا قیل له : ما هو دلیلک ومصدر حکمک هذا؟ استدلّ بالاجتهاد ، وقال : الدلیل هو اجتهادی وتفکیری الخاصّ. وأمّا المصطلح الجدید فهو

۱- معارج الاصول : ۱۷۹

لا يسمح للفقيه أن يبرّر أيَّ حكمٍ من الأحكام بالاجتهاد ؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثانى ليس مصدراً للحكم ، بل هو عمليه استنباط الأحكام من مصادرها ، فإذا قال الفقيه : «هذا اجتهادى» كان معناه أنّ هذا هو ما استنبطه من المصادر والأدلّه ، فمن حقّنا أن نسأله ونطلب منه أن يدلّنا على تلك المصادر والأدلّه التى استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمه «الاجتهاد» بتطوّرٍ أيضاً ، فقد حدّده المحقّق الحلّى فى نطاق عمليات الاستنباط التى لا تستند إلى ظواهر النصوص ، فكلّ عمليه استنباطٍ لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمّى اجتهاداً دون ما يستند إلى تلك الظواهر. ولعلّ الدافع إلى هذا التحديد أنّ استنباط الحكم من ظاهر النصّ ليس فيه كثير جهدٍ أو عناء علمى ليسمّى اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك ، فأصبح يشمل عمليه استنباط الحكم من ظاهر النصّ أيضاً ؛ لأنّ الاصوليّين بعد هذا لاحظوا بحقٍّ أنّ عمليه استنباط الحكم من ظاهر النصّ تستبطن كثيراً من الجهد العلمى فى سبيل معرفه الظهور وتحديده وإثبات حجّيه الظهور العرفى. ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلحٍ عند هذا الحدّ ، بل شمل فى تطوّرٍ حديثٍ عمليه الاستنباط بكلّ ألوانها ، فدخلت فى الاجتهاد كلّ عمليهٍ يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العملى تجاه الشريعه عن طريق إقامه الدليل على الحكم الشرعى ، أو على تعيين الموقف العملى مباشره.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليه الاستنباط ، وبالتالى أصبح علم الاصول العلم الضرورى للاجتهاد ؛ لأنّه العلم بالعناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط.

وهذه التطورات التى مرّت بها كلمه «الاجتهاد» كمصطلحٍ ترتبط بتطورات نفس الفكر العلمى إلى حدٍّ ما ، وهذا ما قد يمكن توضيحه خلال دراستنا لتأريخ علم الاصول.

على هذا الضوء يمكننا أن نفسِّر موقف جماعةٍ من المحدّثين عارضوا الاجتهاد وبالتالى شجبوا علم الاصول ، فإنّ هؤلاء استفزّتهم كلمه «الاجتهاد» ؛ لِمَا تحمل من تراث المصطلح الأول الذى شنَّ أهل البيت عليهم السلام حملةً شديدةً عليه ، فحرّموا الاجتهاد الذى حمل المجتهدون من فقهائنا رايته ، واستدلّوا على ذلك بموقف الأئمّه عليهم السلام ومدرستهم الفقهيه ضدّ الاجتهاد ، وهم لا يعلمون أنّ ذلك الموقف كان ضدّ المعنى الأول للاجتهاد ، والفقهاء من الأصحاب قالوا بالمعنى الثانى للكلمه.

وهكذا واجهت عمليه الاستنباط هجوماً مريراً من هؤلاء باسم الهجوم على الاجتهاد ، وتحمّلت التبعات التأريخيه لهذه الكلمه ، وبالتالى امتدّ الهجوم إلى علم الاصول لارتباطه بعمليه الاستنباط والاجتهاد.

ونحن بعد أن ميَّزنا بين معنَيى الاجتهاد نستطيع أن نعيد إلى المسأله بداهتها ، ونتبيّن بوضوحٍ أنّ جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعمليه الاستنباط من البديهيات.

وما دامت عمليه استنباط الحكم الشرعى جائزةً بالبداهه فمن الضرورى أن يحتفظ بعلم الاصول لدراسه العناصر المشتركه فى هذه العمليه.

ويبقى علينا - بعد أن أثبتنا جواز عمليه الاستنباط فى الإسلام - أن ندرس نقطتين :

إحداهما هى : أنّ الإسلام هل يسمح بهذه العمليه فى كلّ عصرٍ ولكلّ فرد ، أو لا يسمح بها إلّا لبعض الأفراد وفى بعض العصور؟

والنقطه الاخرى هى : أنّ الاسلام كما يسمح للشخص أن يستنبط حكمه هل يسمح له باستنباط حكم غيره وإفتائه بذلك؟ وسوف ندرس هاتين النقطتين فى بعض الحلقات المقبله التى أعددناها لمراحل أعلى من دراسه هذا العلم.

الوسائل الرئيسيه للإثبات فى علم الاصول

اشاره

عرفنا أنّ عمليه الاستنباط تتألّف من عناصر مشتركٍ وعناصر خاصّه ، وأنّ علم الاصول هو علم العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، ففيه تدرس هذه العناصر وتحدّد وتنظّم.

وما دام علم الاصول هو العلم الذى يتكفّل بدراسه تلك العناصر فمن الطبيعى أن يبرز هذا السؤال الأساسى : ما هى وسائل الإثبات التى يستخدمها علم الاصول لكى يثبت بها حجّيه الخبر أو حجّيه الظهور العرفى ، أو غير ذلك من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط؟

ونظير هذا السؤال يواجهه كلّ علم ، فبالنسبه إلى العلوم الطبيعيه نسأل مثلاً :

ما هى وسائل الإثبات التى تستخدمها هذه العلوم لاكتشاف قوانين الطبيعه وإثباتها؟

والجواب هو : أنّ وسيله الإثبات الرئيسيه فى العلوم الطبيعيه هى التجربه.

وبالنسبه إلى علم النحو يسأل أيضاً : ما هى وسائل الإثبات التى يستخدمها النحوى لاكتشاف قوانين إعراب الكلمه وتحديد حالات رفعها ونصبها؟

والجواب هو : أنّ الوسيله الرئيسيه للإثبات فى علم النحو هى النقل عن

المصادر الأصليّه للّغه وكلمات أبنائها الأوّلين.

فلا بـدّ لعلم الاصول إذن أن يواجه هـذا السؤال ، وأن يحـدّد منذ البدء وسائل الإثبات التى ينبغى أن يسـتخدمها لإثبات العناصـر المشتركه وتحديدها.

وفى هذا المجال نقول : إنّ الوسائل الرئيسيه التى ينبغى لعلم الاصول أن يستخدمها مردّها إلى وسيلتين رئيسيّتين ، وهما :

١- البيان الشرعى (الكتاب والسنّه).

٢- الإدراك العقلى.

فلاـ تكتسب أىّ قضـيهٍ طابع العنصـر المشترك فى عمليه الاسـتنباط ، ولا يجوز إسـهامها فى العمليه إلّا إذا أمكن إثباتها بإحـدى هـاتين الوسـيلتين الرئيسـيّتين ، فـإذا حاول الاصولى - مثلاً - أن يـدرس حجّيه الخبر لكى يـدخله فى عمليه الاسـتنباط - إذا كان حجّةً - يطرح على نفسه هذين السؤالين :

هل ندرك بعقولنا أنّ الخبر حجّه وملزم بالاتّباع ، أمْ لا؟

وهل يوجد بيان شرعىّ يدلّ على حجّيته؟

ويحاول الاصولى فى بحثه الجواب على هـذين السؤالين وفقاً للمسـتوى الـذى يتمتّع به من الدقّه والانتباه ، فإذا انتهى الباحث من دراسته إلى الإجابه بالنفى على كلا السؤالين كان معنى ذلك أنّه لا يملك وسيلةً لإثبات حجّيه الخبر ، وبالتالى يستبعد الخبر عن نطاق الاسـتنباط. وأمّا إذا اسـتطاع الباحث أن يجيب بالإيجاب على أحـد السؤالين أدّى هـذا إلى إثبات حجّيه الخبر ودخولها فى عمليه الاستنباط بوصفها عنصراً اصوليّاً مشتركاً.

وسوف نرى خلال البحوث المقبله أنّ عـدداً من العناصـر المشتركه قـد تمّ إثباتها بالوسـيله الاولى - أى البيان الشـرعى - وعدداً آخر ثبت بالوسيله الثانيه ، أى الإدراك العقلى. فمن قبيل الأول : حجّيه الخبر وحجّيه الظهور العرفى ، ومن

نماذج الثانی القانون القائل : «إنّ الفعل لا یمکن أن یکون واجباً وحراماً فی وقتٍ واحد».

وعلی ضوء ما تقدّم نعرف أنّ من الضروری - قبل البدء فی بحوث علم الاصول لدراسه العناصر المشترکه - أن ندرس الوسائل الرئیسیه التی ینبغی للعلم استخدامها فی سبیل إثبات تلک العناصر ، ونتکلّم عن حدودها ؛ لکی نستطیع بعد هذا أن نستخدمها وفقاً لتلک الحدود.

ص: ۴۷

البيان الشرعى

البيان الشرعى : هو إحدى الوسيلتين الرئيسيّتين لإثبات العناصر التى تساهم فى عمليه الاستنباط. ونقصد بالبيان الشرعى ما يلى :

١- الكتاب الكريم ، وهو القرآن الذى انزل بمعناه ولفظه على سبيل الإعجاز وحياً على أشرف المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم.

٢- السُـنّه ، وهى كلّ بيانٍ صادرٍ من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو أحد الأئمّه المعصومين عليهم السلام ، والبيان الصادر منهم ينقسم إلى ثلاثه أقسام :

١- البيان الإيجابى القولى ، وهو الكلام الذى يتكلّم به المعصوم عليه السلام.

٢- البيان الإيجابى الفعلى ، وهو الفعل الذى يصدر من المعصوم عليه السلام.

٣- البيان السلبى ، وهو تقرير المعصوم عليه السلام ، أى سكوته عن وضعٍ معيَّنٍ بنحوٍ يكشف عن رضاه بذلك الوضع وانسجامه مع الشريعه.

ويجب الأخذ بكلّ هذه الأنواع من البيان الشرعى ، وإذا دلَّ شىء منها على عنصرٍ مشتركٍ من عناصر عمليه الاستنباط ثبت ذلك العنصر المشترك واكتسب طابعه الشرعى.

وفى هذا المجال توجد عدّه بحوثٍ نتركها للحلقات المقبله إن شاء الله تعالى.

الإدراک العقلی

الإدراک العقلی : هو الوسیله الرئیسیه الثانیه التی تستخدم فی بحوث هذا العلم لإثبات العناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط ، إذ قد یکون العنصر المشترک فی عملیه الاستنباط ممّا ندرکه بعقولنا دون حاجهٍ إلی بیانٍ شرعیٍّ لإثباته ، من قبیل القانون القائل : «إنّ الفعل لا یمکن أن یکون حراماً وواجباً فی وقتٍ واحد» ، فإنّنا لا نحتاج فی إثبات هذا القانون إلی بیانٍ شرعیٍّ یشتمل علی صیغهٍ للقانون من هذا القبیل ، بل هو ثابت عن طریق العقل ؛ لأنّ العقل یدرک أنّ الوجوب والحرمه صفتان متضادّتان ، وأنّ الشیء الواحد لا یمکن أن یشتمل علی صفتین متضادّتین ، فکما لا یمکن أن یتّصف الجسم بالحرکه والسکون فی وقتٍ واحدٍ کذلک لا یمکن أن یتّصف الفعل بالوجوب والحرمه معاً.

والإدراک العقلی له مصادر متعدّده ودرجات مختلفه.

فمن ناحیه المصادر ینقسم الإدراک العقلی إلی أقسام :

منها : الإدراک العقلی القائم علی أساس الحسّ والتجربه. ومثاله : إدراکنا أنّ الماء یغلی إذا بلغت درجه حرارته مائه ، وأنّ وضعه علی النار إلی مدّهٍ طویله یؤدّی إلی غلیانه.

ومنها : الإدراک العقلی القائم علی أساس البداهه. ومثاله : إدراکنا جمیعاً أنّ الواحد نصف الاثنین ، وأنّ الضدّین لا یجتمعان ، وأنّ الکلّ أکبر من الجزء. فإنّ هذه الحقائق بدیهیه ینساق إلیها الذهن بطبیعته دون عناءٍ أو تأمّل.

ومنها : الإدراک القائم علی أساس التأمّل النظری. ومثاله : إدراکنا أنّ المعلول یزول إذا زالت علّته ، فإنّ هذه الحقیقه لیست بدیهیه ، ولا ینساق إلیها

الذهن بطبيعته ، وإنّما ندرک بالتأمّل عن طريق البرهان والاستدلال.

ومن ناحيه الدرجات ينقسم الإدراک العقلی إلی درجات :

فمنه : الإدراک الکامل القطعی ، وهو : أن ندرک بعقولنا حقيقةً من الحقائق إدراکاً لا نحتمل فيه الخطأ والاشتباه ، کإدراکنا أنّ زوايا المثلّث تساوی قائمتين ، وأنّ الضدّين لا يجتمعان ، وأنّ الأرض کرويّه ، وأنّ الماء يکتسب الحراره من النار إذا وضع عليها.

ومن الإدراک العقلی ما يکون ناقصاً ، والإدراک الناقص هو : اتّجاه العقل نحو ترجيح شیءٍ دون الجزم به لاحتمال الخطأ ، کإدراکنا أنّ الجواد الذی سبق فی مناوراتٍ سابقهٍ سوف يسبق فی المرّه القادمه أيضاً ، وأنّ الدواء الذی نجح فی علاج أمراضٍ معيّنهٍ سوف ينجح فی علاج أعراضٍ مَرَضيهٍ مشابهه ، وأنّ الفعل المشابه للحرام فی أکثر خصائصه يشارکه فی الحرمه.

والسؤال الأساسی فی هذا البحث : ما هی حدود العقل أو الإدراک العقلی الذی يقوم بدور الوسيله الرئيسيه لإثبات العناصر المشترکه فی عمليه الاستنباط؟ فهل يمکن استخدام الإدراک العقلی کوسيلهٍ للإثبات مهما کان مصدره ومهما کانت درجته ، أوْ لا يجوز استخدام الإدراک العقلی کوسيلهٍ للإثبات إلّا ضمن حدودٍ معيّنهٍ من ناحيه المصدر أو الدرجه؟

وقد اتّجه البحث حول هذه النقطه نحو معالجه الدرجه أکثر من اتّجاهه نحو معالجه المصدر ، فاتّسعت الدراسات الاصوليه التی تناولت حدود العقل من ناحيه الدرجه ، واختلفت الاتّجاهات حول مدی شمول العقل وحدوده - بوصفه وسيله إثباتٍ رئيسيه - فهل يشمل الإدراکات الناقصه التی تؤدّی إلی مجرّد الترجيح ، أو يختصّ بالادراک الکامل المنتج للجزم؟

ولهذا البحث تأريخه الزاخر فی علم الاصول وفی تأريخ الفکر الفقهی ،

كما سنرى.

الاتّجاهات المتعارضه فی الإدراک العقلی

اشاره

وقد شهد تاریخ التفکیر الفقهی اتّجاهین متعارضین فی هذه النقطه کلّ التعارض ، یدعو أحدهما إلی اتّخاذ العقل فی نطاقه الواسع الذی یشمل الإدراکات الناقصه وسیله رئیسیه للإثبات فی مختلف المجالات التی یمارسها الاصولی والفقیه. والآخر یشجب العقل ویجرّده إطلاقاً عن وصفه وسیلهً رئیسیهً للإثبات ، ویعتبر البیان الشرعی هو الوسیله الوحیده التی یمکن استخدامها فی عملیات الاستنباط.

ویقف بین هذین الاتّجاهین المتطرّفَین اتّجاه ثالث معتدل یتمثّل فی جُلِّ فقهاء مدرسه أهل البیت علیهم السلام ، وهو الاتّجاه الذی یؤمن - خلافاً للاتّجاه الثانی - بأنّ العقل أو الإدراک العقلی وسیله رئیسیه صالحه للإثبات إلی صفّ البیان الشرعی ، ولکن لا فی نطاقٍ منفتحٍ کما زعمه الاتّجاه الأول ، بل ضمن النطاق الذی تتوفّر فیه للإنسان القناعه التامّه والإدراک الکامل الذی لا یوجد فی مقابله احتمال الخطأ ، فکلّ إدراکٍ عقلیٍّ یدخل ضمن هذا النطاق ویستبطن الجزم الکامل فهو وسیله إثبات ، وأمّا الإدراک العقلی الناقص الذی یقوم علی أساس الترجیح ولا یتوفّر فیه عنصر الجزم فلا یصلح وسیله إثباتٍ لأیِّ عنصرٍ من عناصر عملیه الاستنباط.

فالعقل فی رأی الاتّجاه الثالث أداه صالحه للمعرفه ، وجدیره بالاعتماد علیها والإثبات بها إذا أدّت إلی إدراک حقیقهٍ من الحقائق إدراکاً کاملاً لا یشوبه شکّ. فلا کفران بالعقل کأداهٍ للمعرفه ، ولا إفراط فی الاعتماد علیه فیما لا ینتج عنه إدراک کامل.

وقد تطلّب هذا الاتّجاه المعتدل الذى مثّله جُلّ فقهاء مدرسه أهل البيت عليهم السلام أن يخوضوا المعركه فى جبهتين :

إحداهما : المعركه ضدّ أنصار الاتّجاه الأول الذى كانت مدرسه الرأى فى الفقه تتبنّاه بقياده جماعهٍ من أقطاب علماء العامّه.

والاخرى المعركه ضدّ حركهٍ داخليهٍ نشأت داخل صفوف الفقهاء الإماميّين ؛ متمثّلهٍ فى المحدثين والأخباريّين من علماء الشيعه الذين شجبوا العقل وادّعوا أنّ البيان الشرعى هو الوسيله الوحيده التى يجوز استخدامها للإثبات ، وهكذا نعرف أنّ المعركه الاولى كانت ضدّ استغلال العقل ، والاخرى كانت إلى صفّه.

١ – المعركه ضدّ استغلال العقل

اشاره

قامت منذ أواسط القرن الثانى مدرسه فقهيه واسعه النطاق تحمل اسم مدرسه «الرأى والاجتهاد» بالمعنى الأول الذى تقدّم فى البحث السابق ، وتطالب باتّخاذ العقل بالمعنى الواسع الذى يشمل الترجيح والظنّ والتقدير الشخصى للموقف أداهً رئيسيهً للإثبات إلى صفّ البيان الشرعى ، ومصدراً للفقيه فى الاستنباط ، وأطلقت عليه اسم «الاجتهاد».

وكان على رأس هذه المدرسه أو من روّادها الأوّلين أبو حنيفه المتوفّى سنه (١٥٠ ه) ، والمأثور عن رجالات هذه المدرسه أنّهم كانوا حيث لا يجدون بياناً شرعياً يدلّ على الحكم يدرسون المسأله على ضوء أذواقهم الخاصّه ، وما يدركون من مناسبات ، وما يتفتّق عنه تفكيرهم الخاصّ من مرجّحاتٍ لهذا التشريع على ذاك ، ويفتون بما يتّفق مع ظنّهم وترجيحهم ، ويسمّون ذلك «استحساناً» أو «اجتهاداً».

والمعروف عن أبی حنیفه أنّه کان متفوّقاً فی ممارسه هـذا النوع من العمل الفقهی ، فقـد روی عن تلمیـذه محمد بن الحسن : أنّ أبا حنیفه کان یناظر أصحابه فینتصفون منه ویعارضونه ، حتی إذا قال : استحسن لم یلحقه أحد (۱). وجاء فی کلام له وهو یحدِّد نهجه العام فی الاسـتنباط : «إنّی آخذ بکتاب الله إذا وجدته ، فما لم أجده أخذت بسنّه رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ، فإذا لم أجد فی کتاب الله ولا سـنّه رسول الله صـلی الله علیه وآله وسـلم أخذت بقول أصحابه مَن شئت وأَدَع من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلی غیرهم ، فإذا انتهی الأمر إلی إبراهیم والشعبی والحسن وابن سیرین فلی أن أجتهد کما اجتهدوا» (۲).

والفکره الأساسیه التی دعت إلی قیام هذه المدرسه وتبنّی العقل المنفتِح بوصفه وسیلهً رئیسیهً للإثبات ومصدراً لاستنباط الحکم هی الفکره الشائعه فی صـفوف تلک المدرسه التی کانت تقول : «إنّ البیان الشـرعی المتمثّل فی الکتاب والسـنّه قاصر لا یشتمل إلّا علی أحکام قضایا محدوده ، ولا یتّسع لتعیین الحکم الشرعی فی کثیرٍ من القضایا والمسائل».

وقد ساعد علی شـیوع هذه الفکره فی صـفوف فقهاء العامه اتّجاههم المذهبی السنّی ، إذ کانوا یعتقدون أنّ البیان الشرعی یتمثّل فی الکتـاب والسـنّه النبویه المـأثوره عن الرسول صـلی الله علیه وآله وسـلم فقـط ، ولمّـا کـان هـذا لا یفی إلّا بجزءٍ من حاجات الاستنباط اتّجهوا إلی علاج الموقف وإشباع هذه الحاجات عن طریق تمطیط العقل والمناداه بمبدإ الاجتهاد.

وأمّا فقهاء الإمامیه فقد کانوا علی العکس من ذلک بحکم موقفهم المذهبی ؛

۱- مناقب الإمام الأعظم للموفّق المکّی ۱ : ۸۲

۲- انظر تأریخ بغداد ۱۳ : ۳۶۸ ، تهذیب الکمال ۲۹ : ۴۴۳

لأنّهم كانوا يؤمنون بأنّ البيان الشرعى لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمّه عليهم السلام ، فلم يوجد لديهم أىّ دافعٍ نفسىٍّ للتوسّع غير المشروع فى نطاق العقل.

وعلى أىِّ حالٍ فقد شاعت فكره عدم كفايه الكتاب والسنّه لإشباع حاجات الاستنباط ، ولعبت دوراً خطيراً فى عقليه كثيرٍ من فقهاء العامه ، ووجّهتهم نحو الاتّجاه العقلى المتطرِّف.

وتطوّرت هذه الفكره وتفاقم خطرها بالتدريج ، إذ انتقلت الفكره من اتّهام القرآن والسنّه - أى البيان الشرعى - بالنقص وعدم الدلاله على الحكم فى كثيرٍ من القضايا إلى اتّهام نفس الشريعه بالنقص وعدم استيعابها لمختلف شئون الحياه ، فلم تعد المسأله مسألةَ نقصانٍ فى البيان والتوضيح ، بل فى التشريع الإلهى بالذات. ودليلهم على النقص المزعوم فى الشريعه هو : أنّها لم تُشرَّع لتبقى فى ضمير الغيب محجوبةً عن المسلمين ، وإنّما شُرِّعت وبُيِّنت عن طريق الكتاب والسنّه ؛ لكى يعمل بها وتصبح منهاجاً للُامّه فى حياتها ، ولمّا كانت نصوص الكتاب والسنّه - فى رأى العامه - لا تشتمل على أحكام كثيرٍ من القضايا والمسائل فيدلّ ذلك على نقص الشريعه ، وأنّ الله لم يشرِّع فى الإسلام إلّا أحكاماً معدوده ، وهى الأحكام التى جاء بيانها فى الكتاب والسنّه ، وترك التشريع فى سائر المجالات الاخرى إلى الناس أو إلى الفقهاء من الناس بتعبيرٍ أخصّ ؛ ليشرّعوا الأحكام على أساس الاجتهاد والاستحسان ، على شرط أن لا يعارضوا فى تشريعهم تلك الأحكام الشرعيه المحدوده المشرّعه فى الكتاب والسنّه النبويه.

وقد رأينا أنّ الاتّجاه العقلى المتطرّف كان نتيجةً لشيوع فكره النقص وانعكاسها ، وحين تطوّرت فكره النقص من اتّهام البيان إلى اتّهام نفس الشريعه انعكس هذا التطور أيضاً على مجال الفكر السنّى ، ونتج عنه القول بالتصويب الذى

وصل فيه ذلك الاتّجاه العقلى المتطرّف إلى قصارى مداه ، ولتوضيح ذلك لا بدّ من إعطاء فكرةٍ عن القول بالتصويب.

القول بالتصويب

بعد أن استباح فقهاء مدرسه الرأى والاجتهاد لأنفسهم أن يعملوا بالترجيحات والظنون والاستحسانات وفقاً للاتّجاه العقلى المتطرّف كان من الطبيعى أن تختلف الأحكام التى يتوصّلون إليها عن طريق الاجتهاد تبعاً لاختلاف أذواقهم وطرائق تفكيرهم ونوع المناسبات التى يهتمّون بها. فهذا يرجّح فى رأيه الحرمه ؛ لأنّ الفعل فيه ضرر. وذاك يرجّح الإباحه ؛ لأنّ فى ذلك توسعه على العباد ، وهكذا.

ومن هنا نشأ السؤال التالى : ما هو مدى حظّ المجتهدين المختلفين من إصابه الواقع؟ فهل يعتبرون جميعاً مصيبين ما دام كلّ واحدٍ منهم قد عبّر عن اجتهاده الشخصى ، أو أنّ المصيب واحد فقط والباقون مخطئون؟

وقد شاع فى صفوف مدرسه الرأى القول بأنّهم جميعاً مصيبون ؛ لأنّ الله ليس له حكم ثابت عامّ فى مجالات الاجتهاد التى لا يتوفّر فيها النصّ ، وإنّما يرتبط تعيين الحكم بتقدير المجتهد وما يؤدّى إليه رأيه واستحسانه ، وهذا هو القول بالتصويب.

وفى هذا الضوء نتبيَّن بوضوحٍ ما ذكرناه آنفاً من أنّ القول بالتصويب يعكس تطور فكره النقص وتحوّلها إلى اتّهام مباشرٍ للشريعه بالنقص وعدم الشمول ، الأمر الذى سوّغ لهؤلاء الفقهاء أن ينفوا وجود حكمٍ شرعىٍّ ثابتٍ فى مجالات الاجتهاد ويصوّبوا المجتهدين المختلفين جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ فكره النقص فى البيان الشرعى دفعت إلى الاتّجاه العقلى

المتطرّف تعويضاً عن النقص المزعوم فى البيان الشرعى ، وحينما تطورت فكره النقص إلى اتّهام الشريعه نفسها بالنقصان وعدم الشمول أدّى ذلك إلى تمخّض الاتّجاه العقلى المتطرّف عن القول بالتصويب.

وهذا التطور فى فكره النقص - الذى أدّى إلى اتّهام الشريعه بالنقصان وتصويب المجتهدين المختلفين جميعاً - أحدث تغييراً كبيراً فى مفهوم العقل أو الاجتهاد الذى يأخذ به أنصار الاتّجاه العقلى المتطرّف ، فحتّى الآن كنّا نتحدّث عن العقل والإدراك العقلى بوصفه وسيله إثبات ، أى كاشفاً عن الحكم الشرعى كما يكشف عنه البيان فى الكتاب أو السنّه ، ولكنّ فكره النقص فى الشريعه التى قام على أساسها القول بالتصويب تجعل عمل الفقيه فى مجالات الاجتهاد عملاً تشريعياً لا اكتشافياً ، فالعقل بمعناه المنفتح أو الاجتهاد فى مصطلح الاتّجاه العقلى المتطرّف لم يعدْ - على أساس فكره النقص فى الشريعه - كاشفاً عن الحكم الشرعى ؛ إذ لا يوجد حكم شرعى ثابت فى مجالات الاجتهاد ليكشف عنه الاجتهاد ، وإنّما هو أساس لتشريع الحكم من قبل المجتهد وفقاً لِمَا يؤدّى إليه رأيه. وهكذا يتحوّل الاجتهاد على ضوء القول بالتصويب إلى مصدر تشريع ، ويصبح الفقيه مشرّعاً فى مجالات الاجتهاد ومكتشفاً فى مجالات النصّ.

ولسنا نريد الآن أن ندرس القول بالتصويب ونناقشه ، وإنّما نستهدف الكشف عن خطوره الاتّجاه العقلى المتطرّف ، وأهمّيه المعركه التى خاضتها مدرسه أهل البيت عليهم السلام ضدّ هذا الاتّجاه ، إذ لم تكن معركهً ضدّ اتّجاهٍ اصوليٍّ فحسب ، بل هى فى حقيقتها معركه للدفاع عن الشريعه وتأكيد كمالها واستيعابها وشمولها لمختلف مجالات الحياه ، ولهذا استفاضت الأحاديث عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام فى عصر تلك المعركه تؤكّد اشتمال الشريعه على كلّ ما تحتاج إليه الإنسانيه من أحكامٍ وتنظيمٍ فى شتّى مناحى حياتها ، وتؤكّد أيضاً وجود

البيان الشرعى الكافى لكلّ تلك الأحكام متمثّلاً فى الكتاب والسنّه النبويه وأقوالهم عليهم السلام. وفى ما يلى نذكر جملةً من تلك الأحاديث عن اصول الكافى :

١- عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال : «إنّ الله تعالى أنزل فى القرآن تبيان كلّ شىء ، حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد ؛ حتّى لا يستطيع عبد أن يقول : لو كان هذا انزل فى القرآن ، إلّا وقد أنزله الله فيه» (١).

٢- عنه عليه السلام أيضاً أنّه قال : «ما من شىءٍ إلّا وفيه كتاب أو سنّه» (٢).

٣- وعن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام أنّه قيل له : أكلّ شىءٍ فى كتاب الله وسنّه نبيّه أو تقولون فيه؟ قال : «بل كلّ شىءٍ فى كتاب الله وسنّه نبيّه» (٣).

٤- وفى حديثٍ عن الإمام الصادق عليه السلام يصف فيه الجامعه التى تضمّ أحكام الشريعه ، فيقول : «فيها كلّ حلالٍ وحرامٍ ، وكلّ شىءٍ يحتاج إليه الناس حتّى الأرش فى الخدش» (٤).

ردّ الفعل المعاكس فى النطاق السنّى

ولا يعنى خوض مدرسه أهل البيت معركةً حاميةً ضدّ الاتّجاه العقلى المتطرّف أنّ هذا الاتّجاه كان مقبولاً على الصعيد السنّى بصورهٍ عامه ، وأنّ المعارضه كانت تتمثّل فى الفقه الإمامى خاصّه ، بل إنّ الاتّجاه العقلى المتطرّف قد لقى معارضةً فى النطاق السنّى أيضاً ، وكانت له ردود فعلٍ معاكسه فى مختلف حقول الفكر.

١- الكافى ١ : ٥٩

٢- الكافى ١ : ٥٩

٣- المصدر نفسه ١ : ٦٢

٤- المصدر نفسه ١ : ٢٣٨

فعلى الصعيد الفقهى تمثّل ردّ الفعل فى قيام المذهب الظاهرى على يد داود ابن علىّ بن خلف الأصبهانى فى أواسط القرن الثالث ، إذ كان يدعو إلى العمل بظاهر الكتاب والسنّه ، والاقتصار على البيان الشرعى ، ويشجب الرجوع إلى العقل.

وانعكس ردّ الفعل على البحوث العقائديه والكلاميه متمثّلاً فى الاتّجاه الأشعرى الذى عطّل العقل وزعم أنّه ساقط بالمرّه عن إصدار الحكم حتى فى المجال العقائدى. فبينما كان المقرّر عادةً بين العلماء : أنّ وجوب المعرفه بالله والشريعه ليس حكماً شرعياً ، وإنّما هو حكم عقلى ؛ لأنّ الحكم الشرعى ليس له قوه دفعٍ وتأثير فى حياه الإنسان إلّا بعد أن يعرف الإنسان ربّه وشريعته ، فيجب أن تكون القوه الدافعه إلى معرفه ذلك من نوعٍ آخر غير نوع الحكم الشرعى ، أى أن تكون من نوع الحكم العقلى ، أقول : بينما كان هذا هو المقرّر عادةً بين المتكلّمين خالف فى ذلك الأشعرى ، إذ عزل العقل عن صلاحيه إصدار أىّ حكم ، وأكّد أنّ وجوب المعرفه بالله حكم شرعى كوجوب الصوم والصلاه.

وامتدَّ ردّ الفعل إلى علم الأخلاق – وكان وقتئذٍ يعيش فى كنف علم الكلام – فأنكر الأشاعره قدره العقل على تمييز الحُسن من الأفعال عن قبيحها حتّى فى أوضح الأفعال حُسناً أو قبحاً ، فالظلم والعدل لا يمكن للعقل أن يميز بينهما ، وإنّما صار الأول قبيحاً والثانى حسناً بالبيان الشرعى ، ولو جاء البيان الشرعى يستحسن الظلم ويستقبح العدل لم يكن للعقل أىّ حقٍّ للاعتراض على ذلك.

وردود الفعل هذه كانت تشتمل على نكسهٍ وخطرٍ كبيرٍ قد لا يقلّ عن الخطر الذى كان الاتّجاه العقلى المتطرّف يستبطنه ؛ لأنّها اتّجهت إلى القضاء على العقل بشكلٍ مطلق ، وتجريده عن كثيرٍ من صلاحياته ، وإيقاف النموّ العقلى فى الذهنيه الإسلاميه بحجّه التعبّد بنصوص الشارع والحرص على الكتاب والسنّه. ولهذا

كانت تختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف مـدرسه أهل البيت عليهم السـلام التى كانت تحارب الاتّجاه العقلى المتطرّف ، وتؤكّد فى نفس الوقت أهمّيه العقل وضروره الاعتماد عليه فى الحدود المشروعه ، واعتباره ضمن تلك الحدود أداةً رئيسيةً للإثبات إلى صفّ البيـان الشـرعى ، حتى جاء فى نصوص أهل البيت عليهم السـلام : «أنّ لله على الناس حجّتين : حجّه ظاهره ، وحجّه باطنه ، فأمّا الظاهره فالرسل والأنبياء والأئمّه ، وأمّا الباطنه فالعقول» (١).

وهذا النصّ يقرّر بوضوحٍ وضع العقل إلى صفّ البيان الشرعى أداةً رئيسيةً للإثبات.

وهكذا جمعت مدرسه أهل البيت عليهم السلام بين حمايه الشريعه من فكره النقص ، وحمايه العقل من مصادره الجامدين.

وسوف نعود إلى الموضوع بصورهٍ علميهٍ موسّعهٍ فى الحلقات المقبله.

٢ – المعركه إلى صفّ العقل

وأمّـا الاتّجـاه الآـخر المتطرّف فى إنكـار العقـل وشـجبه الـذى وجـد داخل نطاق الفكر الإمامى فقـد تمثّل فى جماعهٍ من علمائنا اتّخـذوا اسم «الأخباريّين والمحـدّثين» ، وقاوموا دور العقل فى مختلف الميادين ، ودعوا إلى الاقتصار على البيان الشـرعى فقط ؛ لأنّ العقل عرضه للخطإ ، وتأريـخ الفكر العقلى زاخر بالأخطاء ، فلا يصـلح لكى يسـتعمل أداهَ إثباتٍ فى أىّ مجالٍ من المجالات الدينيه.

وهؤلاء الأخباريون هم نفس تلك الجماعه التى شنّت حملهً ضدّ الاجتهاد ،

١– وسائل الشيعه ١٥ : ٢٠٧ ، الباب ٨ من أبواب جهاد النفس ، الحديث ٦

كما أشرنا فی البحث السابق.

ویرجع تأریخ هذا الاتّجاه إلی أوائل القرن الحادی عشر ، فقد أعلنه ودعا إلیه شخص کان یسکن وقتئذٍ فی المدینه باسم «المیرزا محمد أمین الاسترابادی» المتوفّی سنه (۱۰۲۳ ه) ، ووضع کتاباً أسماه «الفوائد المدنیه» بلور فیه هذا الاتّجاه وبرهن علیه ومذهبه ، أی جعله مذهباً.

ویؤکّد الاسترابادی فی هذا الکتاب أنّ العلوم البشریه علی قسمین : أحدهما العلم الذی یستمدّ قضایاه من الحسّ ، والآخر العلم الذی لا یقوم البحث فیه علی أساس الحسّ ، ولا یمکن إثبات نتائجه بالدلیل الحسّی.

ویری المحدّث الاسترابادی أنّ من القسم الأول الریاضیات التی تستمدّ خیوطها الأساسیه - فی زعمه - من الحسّ ، وأمّا القسم الثانی فیمثّل له ببحوث ما وراء الطبیعه التی تدرس قضایا بعیدهً عن متناول الحسّ وحدوده ، من قبیل تجرّد الروح ، وبقاء النفس بعد البدن ، وحدوث العالم.

وفی عقیده المحدّث الاسترابادی أنّ القسم الأول من العلوم البشریه هو وحده الجدیر بالثقه ؛ لأنّه یعتمد علی الحسّ ، فالریاضیات - مثلاً - تعتمد فی النهایه علی قضایا فی متناول الحسّ ، نظیر أنّ (۲+ ۲ / ۴). وأمّا القسم الثانی فلا قیمه له ، ولا یمکن الوثوق بالعقل فی النتائج التی یصل إلیها فی هذا القسم ؛ لانقطاع صلته بالحسّ (۱).

وهکذا یخرج الاسترابادی من تحلیله للمعرفه بجعل الحسّ معیاراً أساسیاً لتمییز قیمه المعرفه ومدی إمکان الوثوق بها.

ونحن فی هذا الضوء نلاحظ بوضوحٍ اتّجاهاً حسّیاً فی أفکار المحدّث

۱- انظر الفوائد المدنیه : ۱۲۹

الاسترابادی یمیل به إلی المذهب الحسّی فی نظریه المعرفه القائل : بأنّ الحسّ هو أساس المعرفه ، ولأجل ذلک یمکننا أن نعتبر الحرکه الأخباریه فی الفکر العلمی الإسلامی أحد المسارب التی تسرَّب منها الاتّجاه الحسّی إلی تراثنا الفکری.

وقد سبقت الأخباریه - بما تمثّل من اتّجاهٍ حسّیٍّ - التیار الفلسفی الحسّی الذی نشأ فی الفلسفه الاوروبیه علی ید «جون لوک» المتوفّی سنه (۱۷۰۴ م) ، و «دافید هیوم» المتوفّی سنه (۱۷۷۶ م) ، فقد کانت وفاه الاسترابادی قبل وفاه «جون لوک» بمائه سنهٍ تقریباً ، ونستطیع أن نعتبره معاصراً ل «فرنسیس بیکون» المتوفّی سنه (۱۶۲۶ م) ، الذی مهّد للتیار الحسّی فی الفلسفه الاوروبیه.

وعلی أیِّ حالٍ فهناک التقاء فکری ملحوظ بین الحرکه الفکریه الأخباریه والمذاهب الحسّیه والتجریبیه فی الفلسفه الاوروبیه ، فقد شنّت جمیعاً حملهً کبیرهً ضدّ العقل ، وألغت قیمه أحکامه إذا لم یستمدّها من الحسّ.

وقد أدّت حرکه المحدّث الاسترابادی ضدّ المعرفه العقلیه المنفصله عن الحسّ إلی نفس النتائج التی سجّلتها الفلسفات الحسّیه فی تأریخ الفکر الاروبی ، إذ وجدت نفسها فی نهایه الشوط مدعوّهً - بحکم اتّجاهها الخاطئ - إلی معارضه کلّ الأدلّه العقلیه التی یستدلّ بها المؤمنون علی وجود الله سبحانه ؛ لأنّها تندرج فی نطاق المعرفه العقلیه المنفصله عن الحس.

فنحن نجد مثلاً محدّثاً - کالسیّد نعمه الله الجزائری - یطعن فی تلک الأدلّه بکلّ صراحهٍ وفقاً لاتّجاهه الأخباری ، کما نقل عنه الفقیه الشیخ یوسف البحرانی فی کتابه الدرر النجفیه (۱) ، ولکنّ ذلک لم یؤدِّ بالتفکیر الأخباری الی الإلحاد کما أدّی بالفلسفات الحسّیه الاوروبیه ؛ لاختلافهما فی الظروف التی ساعدت علی

۱- الدرر النجفیه : ۱۴۶

نشوء كلٍّ منهما ، فإنّ الاتّجاهات الحسّيه والتجريبيه فى نظريه المعرفه قد تكوّنت فى فجر العصر العلمى الحديث لخدمه التجربه وإبراز أهمّيتها ، فكان لديها الاستعداد لنفى كلّ معرفهٍ عقليه منفصلهٍ عن الحسّ.

وأمّا الحركه الأخباريه فكانت ذات دوافع دينيه ، وقد اتّهمت العقل لحساب الشرع ، لا لحساب التجربه ، فلم يكن من الممكن أن تؤدّى مقاومتها للعقل إلى إنكار الشريعه والدين.

ولهذا كانت الحركه الأخباريه تستبطن - فى رأى كثيرٍ من ناقديها - تناقضاً ؛ لأنّها شجبت العقل من ناحيهٍ لكى تُخلِى ميدان التشريع والفقه للبيان الشرعى ، وظلّت من ناحيهٍ اخرى متمسّكهً به لإثبات عقائدها الدينيه ؛ لأنّ إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعى ، بل يجب أن يكون عن طريق العقل.

تأريخ علم الاصول

مولد علم الاصول

نشأ علم الاصول فى أحضان علم الفقه ، كما نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث ؛ تبعاً للمراحل التى مرَّ بها علم الشريعه.

ونريد بعلم الشريعه : العلم الذى يحاول التعرّف على الأحكام التى جاء الإسلام بها من عند الله تعالى. فقد بدأ هذا العلم فى صدر الإسلام متمثّلاً فى الحمله التى قام بها عدد كبير من الرواه لحفظ الأحاديث الوارده فى الأحكام وجمعها ، ولهذا كان علم الشريعه فى مرحلته الاولى قائماً على مستوى علم الحديث ، وكان العمل الأساسى فيه يكاد أن يكون مقتصراً على جمع الروايات وحفظ النصوص. وأمّا طريقه فهم الحكم الشرعى من تلك النصوص والروايات فلم تكن ذات شأنٍ فى تلك المرحله ؛ لأنّها لم تكن تعدو الطريقه الساذجه التى يفهم بها الناس بعضهم كلام بعضٍ فى المحاورات الاعتياديه.

وتعمّقت بالتدريج طريقه فهم الحكم الشرعى من النصوص ، حتّى أصبح استخراج الحكم من مصادره الشرعيه عملاً لا يخلو عن دقّه ، ويتطلّب شيئاً من العمق والخبره ، فانصبّت الجهود وتوافرت لاكتساب تلك الدقّه التى أصبح فهم

الحكم الشرعى من النصّ واستنباطه من مصادره بحاجهٍ إليها ، وبذلك نشأت بذور التفكير العلمى الفقهى وولد علم الفقه ، وارتفع علم الشريعه من مستوى علم الحديث إلى مستوى الاستنباط والاستدلال العلمى الدقيق.

ومن خلال نموِّ علم الفقه والتفكير الفقهى وإقبال علماء الشريعه على ممارسه عمليه الاستنباط ، وفهم الحكم الشرعى من النصوص بالدرجه التى أصبح الموقف يتطلّبها من الدقّه والعمق ، أقول : من خلال ذلك أخذت الخيوط المشتركه (العناصر المشتركه) فى عمليه الاستنباط تبدو وتتكشّف ، وأخذ الممارسون للعمل الفقهى يلاحظون اشتراك عمليات الاستنباط فى عناصر عامهٍ لا يمكن استخراج الحكم الشرعى بدونها ، وكان ذلك إيذاناً بمولد التفكير الاصولى وعلم الاصول ، واتّجاه الذهنيه الفقهيه اتّجاهاً اصوليّاً.

وهكذا ولد علم الاصول فى أحضان علم الفقه ، فبينما كان الممارسون للعمل الفقهى قبل ذلك يستخدمون العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط دون وعيٍ كاملٍ بطبيعتها وحدودها وأهمّيه دورها فى العمليه أصبحوا بعد تغلغل الاتّجاه الاصولى فى التفكير الفقهى يَعُونَ تلك العناصر المشتركه ويدرسون حدودها.

ولا نشكّ فى أنّ بذره التفكير الاصولى وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمّه عليهم السلام منذ أيام الصادقَين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهى ، ومن الشواهد التأريخيه على ذلك ما ترويه كتب الحديث من أسئلهٍ ترتبط بجملهٍ من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط وجَّهها عدد من الرواه إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره من الأئمّه عليهم السلام وتلقَّوا جوابها منهم (۱). فإنّ تلك الأسئله

۱- فمن ذلك الروايات الوارده فى علاج النصوص المتعارضه ، وفى حجّيه خبر الثقه ، و فى أصاله البراءه ، وفى جواز إعمال الرأى والاجتهاد ... ، وما إلى ذلك من قضايا. (المؤلّف قدس سره). وسائل الشيعه ۲۷ : ۱۰۸ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۵ ، و ۱۱۸ ، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۲۹ ، و ۱۷۳ - ۱۷۴ ، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۶۷ ، و ۱۴۸ ، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ۳۶

تكشف عن وجود بذره التفكير الاصولى عندهم ، واتّجاههم إلى وضع القواعد العامه وتحديد العناصر المشتركه. ويعزّز ذلك : أنّ بعض أصحاب الأئمّه عليهم السلام ألّفوا رسائل فى بعض المسائل الاصوليه ، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذى ألّف رسالهً فى الألفاظ (۱).

وبالرغم من ذلك فإنّ فكره العناصر المشتركه وأهمّيه دورها فى عمليات الاستنباط لم تكن بالوضوح والعمق الكافيين فى أول الأمر ، وإنّما اتّضحت معالمها وتعمّقت بالتدريج خلال توسّع العمل الفقهى ونموّ عمليات الاستنباط ، ولم تنفصل دراسه العناصر المشتركه بوصفها دراسهً علميهً مستقلّهً عن البحوث الفقهيه وتصبح قائمهً بنفسها إلّا بعد مضىٍّ زمنٍ منذ ولاده البذور الاولى للتفكير الاصولى ، فقد عاش البحث الاصولى ردحاً من الزمن ممتزجاً بالبحث الفقهى غير مستقلٍّ عنه فى التصنيف والتدريس ، وكان الفكر الاصولى خلال ذلك يثرى ويزداد دوره وضوحاً وتحديداً ، حتّى بلغ فى ثرائه ووضوحه إلى الدرجه التى أتاحت له الانفصال عن علم الفقه.

ويبدو أنّ بحوث الاصول حتّى حين وصلت إلى مستوى يؤهّلها للاستقلال بقيت تتذبذب بين علم الفقه وعلم اصول الدين ، حتّى أنّها كانت أحياناً تُخلَط

۱- راجع رجال النجاشى : ۴۳۳ ، الرقم ۱۱۶۴

ببحوثٍ فی اصول الدین والکلام ، کما یشیر إلی ذلک السیّد المرتضی فی کتابه الاصولی «الذریعه» ، إذ یقول : «قد وجدت بعض من أفرد لُاصول الفقه کتاباً - وإن کان قد أصاب فی سرد معانیه وأوضاعه ومبانیه - ولکنّه قد شرد عن اصول الفقه واسلوبها وتعدّاها کثیراً وتخطّاها ، فتکلّم علی حدّ العلم والنظر ، وکیف یولِّد النظر العلم؟ ووجوب المسبّب عن السبب ... إلی غیر ذلک من الکلام الذی هو محض صرف خالص الکلام فی اصول الدین دون اصول الفقه» (۱).

وهکذا نجد أنّ استقلال علم اصول الفقه بوصفه علماً للعناصر المشترکه فی عملیه استنباط الحکم الشرعی وانفصاله عن سائر العلوم الدینیه من فقهٍ وکلامٍ لم ینجزْ إلّا بعد أن اتّضحت أکثر فأکثر فکره العناصر المشترکه لعملیه الاستنباط وضروره وضع نظامٍ عامٍّ لها ، الأمر الذی ساعدٍ علی التمییز بین طبیعه البحث الاصولی وطبیعه البحوث الفقهیه والکلامیه ، وأدّی بالتالی إلی قیام علمٍ مستقلٍّ باسم «علم اصول الفقه».

وبالرغم من تمکّن علم الاصول من الحصول علی الاستقلال الکامل عن علم الکلام «علم اصول الدین» فقد بقیت فیه رواسب فکریه یرجع تأریخها إلی عهد الخلط بینه وبین علم الکلام ، وظلّت تلک الرواسب مصدراً للتشویش ، فمن تلک الرواسب - علی سبیل المثال - الفکره القائله بأنّ أخبار الآحاد «وهی الروایات الظنّیه التی لا یعلم صدقها» لا یمکن الاستدلال بها فی الاصول ؛ لأنّ الدلیل فی الاصول یجب أن یکون قطعیاً.

فإنّ مصدر هذه الفکره هو علم الکلام ، ففی هذا العلم قرّر العلماء أنّ اصول الدین تحتاج إلی دلیلٍ قطعی ، فلا یمکن أن نثبت صفات الله والمعاد

۱- الذریعه الی اصول الشریعه ۱ : ۲

- مثلاً- بأخبار الآحاد ، وقد أدّى الخلط بين علم اصول الدين وعلم اصول الفقه واشتراكهما فى كلمه «الاصول» إلى تعميم تلك الفكره إلى اصول الفقه ، ولهذا نرى الكتب الاصوليه ظلّت إلى زمان المحقّق فى القرن السابع تعترض على إثبات العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط بخبر الواحد انطلاقاً من تلك الفكره.

ونحن نجد فى كتاب الذريعه لدى مناقشه الخلط بين اصول الفقه واصول الدين تصوّراتٍ دقيقةً نسبياً ومحدّدةً عن العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، فقد كتب يقول : «اعلم : أنّ الكلام فى اصول الفقه إنّما هو على الحقيقه كلام فى أدلّه الفقه ... ، ولا- يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلّه والطرق إلى أحكام وفروع الفقه الموجوده فى كتب الفقهاء اصولاً- ؛ لأنّ الكلام فى اصول الفقه إنّما هو كلام فى كيفيه دلاله ما يدلّ من هذه الاصول على الأحكام على طريق الجمله دون التفصيل ، وأدلّه الفقهاء إنّما هى على نفس المسائل ، والكلام فى الجمله غير الكلام فى التفصيل» (١).

وهذا النصّ فى مصدرٍ من أقدم المصادر الاصوليه فى التراث الشيعى يحمل بوضوحٍ فكره العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، ويسمّيها أدلّه الفقه على الإجمال ، ويميّز بين البحث الاصولى والفقهى على أساس التمييز بين الأدلّه الإجماليه والأدلّه التفصيليه ، أى بين العناصر المشتركه والعناصر الخاصّه فى تعبيرنا ، وهذا يعنى أنّ فكره العناصر المشتركه كانت مختمرةً وقتئذٍ الى درجهٍ كبيره ، والفكره ذاتها نجدها بعد ذلك عند الشيخ الطوسى وابن زهره (٢)

١- الذريعه الى اصول الشريعه ١ : ٧

٢- الغنيه (ضمن الجوامع الفقهيه) : ۴۶١

والمحقّق الحلّی (۱) وغیرهم ، فإنّهم جمیعاً عرّفوا علم الاصول بأنّه «علم أدلّه الفقه علی وجه الإجمال» وحاولوا التعبیر بذلک عن فکره العناصر المشترکه.

ففی کتاب العدّه قال الشیخ الطوسی : «اصول الفقه هی أدلّه الفقه ، فإذا تکلّمنا فی هذه الأدلّه فقد نتکلّم فیما یقتضیه من إیجابٍ وندبٍ وإباحه ، وغیر ذلک من الأقسام علی طریق الجمله ، ولا یلزمنا علیها أن تکون الأدلّه الموصله إلی فروع الفقه ؛ لأنّ هذه الأدلّه أدلّه علی تعیین المسائل ، والکلام فی الجمله غیر الکلام فی التفصیل» (۲).

ومصطلح الإجمالیه والتفصیلیه یعبّر هنا عن العناصر المشترکه والعناصر الخاصّه.

ونستخلص ممّا تقدّم : أنّ ظهور علم الاصول والانتباه العلمی إلی العناصر المشترکه فی عملیه الاستنباط کان یتوقّف علی وصول عملیه الاستنباط إلی درجهٍ من الدقّه والاتّساع وتفتّح الفکر الفقهی وتعمّقه ، ولهذا لم یکن من المصادفه أن یتأخّر ظهور علم الاصول تأریخیاً عن ظهور علم الفقه والحدیث ، وأن ینشأ فی أحضان هذا العلم بعد أن نَما التفکیر الفقهی وترعرع بالدرجه التی سمحت بملاحظه العناصر المشترکه ودرسها بأسالیب البحث العلمی ، ولأجل ذلک کان من الطبیعی أیضاً أن تختمر فکره العناصر المشترکه تدریجاً وتدقّ علی مرّ الزمن ؛ حتّی تکتسب صیغتها الصارمه وحدودها الصحیحه ، وتتمیّز عن بحوث الفقه وبحوث اصول الدین.

۱- معارج الاصول : ۴۷

۲- عدّه الاصول ۱ : ۷

الحاجةُ إلى علم الاصول تأريخيةٌ

ولم يكن تأخّر ظهور علم الاصول تأريخياً عن ظهور علم الفقه والحديث ناتجاً عن ارتباط العقليه الاصوليه بمستوى متقدّم نسبياً من التفكير الفقهى فحسب ، بل هناك سبب آخر له أهمّيه كبيره فى هذا المجال ، وهو : أنّ علم الاصول لم يوجد بوصفه لوناً من ألوان الترف الفكرى ، وإنّما وجد تعبيراً عن حاجةٍ ملحَّةٍ شديدةٍ لعمليه الاستنباط التى تتطلّب من علم الاصول تموينها بالعناصر المشتركه التى لا غنى لها عنها ، ومعنى هذا : أنّ الحاجه إلى علم الاصول تنبع من حاجه عمليه الاستنباط إلى العناصر المشتركه التى تدرس فى هذا العلم وتحدّد ، وحاجه عمليه الاستنباط إلى هذه العناصر الاصوليه هى فى الواقع حاجه تأريخيه ، وليست حاجه مطلقه ، أى أنّها حاجه توجد وتشتدّ بعد أن يبتعد الفقه عن عنصر النصوص ، ولا توجد بتلك الدرجه فى الفقه المعاصر لعصر النصوص.

ولكى تتّضح الفكره لديك : افرض نفسك تعيش عصر النبوّه على مقربةٍ من النبى صلى الله عليه وآله وسلم تسمع منه الأحكام مباشرةً ، وتفهم النصوص الصادره منه بحكم وضوحها اللغوى ومعاصرتك لكلّ ظروفها وملابساتها ، أَفكنت بحاجةٍ - لكى تفهم الحكم الشرعى - أن ترجع إلى عنصرٍ مشتركٍ اصوليٍّ كعنصر حجّيه الخبر وأنت تسمع النصّ مباشرةً من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، أو ينقله لك اناس تعرفهم مباشرةً ولا تشكّ فى صدقهم؟ أَوَكنت فى حاجةٍ إلى أن ترجع إلى عنصرٍ مشتركٍ اصوليٍّ كعنصر حجّيه الظهور العرفى وأنت تدرك بسماعك للنصّ الصادر من النبىّ معناه الذى يريده إدراكاً واضحاً لا يشوبه شكّ فى كثيرٍ من الأحيان بحكم اطّلاعك على جميع ملابسات النصّ وظروفه؟ أَوَكنت بحاجةٍ إلى التفكير فى وضع قواعد لتفسير الكلام المجمل إذا صدر من النبىّ وأنت قادر على سؤاله والاستيضاح منه

بدلاً عن التفكير فى تلك القواعد؟

وهـذا يعنى : أنّ الإنسـان كلّمـا كـان أقرب إلى عصـر التشـريع وأكثر امتزاجـاً بالنصوص كان أقلّ حاجه إلى التفكير فى القواعد العامه والعناصـر المشتركه ؛ لأنّ اسـتنباط الحكم الشـرعى يتمّ عندئذٍ بطريقهٍ ميسّرهٍ دون أن يواجه الفقيه ثغراتٍ عديدهً ليفكّر فى ملئهـا عن طريق العناصـر الاـصوليه. وأمّـا إذا ابتعـد الفقيه عن عصـر النصّ واضـطرّ إلى الاعتماد على التأريـخ والمؤرّخين والرواه والمحـدّثين فى نقـل النصوص فسوف يواجه ثغراتٍ كـبيرهً وفجواتٍ تضـطرّه إلى التفكير فى وضع القواعـد لملئهـا ، فهـل صـدر النصّ المروىّ من المعصوم حقيقهً أو كَـذِبَ الراوى أو أخطأ فى نقله؟ وما ذا يريـد المعصوم بهـذا النصّ؟ هل يريد المعنى الذى أفهمه فعلاً من النصّ حين أقرأه أو معنى آخر كان له ما يوضّـحه من الظروف والملابسات التى عاشها النصّ ولم نعِشْها معه؟ وما ذا يصنع الفقيه حيث يعجز عن الحصول على نصٍّ فى المسأله؟

وهكذا يصبح الإنسان بحاجهٍ إلى عنصرٍ كحجّيه الخبر ، أو حجّيه الظهور العرفى ، أو غيرهما من القواعد الاصوليه.

وهذا هو ما نقصده من القول بأنّ الحاجه إلى علم الاصول حاجه تأريخيه ترتبط بمدى ابتعاد عمليه الاسـتنباط عن عصـر التشـريع وانفصالهـا عن ظروف النصوص الشـرعيه وملابساتهـا ؛ لأنّ الفاصل الزمنى عن ذلك الظرف هو الـذى يخلق الثغرات والفجوات فى عمليه الاستنباط. وهذه الثغرات هى التى توجِد الحاجهَ الملحَّهَ إلى علم الاصول والقواعد الاصوليه.

وارتباط الحاجه إلى علم الاصول بتلك الثغرات ممّا أدركه الرّوّاد الأوائل لهـذا العلم ، فقد كتب السـيد الجليل حمزه بن علىّ بن زهره الحسينى الحلبى – المتوفّى سنه ۵۸۵ ه – فى القسم الأول من كتابه الغنيه يقول : «لمّا كان الكلام فى

فروع الفقه يبنى على اصولٍ له وجب الابتداء باصوله ثمّ اتباعها بالفروع ، وكان الكلام فى الفروع من دون إحكام أصله لا يثمر ، وقد كان بعض المخالفين سأل فقال : إذا كنتم لا تعملون فى الشرعيات إلّا بقول المعصوم فأىّ فقرٍ بكم إلى اصول الفقه؟ وكلامكم فيها كأنّه عبث لا فائده فيه» (۱).

ففى هذا النصّ يربط ابن زهره بين الحاجه إلى علم الاصول والثغرات فى عمليه الاستنباط ، إذ يجعل التزام الإماميه بالعمل بقول الإمام عليه السلام فحسب سبباً لاعتراض القائل بأنّهم ما داموا كذلك لا حاجه لهم بعلم الاصول ؛ لأنّ استخراج الحكم إذا كان قائماً على أساس قول المعصوم مباشرةً فهو عمل ميسَّر لا يشتمل على الثغرات التى تتطلّب التفكير فى وضع القواعد والعناصر الاصوليه لملئها.

ونجد فى نصٍّ للمحقّق السيّد محسن الأعرجى - المتوفّى سنه (۱۲۲۷ ه) - فى كتابه الفقهى «وسائل الشيعه» وعياً كاملاً لفكره الحاجه التأريخيه لعلم الاصول ، فقد تحدّث عن اختلاف القريب من عصر النصّ عن البعيد منه فى الظروف والملابسات ، وقال فى جمله كلامه : «أين مَن حَظِىَ بالقرب ممّن ابتلى بالبعد حتّى يدّعى تساويهما فى الغنى والفقر؟ كلّا إنّ بينهما ما بين السماء والأرض ، فقد حدث بطول الغيبه وشدّه المحنه وعموم البليّه ما لو لا الله وبركه آل الله لردّها جاهليه ، فسدت اللغات ، وتغيّرت الاصطلاحات ، وذهبت قرائن الأحوال ، وكثرت الأكاذيب ، وعظمت التقيه ، واشتدّ التعارض بين الأدلّه ، حتّى لا تكاد تعثر على حكمٍ يسلم منه ، مع ما اشتملت عليه من دواعى الاختلاف ، وليس هنا أحد يرجع إليه بسؤال. وكفاك مائزاً بين الفريقين قرائن الأحوال ، وما يشاهد فى المشافهه من الانبساط والانقباض ... ، وهذا بخلاف من لم يصب

۱- الغنيه (ضمن الجوامع الفقهيه) : ۴۶۱

إلّا أخباراً مختلفةً وأحاديث متعارضةً يحتاج فيها إلى العرض على الكتاب والسنّه المعلومه ... ، فإنّه لا بدّ له من الإعداد والاستعداد والتدرّب فى ذلك كى لا يزلّ ، فإنّه إنّما يتناول من بين مشتبك القنا» (۱).

وفى هذا الضوء نعرف أنّ تأخّر علم الاصول تأريخياً لم ينتج فقط عن ارتباطه بتطوّر الفكر الفقهى ونموّ الاستنباط ، بل هو ناتج أيضاً عن طبيعه الحاجه إلى علم الاصول فإنّها حاجه تأريخيه توجد وتشتدّ تبعاً لمدى الابتعاد عن عصر النصوص.

التصنيف فى علم الاصول

وعلى الضوء المتقدِّم الذى يقرّر أنّ الحاجه إلى علم الاصول حاجه تأريخيه نستطيع أن نفسِّر الفارق الزمنى بين ازدهار علم الاصول فى نطاق التفكير الفقهى السنّى وازدهاره فى نطاق تفكيرنا الفقهى الإمامى ، فإنّ التأريخ يشير إلى أنّ علم الاصول ترعرع وازدهر نسبياً فى نطاق الفقه السنّى قبل ترعرعه وازدهاره فى نطاقنا الفقهى الإمامى ، حتّى أنّه يقال : إنّ علم الاصول على الصعيد السنّى دخل فى دور التصنيف فى أواخر القرن الثانى ، إذ ألّف فى الاصول كلّ من الشافعى (۲) - المتوفّى سنه ۱۸۲ (۳) ه - ومحمد بن الحسن الشيبانى (۴) - المتوفّى

۱- وسائل الشيعه للأعرجى : ۴ من المقدّمه

۲- كالرساله ، وإبطال الاستحسان

۳- المذكور فى ترجمته أنّه توفّى سنه (۲۰۴ ه) ، انظر تهذيب التهذيب ۹ : ۲۹ ، وفيات الأعيان ۴ : ۱۶۵ ، تأريخ بغداد ۲ : ۷۰

۴- ككتاب الأصل

سنه ۱۸۹ ه - بينما قد لا نجد التصنيف الواسع فى علم الاصول على الصعيد الشيعى إلّا فى أعقاب الغيبه الصغرى - أى فى مطلع القرن الرابع - بالرغم من وجود رسائل سابقهٍ لبعض أصحاب الأئمّه عليهم السلام فى مواضيع اصوليهٍ متفرّقه (۱).

وما دمنا قد عرفنا أنّ نموّ التفكير الاصولى ينتج عن الحاجه إلى الاصول فى عالم الاستنباط ، وأنّ هذه الحاجه تأريخيه تتّسع وتشتدّ بقدر الابتعاد عن عصر النصوص فمن الطبيعى أن يوجد ذلك الفارق الزمنى وأن يسبق التفكير الاصولى السنّى الى النموّ والاتّساع ؛ لأنّ المذهب السنّى كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاه النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فحين اجتاز التفكير الفقهى السنّى القرن الثانى كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافهٍ زمنيهٍ كبيرهٍ تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات فى عمليه الاستنباط ؛ الأمر الذى يوحى بالحاجه الشديده إلى وضع القواعد العامه الاصوليه لملئها.

وأمّا الإماميه فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الشرعى ؛ لأنّ الإمام عليه السلام امتداد لوجود النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، فكانت المشاكل التى يعانيها فقهاء الإماميه فى الاستنباط أقلَّ بكثيرٍ إلى الدرجه التى لا تفسح المجال للإحساس بالحاجه الشديده إلى وضع علم الاصول.

ولهذا نجد أنّ الإماميه بمجرّد أن انتهى عصر النصوص بالنسبه إليهم ببدء الغيبه أو بانتهاء الغيبه الصغرى بوجهٍ خاصٍّ تفتّحت ذهنيتهم الاصوليه وأقبلوا على

۱- ككتاب «اختلاف الحديث ومسائله» ليونس بن عبد الرحمن ، وكتاب «الخصوص والعموم» و «إبطال القياس» و «نقص اجتهاد الرأى» لأبى سهل إسماعيل بن على النوبختى ، راجع : تأسيس الشيعه : ۳۱۱

درس العناصر المشترکه ، وحقّقوا تقدّماً فی هذا المجال علی ید الروّاد النوابغ من فقهائنا ، من قبیل الحسن بن علیّ بن أبی عقیل (۱) ، ومحمد بن أحمد ابن الجنید الإسکافی (۲) فی القرن الرابع.

ودخل علم الاصول بسرعهٍ دور التصنیف والتألیف ، فألّف الشیخ محمد بن محمد بن النعمان الملقّب بالمفید - المتوفّی سنه ۴۱۳ ه - کتاباً فی الاصول (۳) ، واصل فیه الخطّ الفکری الذی سار علیه ابن أبی عقیل وابن الجنید قبله ، ونَقَدهما فی جملهٍ من آرائهما.

وجاء بعده تلمیذه السیّد المرتضی (۴) - المتوفّی سنه ۴۳۶ ه - فواصل تنمیه الخطّ الاصولی ، وأفرد لعلم الاصول کتاباً موسّعاً نسبیاً سمّاه «الذریعه» ، وذکر فی مقدّمته (۵) : أنّ هذا الکتاب منقطع النظیر فی إحاطته بالاتّجاهات الاصولیه التی تمیّز الإمامیه باستیعابٍ وشمول.

ولم یکن السیّد المرتضی هو الوحید من تلامذه المفید الذین واصلوا تنمیه هذا العلم الجدید والتصنیف فیه ، بل صنَّف فیه أیضاً عدد آخر من تلامذه المفید ، منهم سلّار بن عبد العزیز الدیلمی - المتوفّی سنه ۴۳۶ ه - إذ کتب کتاباً باسم «التقریب فی اصول الفقه» (۶).

۱- راجع أعیان الشیعه ۵ : ۱۵۷ - ۱۵۹

۲- تأسیس الشیعه لعلوم الإسلام : ۳۱۲

۳- نقل ذلک الخونساری فی روضات الجنات ۶ : ۱۵۴

۴- تأسیس الشیعه لعلوم الإسلام : ۳۱۲ - ۳۱۳

۵- الذریعه الی اصول الشریعه ۱ : ۵ مع اختلافٍ فی اللفظ

۶- راجع أعیان الشیعه ۷ : ۱۷۰

ومنهم الشيخ الفقيه المجدِّد محمد بن الحسن الطوسى - المتوفّى سنه ۴۶۰ ه - الذى انتهت إليه الزعامه الفقهيه بعد استاذيه الشيخ المفيد والسيّد المرتضى ، فقد كتب كتاباً فى الاصول باسم «العدّه فى الاصول» ، وانتقل علم الاصول على يده إلى دورٍ جديدٍ من النضج الفكرى ، كما انتقل الفقه أيضاً إلى مستوى أرفع من التفريع والتوسّع.

وكان يقوم فى هذا العصر إلى صفّ البحث الاصولى عمل واسع النطاق فى جمع الأحاديث المنقوله عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام ودمج المجاميع الصغيره فى موسوعاتٍ كبيره ، فما انتهى ذلك العصر حتّى حصل الفكر العلمى الإمامى على مصادر أربعهٍ موسّعهٍ للحديث ، وهى : الكافى لثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكلينى - المتوفّى سنه ۳۲۹ ه - ومن لا يحضره الفقيه للصدوق محمد بن علىّ بن الحسين - المتوفّى سنه ۳۸۱ ه - والتهذيب للشيخ الطوسى ألّفه فى حياه الشيخ المفيد ، والاستبصار له أيضاً. وتسمّى هذه الكتب فى العرف الإمامى بالكتب الأربعه.

تطوّر علم النظريه و علم التطبيق على يد الشيخ الطوسى

لم تكن مساهمه الشيخ الطوسى فى الاصول مجرّد استمرار للخطّ ، وإنّما كانت تعبِّر عن تطورٍ جديدٍ كجزءٍ من تطورٍ شاملٍ فى التفكير الفقهى والعلمى كلّه اتيح لهذا الفقيه الرائد أن يحقّقه ، فكان كتاب «العدّه» تعبيراً عن الجانب الاصولى من التطور ، بينما كان كتاب «المبسوط» فى الفقه تعبيراً عن التطور العظيم فى البحث الفقهى على صعيد التطبيق بالشكل الذى يوازى التطور الاصولى على صعيد النظريات.

والفارق الكيفى بين اتّجاهات العلم التى انطلقت من هذا التطور الجديد

واتّجاهاته قبل ذلك يسمح لنا باعتبار الشيخ الطوسى حدّاً فاصلاً بين عصرين من عصور العلم ؛ بين العصر العلمى التمهيدى والعصر العلمى الكامل ، فقد وضع هذا الشيخ الرائد حدّاً للعصر التمهيدى ، وبدأ به عصر العلم الذى أصبح الفقه والاصول فيه علماً له دقّته وصناعته وذهنيته العلميه الخاصّه.

ولعلّ أفضل طريقةٍ ممكنةٍ فى حدود إمكانات هذه الحلقه لتوضيح التطور العظيم الذى أحرزه العلم على يد الشيخ الطوسى أن نلاحظ نصَّين ، كتب الشيخ أحدهما فى مقدّمه كتاب «العدّه» ، وكتب الآخر فى مقدّمه كتاب «المبسوط».

أمّا فى كتاب «العدّه» فقد كتب فى مقدِّمته يقول : «سألتم - أيّدكم الله - إملاء مختصرٍ فى اصول الفقه يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا ، فإنّ من صنَّف فى هذا الباب سلك كلّ قومٍ منهم المسلك الذى اقتضاه اصولهم ، ولم يعهد من أصحابنا لأحدٍ فى هذا المعنى إلّا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله فى «المختصر» الذى له فى اصول الفقه ولم يستقصه ، وشذّ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها ، وإنّ سيّدنا الأَجَلّ المرتضى - أدام الله علوّه - وإن أكثر فى أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنِّف فى هذا المعنى شيئاً يرجع إليه ويجعل ظهراً يستند إليه ، وقلتم : إنّ هذا فنّ من العلم لا بدّ من شدّه الاهتمام به ؛ لأنّ الشريعه كلّها مبنيّه عليه ، ولا يتمّ العلم بشىءٍ منها دون إحكام اصولها ، ومن لم يُحكم اصولَها فإنّما يكون حاكياً ومعتاداً ، ولا يكون عالماً» (١).

وهذا النصّ من الشيخ الطوسى يعكس مدى أهمّيه العمل الاصولى الذى

١- عدّه الاصول ١ : ٣ - ۴

أنجزه قدس سره فی کتاب «العدّه» وطابعه التأسیسی فی هذا المجال ، وما حقّقه من وضع النظریات الاصولیه ضمن الإطار المذهبی العام للإمامیه.

ویعزّز هذا النصّ من الناحیه التأریخیه أوّلیه الشیخ المفید فی التصنیف الاصولی علی الصعید الشیعی ، کما أنّه یدلّ علی أنّ الشیخ الطوسی کتب کتاب «العدّه» أو بدأ به فی حیاه السیّد المرتضی ، إذ دعا له بالبقاء. ولعلّه لأجل ذلک لم یکن یعرف وقتئذٍ شیئاً عن کتاب الذریعه للمرتضی ، إذ نفی وجود کتابٍ له فی علم الاصول. وهذا یعنی أنّ الطوسی بدأ بکتابه قبل أن یکتب المرتضی الذریعه ، أو أنّ الذریعه کانت مؤلّفهً فعلاً ولکنّها لم یعلن عنها ولم یطّلع علیها الشیخ الرائد حین بدأ تصنیفه للکتاب.

وکتب الشیخ الطوسی فی کتابه الفقهی العظیم «المبسوط» یقول : «إنّی لا أزال أسمع معاشر مخالفینا من المتفقّهه والمنتسبین إلی علم الفروع یستخفّون بفقه أصحابنا الإمامیه ، وینسبونهم إلی قلّه الفروع وقلّه المسائل ، ویقولون : إنّهم أهل حَشوٍ ومناقصه ، وإنّ من ینفی القیاس والاجتهاد لا طریق له إلی کثره المسائل ولا التفریع علی الاصول ؛ لأنّ جُلّ ذلک وجمهوره مأخوذ من هذین الطریقین ، وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلّه تأمّلٍ لُاصولنا ، ولو نظروا فی أخبارنا وفقهنا لعلموا أنّ جُلَّ ما ذکروه من المسائل موجود فی أخبارنا ومنصوص علیه عن أئمّتنا الذین قولهم فی الحجّه یجری مجری قول النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم إمّا خصوصاً ، أو عموماً ، أو تصریحاً ، أو تلویحاً.

وأمّا ما کثَّروا به کتبهم من مسائل الفروع فلا فرع من ذلک إلّا وله مدخل فی اصولنا ومخرج علی مذاهبنا ، لا علی وجه القیاس ، بل علی طریقهٍ توجب علماً یجب العمل علیها ، ویسوغ المصیر إلیها من البناء علی الأصل ، وبراءه الذمه ، وغیر ذلک. مع أنّ أکثر الفروع لها مدخل فی ما نصّ علیه أصحابنا ، وإنّما کثر

عـددها عنـد الفقهـاء ؛ لتركيبهم المسائـل بعضـها على بعضٍ ، وتعليقهـا والتـدقيق فيها ، حتى أنّ كثيراً من المسائل الواضـحه دقّ لضربٍ من الصناعه وإن كانت المسأله معلومةً واضحه.

وكنتُ على قديم الوقت وحديثه متشوِّق النفس إلى عمل كتابٍ يشتمل على ذلك تتوق نفسى إليه ، فيقطعنى عن ذلك القواطع ، وتشـغلنى الشواغـل ، وتضـعِّف نيّتى أيضـاً فيه قلّه رغبه هـذه الطـائفه فيه ، وترك عنـايتهم به ؛ لأنّهم ألّفوا الأخبار وما رَوَوه من صريح الألفاظ ، حتّى أنّ مسألةً لو غيِّر لفظها وعبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لَعجبوا منها وقصر فهمهم عنها.

وكنتُ عملت على قديم الوقت كتاب «النهايه» ، وذكرت جميع ما رواه أصـحابنا فى مصـنّفاتهم وأَصَّلُوها من المسائل وفرّقوه فى كتبهم ، ورتّبته ترتيب الفقه ، وجمعت بين النظـائر ، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّه التى بيّنتها هناك ، ولم أتعرّض للتفريع على المسائـل ، ولاـ لتعقيـد الأـبواب وترتيب المسائـل وتعليقهـا والجمع بين نظائرهـا ، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقـوله ؛ حـتّى لاـ يسـتوحشوا مـن ذلـك ، وعملـت بـآخره مختصـر «جمـل العقـود» فى العبـادات ، سـلكت فيه طريـق الإيجـاز والاختصـار وعقود الأـبواب فى مـا يتعلّق بالعبـادات ، ووعـدت فيه أن أعمـل كتابـاً فى الفروع خـاصّةً يضـاف إلى كتـاب النهايه ويجتمع معه يكون كاملاً كافياً فى جميع ما يحتاج إليه ، ثمّ رأيت أنّ ذلك يكون مبتوراً يصعب فهمه على الناظر فيه ؛ لأنّ الفرع إنّما يفهمه إذا ضبط الأصل معه ، فعدلت إلى عمل كتابٍ يشتمل على عددٍ بجميع كتب الفقه التى فصّلها الفقهاء ، وهى نحو من ثلاـثين كتابـاً ، أذكر كلّ كتابٍ منه على غايه ما يمكن تلخيصه من الألفاظ ، واقتصـرت على مجرّد الفقه دون الأدعيه والآداب ، وأعقد فيه الأبواب ، واقسِّم فيه المسائل ، وأجمع بين النظائر وأستوفيه غايه الاستيفاء ،

وأذكر أكثر الفروع التى ذكرها المخالفون ، وأقول ما عندى على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجبه اصولنا بعد أن أذكر اصول جميع المسائل ... ، وهذا الكتاب إذا سهّل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له ، لا فى كتب أصحابنا ، ولا فى كتب المخالفين ، لأنى إلى الآن ما عرفت لأحدٍ من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الاصول والفروع مستوفياً مذهبنا ، بل كتبهم وإن كانت كثيرةً فليس يشتمل عليهما كتاب واحد. وأمّا أصحابنا فليس لهم فى هذا المعنى ما يشار إليه ، بل لهم مختصرات» (۱).

وهذا النصّ يعتبر من الوثائق التأريخيه التى تتحدّث عن المراحل البدائيه من تكوّن الفكر الفقهى التى مرّ بها علم الشريعه لدى الإماميه ونما من خلالها حتى أنتج أمثال الشيخ الطوسى من النوابغ الذين نقلوه إلى مستوى أوسع وأعمق.

ويبدو من هذا النصّ أنّ البحث الفقهى الذى سبق الشيخ الطوسى وأدركه هذا الفقيه العظيم وضاق به كان يقتصر فى الغالب على استعراض المعطيات المباشره للأحاديث والنصوص ، وهى ما سمّاها الشيخ الطوسى باصول المسائل ، ويتقيّد فى استعراض تلك المعطيات بنفس الصيغ التى جاءت فى مصادرها من تلك الأحاديث. ومن الطبيعى أنّ البحث الفقهى حين يقتصر على اصول المسائل المعطاه بصورهٍ مباشرهٍ فى النصوص ويتقيّد بصيغتها المأثوره يكون بحثاً منكمشاً لا مجال فيه للإبداع والتعمّق الواسع النطاق.

وكتاب المبسوط كان محاولةً ناجحةً وعظيمةً فى مقاييس التطور العلمى لنقل البحث الفقهى من نطاقه الضيّق المحدود فى اصول المسائل إلى نطاقٍ واسعٍ

۱- المبسوط ۱ : ۱ - ۳

يمـارس الفقيه فيه التفريع والتفصـيل والمقارنه بين الأحكام ، وتطبيق القواعـد العامه ، ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشره للنصوص.

وبدرس نصوص الفقيه الرائد – رضوان الله عليه – فى العدّه والمبسوط يمكننا أن نستخلص الحقيقتين التاليتين :

إحداهما : أنّ علم الاصول فى الدور العلمى الذى سبق الشيخ الطوسى كان يتناسب مع مستوى البحث الفقهى الذى كان يقتصر وقتئـذٍ على اصول المسائـل والمعطيـات المباشـره للنصوص ، ولم يكن بإمكـان علم الاصول فى تلك الفتره أن ينمو نموّاً كبيراً ؛ لأنّ الحاجات المحـدوده للبحث الفقهى الـذى حصـر نفسه فى حدود المعطيات المباشـره للنصوص لم تكن تساعد على ذلك ، فكان من الطبيعى أن ينتظر علم الاصول نموّ التفكير الفقهى واجتيازه تلك المراحل التى كان الشـيخ الطوسـى يَضـيق بها ويشكو منها.

والحقيقه الاخرى هى : أنّ تطوّر علم الاصول الذى يمثّله الشـيخ الطوسى فى كتاب «العدّه» كان يسير فى خطٍّ موازٍ للتطوّر العظيم الـذى انجز فى تلـك الفتره على الصـعيد الفقهى. وهـذه الموازاه التـأريخيه بين التطورين تعزِّز الفكره التى قلناهـا سابقـاً (١) عن التفاعل بين الفكر الفقهى والفكر الاصولى ، أى بين بحوث النظريه وبحوث التطبيق الفقهى ، فإنّ الفقيه الـذى يشـتغل فى حدود التعبير عن مـدلول النصّ ومُعطـاهُ المباشـر بنفس عبـارته أو بعبـارهٍ مرادفهٍ ويعيش قريبـاً من عصـر صـدوره من المعصوم لا يحسّ بحاجهٍ شديدهٍ إلى قواعد ، ولكنّه حين يدخل فى مرحله التفريع على النصّ ودرس التفصيلات وافتراض

١- تحت عنوان : التفاعل بين الفكر الاصولى والفكر الفقهى

فروضٍ جديدهٍ لاستخراج حكمها بطريقهٍ ما من النصّ يجد نفسه بحاجهٍ كبيرهٍ ومتزايدهٍ إلى العناصر والقواعد العامه ، وتنفتح أمامه آفاق التفكير الاصولى الرحيبه.

ويجب أن لا نفهم من النصوص المتقدّمه التى كتبها الشيخ الطوسى أنّ نقل الفكر الفقهى من دور الاقتصار على اصول المسائل والجمود على صيغ الروايات إلى دور التفريع وتطبيق القواعد قد تمّ على يد الشيخ فجأهً وبدون سابق إعداد ، بل الواقع أنّ التطوّر الذى أنجزه الشيخ فى الفكر الفقهى كان له بذوره التى وضعها قبله استاذاه السيّد المرتضى والشيخ المفيد وقبلهما ابن أبى عقيل وابن الجنيد ، كما أشرنا سابقاً (١) ، وكان لتلك البذور أهمّيتها من الناحيه العلميه ، حتى نقل (٢) عن أبى جعفر بن معد الموسوى - وهو متأخّر عن الشيخ الطوسى - أنّه وقف على كتاب ابن الجنيد الفقهى واسمه «التهذيب» ، فذكر أنّه لم يرَ لأحدٍ من الطائفه كتاباً أجود منه ، ولا أبلغ ولا أحسن عباره ، ولا أرقّ معنىً منه ، وقد استوفى فيه الفروع والاصول ، وذكر الخلاف فى المسائل ، واستدلّ بطريق الإماميه وطريق مخالفيهم.

فهذه الشهاده تدلّ على قيمه البذور التى نمت حتّى آتت اكُلها على يد الطوسى.

وقد جاء كتاب «العدّه» للطوسى - الذى يمثّل نموّ الفكر الاصولى فى أعقاب تلك البذور - تلبيهً لحاجات التوسّع فى البحث الفقهى. وعلى هذا الضوء نعرف أنّ من الخطأ القول بأنّ كتاب «العدّه» ينقض العلاقه بين تطور الفقه وتطور

١- سبق تحت عنوان : التصنيف فى علم الاصول

٢- نقله عنه العلّامه فى إيضاح الاشتباه : ٢٩١ فى ترجمه «ابن الجنيد»

الاـصول ، ويثبت إمكـانيه تطور الفكر الاـصولى بـدرجهٍ كبيرهٍ دون أن يحصل أدنى تغييرٍ فى الفكر الفقهى ؛ لأنّ الشـيخ صـنَّف «العـدّه» فى حياه السـيد المرتضـى والفكر الفقهى وقتئـذٍ كان يعيش مسـتواه البـدائى ولم يتطور إلّا خلال كتاب «المبسوط» الذى كتبه الشيخ فى آخر حياته.

ووجه الخطأ فى هذا القول : أنّ كتاب «المبسوط» وإن كان متأخّراً تأريخياً عن كتاب «العدّه» ولكنّ كتاب «المبسوط» لم يكن إلّا تجسيداً للتوسّع والتكامل للفكر الفقهى الذى كان قد بدأ بالتوسّع والنموّ والتفريع على يد ابن الجنيد والسيد المرتضى وغيرهما.

الوقوف النسبى للعلم

اشاره

ما مضـى المجدِّد العظيم محمد بن الحسن الطوسـى قدس سـره حتى قفز بالبحوث الاصوليه وبحوث التطبيق الفقهى قفزهً كبيرهً ، وخلَّف تراثـاً ضـخماً فى الاـصول يتمثّل فى كتاب «العـده» ، وتراثاً ضـخماً فى التطبيق الفقهى يتمثّل فى كتاب «المبسوط». ولكنّ هذا التراث الضخم توقّف عن النمو بعد وفاه الشيخ المجدِّد طيله قرنٍ كاملٍ فى المجالين الاصولى والفقهى على السواء.

وهـذه الحقيقه بالرغم من تأكيد جملهٍ من علمائنا لها تدعو إلى التساؤل والاسـتغراب ؛ لأنّ الحركه الثوريه التى قام بها الشـيخ فى دنيـا الفقه والاـصول والمنجزات العظيمه التى حقّقها فى هـذه المجالات كان من المفروض والمترقّب أن تكون قوهً دافعهً للعلم ، وأن تفتح لمن يخلف الشـيخ من العلماء آفاقاً رحيبهً للإبداع والتجديد ، ومواصـله السـير فى الطريق الذى بدأه الشيخ ، فكيف لم تأخذ أفكار الشيخ وتجديداته مفعولها الطبيعى فى الدفع والإغراء بمواصله السير؟

هذا هو السؤال الذی یجب التوفّر علی الإجابه عنه ، ویمکننا بهذا الصدد أن نشیر إلی عدّه أسبابٍ من المحتمل أن تفسِّر الموقف :

۱- من المعلوم تأریخیاً أنّ الشیخ الطوسی هاجر إلی النجف سنه ۴۴۸ ه نتیجهً للقلاقل والفتن التی ثارت بین الشیعه والسنّه فی بغداد ، أی قبل وفاته ب (۱۲) سنه ، وکان یشغل فی بغداد قبل هجرته مرکزاً علمیاً معترفاً به من الخاصّه والعامه ، حتّی ظفر بکرسیّ الکلام والإفاده من الخلیفه القائم بأمر الله الذی لم یکن یمنح هذا الکرسی إلّا لکبار العلماء الذین یتمتّعون بشهرهٍ کبیره ، ولم یکن الشیخ مدرِّساً فحسب ، بل کان مرجعاً وزعیماً دینیاً ترجع إلیه الشیعه فی بغداد وتلوذ به فی مختلف شئونها منذ وفاه السید المرتضی عام ۴۳۶ ه ، ولأجل هذا کانت هجرته إلی النجف سبباً لتخلّیه عن کثیرٍ من المشاغل وانصرافه انصرافاً کاملاً إلی البحث العلمی ، الأمر الذی ساعده علی إنجاز دوره العلمی العظیم الذی ارتفع به إلی مستوی المؤسِّسین ، کما أشار إلی ذلک المحقّق الشیخ أسد الله التستری فی کتاب «مقابس الأنوار» ، إذ قال : «ولعلّ الحکمه الإلهیه فی ما اتّفق للشیخ تجرّده للاشتغال بما تفرّد به من تأسیس العلوم الشرعیه ، ولا سیّما المسائل الفقهیه» (۱).

فمن الطبیعی علی هذا الضوء أن یکون للسنین التی قضاها الشیخ فی النجف أثرها الکبیر فی شخصیته العلمیه التی تمثّلت فی کتاب «المبسوط» ، وهو آخر ما ألّفه فی الفقه ، کما نصّ علی ذلک ابن إدریس فی بحث الأنفال من السرائر (۲) ، بل آخر ما ألّفه فی حیاته کما جاء فی کلام مترجمیه (۳).

۱- مقابس الأنوار : ۵ ، فی ترجمه الشیخ الطوسی

۲- السرائر ۱ : ۴۹۹

۳- روضات الجنّات ۶ : ۲۲۲

وإلى جانب هذا نلاحظ أنّ الشيخ بهجرته إلى النجف قد انفصل فى - أكبر الظنّ - عن تلامذته وحوزته العلميه فى بغداد ، وبدأ ينشئ فى النجف حوزةً فتيةً حوله من أولاده أو الراغبين فى الالتحاق بالدراسات الفقهيه من مجاورى القبر الشريف ، أو أبناء البلاد القريبه منه ، كالحلّه ونحوها ، ونمت الحوزه على عهده بالتدريج ، وبرز فيها العنصر المشهدى - نسبةً إلى المشهد العلوى - والعنصر الحلّى ، وتسرّب التيار العلمى منها إلى الحلّه.

ونحن حين نرجّح أنّ الشيخ بهجرته إلى النجف انفصل عن حوزته الأساسيه وأنشأ فى مهجره حوزةً جديدةً نستند إلى عدّه مبرّرات :

فقبل كلِّ شيءٍ نلاحظ أنّ مؤرّخى هجره الشيخ الطوسى إلى النجف لم يشيروا إطلاقاً إلى أنّ تلامذه الشيخ الطوسى فى بغداد رافقوه أو التحقوا به فور هجرته إلى النجف ، وإذا لاحظنا - إضافةً إلى ذلك - قائمه تلامذه الشيخ التى يذكرها مؤرّخوه نجد أنّهم لم يشيروا إلى مكان التلمذه إلّا بالنسبه إلى شخصين جاء النصّ على أنّهما تلمّذا على الشيخ فى النجف ، وهما : الحسين بن المظفّر بن علىّ الحمدانى ، والحسن بن الحسين بن الحسن بن بابويه القمّى وأقرب الظنّ فيهما معاً أنّهما من التلامذه المحدثين للشيخ الطوسى.

أمّا الحسين بن المظفّر فقد ذكر الشيخ منتجب الدين فى ترجمته من الفهرست (۱) : أنّه قرأ على الشيخ جميع تصانيفه فى الغرى ، وقراءته لجميع تصانيف الشيخ عليه فى النجف يعزِّز احتمال أنّه من تلامذته المحدثين الذين التحقوا به بعد هجرته إلى النجف ، إذ لم يقرأ عليه شيئاً منها قبل ذلك التأريخ ، ويعزّز ذلك أيضاً أنّ أباه المظفّر كان يحضر درس الشيخ الطوسى أيضاً ، ومن قبله

۱- فهرست منتجب الدين : ۴۳ ، الرقم ۷۳

السید المرتضی ، کما نصّ علی ذلک منتجب الدین فی الفهرست ، وهذا یعزز احتمال کون الابن من طبقهٍ متأخّرهٍ عن الطبقه التی یندرج فیها الأب من تلامذه الشیخ.

وأمّا الحسن بن الحسین البابویهی القمّی فنحن نعرف من ترجمته أنّه تلمّذ علی عبد العزیز بن البرّاج الطرابلسی أیضاً ، وروی عن الکراجکی والصهرشتی ، وهؤلاء الثلاثه هم من تلامذه الشیخ الطوسی ، وهذا یعنی أنّ الحسن الذی تلمّذ علی الشیخ فی النجف کان من تلامذته المتأخّرین ؛ لأنّه تلمّذ علی تلامذته أیضاً.

ومما یعزِّز احتمال حداثه الحوزه التی تکوّنت حول الشیخ فی النجف الدور الذی أدّاه فیها ابنه الحسن المعروف بأبی علیّ ، فقد تزعّم الحوزه بعد وفاه أبیه ، ومن المظنون أنّ أبا علیٍّ کان فی دور الطفوله أو أوائل الشباب حین هاجر أبوه إلی النجف ؛ لأنّ تأریخ ولادته ووفاته وإن لم یکن معلوماً ولکنّ الثابت تأریخیاً أنّه کان حیّاً فی سنه (۵۱۵ ه) کما یظهر من عدّه مواضع من کتاب بشاره المصطفی (۱) ، أی أنّه عاش بعد هجره أبیه إلی النجف قرابه سبعین عاماً ، ویذکر عن تحصیله : أنّه کان شریکاً فی الدرس عند أبیه مع الحسن بن الحسین القمّی الذی رجّحنا کونه من الطبقه المتأخّره ، کما یقال عنه : إنّ أباه أجازه سنه (۴۵۵ ه) ، أی قبل وفاته بخمسین سنه ، وهو یتّفق مع حداثه تحصیله.

فإذا عرفنا أنّه خلف أباه فی التدریس والزعامه العلمیه للحوزه فی النجف بالرغم من کونه من تلامذته المتأخّرین فی أغلب الظنّ استطعنا أن نقدِّر المستوی العلمی العامّ لهذه الحوزه ، ویتضاعف الاحتمال فی کونها حدیثه التکوّن.

والصوره التی تکتمل لدینا علی هذا الأساس هی : أنّ الشیخ الطوسی

۱- بشاره المصطفی : ۱۰۵ ، ۱۸۸

بهجرته إلى النجف انفصل عن حوزته الأساسيه فى بغداد ، وأنشأ حوزةً جديدةً حوله فى النجف ، وتفرّغ فى مهجره للبحث وتنميه العلم ، وإذا صدقت هذه الصوره أمكننا تفسير الظاهره التى نحن بصدد تعليلها ، فإنّ الحوزه الجديده التى نشأت حول الشيخ فى النجف كان من الطبيعى أن لا ترقى إلى مستوى التفاعل المبدِع مع التطور الذى أنجزه الطوسى فى الفكر العلمى ؛ لحداثتها.

وأمّا الحوزه الأساسيه ذات الجذور فى بغداد فلم تتفاعل مع أفكار الشيخ ؛ لأنّه كان يمارس عمله العلمى فى مهجره منفصلاً عن تلك الحوزه ، فهجرته إلى النجف وإن هيّأته للقيام بدوره العلمى العظيم لِمَا أتاحت له من تفرّغٍ ولكنّها فصلته عن حوزته الأساسيه ، ولهذا لم يتسرّب الإبداع الفقهى العلمى من الشيخ إلى تلك الحوزه التى كان ينتج ويبدع بعيداً عنها ، وفرق كبير بين المبدِع الذى يمارس إبداعه العلمى داخل نطاق الحوزه ويتفاعل معها باستمرارٍ وتواكب الحوزه إبداعه بوعيٍ وتفتّحٍ ، وبين المبدِع الذى يمارس إبداعه خارج نطاقها وبعيداً عنها.

ولهذا كان لا بدّ - لكى يتحقّق ذلك التفاعل الفكرى الخَلَّاق - أن يشتدّ ساعد الحوزه الفتيه التى نشأت حول الشيخ فى النجف حتّى تصل إلى ذلك المستوى من التفاعل من الناحيه العلميه ، فسادت فتره ركودٍ ظاهرىٍّ بانتظار بلوغ الحوزه الفتيه إلى ذلك المستوى ، وكلَّف ذلك العلم أن ينتظر قرابه مائه عامٍ ليتحقّق ذلك ، ولتحمل الحوزه الفتيه أعباء الوارثه العلميه للشيخ حتّى تتفاعل مع آرائه وتتسرّب بعد ذلك بتفكيرها المبدع الخلّاق إلى الحلّه ، بينما ذوت الحوزه القديمه فى بغداد وانقطعت عن مجال الإبداع العلمى الذى كانت الحوزه الفتيه فى النجف - وجناحها الحلّى بصورهٍ خاصّهٍ - الوريثه الطبيعيه له.

٢- وقد أسند جماعه من العلماء ذلك الركود الغريب إلى ما حظى به الشيخ الطوسى من تقديرٍ عظيمٍ فى نفوس تلامذته رفعه فى أنظارهم عن مستوى النقد ،

وجعل من آرائه ونظرياته شيئاً مقدّساً لا يمكن أن ينال باعتراضٍ أو يخضع لتمحيص.

ففى المعالم كتب الشيخ حسن بن زين الدين ناقلاً عن أبيه قدس سره : أنّ أكثر الفقهاء الذين نشئوا بعد الشيخ كانوا يتّبعونه فى الفتوى تقليداً له ؛ لكثره اعتقادهم فيه وحسن ظنّهم به (۱). وروى عن الحِمصى - وهو ممّن عاصر تلك الفتره - أنّه قال : «لم يبقَ للإماميه مُفتٍ على التحقيق ، بل كلّهم حاكٍ» (۲).

وهذا يعنى أنّ ردّ الفعل العاطفى لتجديدات الشيخ قد طغى متمثّلاً فى تلك النزعه التقديسيه على ردّ الفعل الفكرى الذى كان ينبغى أن يتمثّل فى درس القضايا والمشاكل التى طرحها الشيخ والاستمرار فى تنميه الفكر الفقهى.

وقد بلغ من استفحال تلك النزعه التقديسيه فى نفوس الأصحاب أنّا نجد فيهم من يتحدّث عن رؤيا لأمير المؤمنين عليه السلام شهد فيها الإمام عليه السلام بصحه كلّ ما ذكره الشيخ الطوسى فى كتابه الفقهى «النهايه» (۳) ، وهو يشهد عن مدى تغلغل النفوذ الفكرى والروحى للشيخ فى أعماق نفوسهم.

ولكنّ هذا السبب لتفسير الركود الفكرى قد يكون مرتبطاً بالسبب الأول ، إذ لا يكفى التقدير العلمى لفقيهٍ فى العاده مهما بلغ لكى يغلق على الفكر الفقهى للآخرين أبواب النموّ والتفاعل مع آراء ذلك الفقيه ، وإنّما يتحقّق هذا عادةً حين لا يكون هؤلاء فى المستوى العلمى الذى يؤهّلهم لهذا التفاعل ، فيتحوّل التقدير إلى إيمانٍ وتعبّد.

۱- معالم الدين : ۱۷۶

۲- رواه ابن طاووس فى كشف المحجّه لثمره المهجه : ۱۸۵

۳- خاتمه مستدرك الوسائل ۳ : ۱۷۱

٣- والسبب الثالث يمكننا أن نستنتجه من حقيقتين تأريخيّتين :

إحداهما : أنّ نموّ الفكر العلمى والاصولى لدى الشيعه لم يكن منفصلاً عن العوامل الخارجيه التى كانت تساعد على تنميه الفكر والبحث العلمى ، ومن تلك العوامل : عامل الفكر السنّى ؛ لأنّ البحث الاصولى فى النطاق السنّى ونموّ هذا البحث وفقاً لُاصول المذهب السنّى كان حافزاً باستمرارٍ للمفكّرين من فقهاء الإماميه لدراسه تلك البحوث فى الإطار الإمامى ، ووضع النظريات التى تتّفق معه فى كلّ ما يثيره البحث السنّى من مسائل ومشاكل ، والاعتراض على الحلول المقترحه لها من قبل الآخرين.

ويكفى للاستدلال على دور الإثاره الذى كان يقوم به التفكير الاصولى السنّى هذان النصّان لشخصين من كبار فقهاء الإماميه :

١- قال الشيخ الطوسى فى مقدّمه كتاب «العدّه» يبرّر إقدامه على تصنيف هذا الكتاب الاصولى : «إنّ من صنّف فى هذا الباب سلك كلّ قومٍ منهم المسلك الذى اقتضاه اصولهم ، ولم يعهد من أصحابنا لأحدٍ فى هذا المعنى» (١).

٢- وكتب ابن زهره فى كتابه الغنيه - وهو يشرح الأغراض المتوخّاه من البحث الاصولى - قائلاً : «على أنّ لنا فى الكلام فى اصول الفقه غرضاً آخر سوى ما ذكرناه ، وهو : بيان فساد كثيرٍ من مذاهب مخالفينا فيها وكثيرٍ من طرقهم إلى تصحيح ما هو صحيح منها (٢) ، وأنّه لا يمكنهم تصحيحها وإخراجهم بذلك عن العلم بشىءٍ من فروع الفقه ؛ لأنّ العلم بالفروع من دون العلم بأصله محال ، وهو

١- عدّه الاصول ١ : ٣

٢- أى الكشف عن فساد كثيرٍ من متبنّياتهم من ناحيه ، وفساد الأدلّه التى يستندون اليها لإثبات المتبنّيات الصحيحه من ناحيهٍ اخرى. (المؤلّف قدس سره)

غرض كبير يدعو إلى العنايه باصول الفقه ويبعث على الاشتغال بها» (۱).

هذه هى الحقيقه الاولى.

والحقيقه الاخرى هى : أنّ التفكير الاصولى السنّى كان قد بدأ ينضب فى القرن الخامس والسادس ، ويستنفد قدرته على التجديد ، ويتّجه إلى التقليد والاجترار ، حتّى أدّى ذلك إلى سدِّ باب الاجتهاد رسمياً.

ويكفينا لإثبات هذه الحقيقه شهادةٌ معاصرةٌ لتلك الفتره من عالمٍ سنّيٍّ عاشها ، وهو الغزّالى المتوفّى سنه (۵۰۵ ه) ، إذ تحدّث عن شروط المناظر فى البحث ، فذكر منها : «أن يكون المناظر مجتهداً يفتى برأيه ، لا بمذهب الشافعى وأبى حنيفه وغيرهما ، حتى إذا ظهر له الحقّ من مذهب أبى حنيفه ترك ما يوافق رأى الشافعى وأفتى بما ظهر له ، فأمّا من لم يبلغ رتبه الاجتهاد - وهو حكم كلّ أهل العصر - فأىّ فائدةٍ له فى المناظره» (۲).

ونحن إذا جمعنا بين هاتين الحقيقتين ، وعرفنا أنّ التفكير الاصولى السنّى الذى يشكِّل عامل إثارةٍ للتفكير الاصولى الشيعى كان قد أخذ بالانكماش ومُنِىَ بالعُقم استطعنا أن نستنتج أنّ التفكير العلمى لدى فقهائنا الإماميه - رضوان الله عليهم - قد فقد أحد المثيرات المحرِّكه له ، الأمر الذى يمكن أن نعتبره عاملاً مساعداً فى توقّف النموّ العلمى.

ابن إدريس يصف فتره التوقّف

ولعلّ من أفضل الوثائق التأريخيه التى تصف تلك الفتره ما ذكره الفقيه

۱- الغنيه (ضمن الجوامع الفقهيه) : ۴۶۱ ، السطر ۱۳

۲- إحياء علوم الدين ۱ : ۵۶ الباب الرابع

المبدع محمد بن أحمد بن إدريس ، الذى أدرک تلک الفتره ، وکان له دور کبير فى مقاومتها ، وبثّ الحياه من جديدٍ فى الفکر العلمى ، کما سنعرف بعد لحظات ، فقد کتب هذا الفقيه فى مقدّمه کتابه «السرائر» يقول : «إنّى لمّا رأيت زهد أهل هذا العصر فى علم الشريعه المحمديه والأحکام الإسلاميه ، وتثاقلهم عن طلبها ، وعداوتهم لِمَا يجهلون ، وتضييعهم لما يعلمون ، ورأيت ذا السنّ من أهل دهرنا هذا لغلبه الغباوه عليه مضيِّعاً لِمَا استودعته الأيام ، مقصِّراً فى البحث عمّا يجب عليه علمه ، حتّى کأنّه ابن يومه ومنتج ساعته ... ، ورأيت العلم عنانه فى يد الامتهان ، وميدانه قد عطِّل منه الرهان ، تداترکت منه الذماء الباقى ، وتلافيت نفساً بلغت التراقى» (۱).

تجدّد الحياه و الحرکه فى البحث العلمى

ما انتهت مائه عامٍ حتّى دبَّت الحياه من جديدٍ فى البحث الفقهى والاصولى على الصعيد الإمامى ، بينما ظلّ البحث العلمى السنّى على رکوده الذى وصفه الغزّالى فى القرن الخامس.

ومردّ هذا الفرق بين الفکرين والبحثين إلى عدّه أسبابٍ أدّت إلى استئناف الفکر العلمى الإمامى نشاطه الفقهى والاصولى دون الفکر السنّى ، ونذکر من تلک الأسباب السببين التاليين :

۱- إنّ روح التقليد وإن کانت قد سرت فى الحوزه التى خلّفها الشيخ الطوسى ، کما تغلغلت فى أوساط الفقه السنى ، ولکنّ نوعيه الروح کانت تختلف ؛ لأنّ الحوزه العلميه التى خلّفها الشيخ الطوسى سرى فيها روح التقليد ؛ لأنّها کانت

۱- السرائر ۱ : ۴۲

حوزةً فتيه ، فلم تستطع أن تتفاعل بسرعةٍ مع تجديدات الشيخ العظيمه ، وكان لا بدّ لها أن تنتظر مدّةً من الزمن حتّى تستوعب تلك الأفكار ، وترتفع إلى مستوى التفاعل معها والتأثير فيها ، فروح التقليد فيها موقّته بطبيعتها.

وأمّا الحوزات الفقهيه السنّيه فقد كان شيوع روح التقليد فيها نتيجةً لشيخوختها بعد أن بلغت قصارى نموّها ، أو بعد أن استنفدت أغراضها ، الأمر الذى لا يمكننا التوسّع فى شرحه الآن على مستوى هذه الحلقه ، فكان من الطبيعى أن يتفاقم فيها روح الجمود والتقليد.

٢- إنّ الفقه السنّى كان هو الفقه الرسمى الذى تتبّناه الدوله وتستفتيه فى حدود وفائها بالتزاماتها الدينيه ، ولهذا كانت الدوله تشكّل عامل دفعٍ وتنميهٍ للفقه السنّى ، الأمر الذى يجعل الفقه السنّى يتأثّر بالأوضاع السياسيه ، ويزدهر فى عصور الاستقرار السياسى ، وتخبو جذوته فى ظروف الارتباك السياسى.

وعلى هذا الأساس كان من الطبيعى أن يفقد الفقه السنّى شيئاً مهمّاً من جذوته فى القرن السادس والسابع وما بعدهما ؛ تأثّراً بارتباك الوضع السياسى ، وانهياره أخيراً على يد المغول الذين عصفوا بالعالم الإسلامى وحكوماته.

وأمّا الفقه الإمامى فقد كان منفصلاً عن الحكم دائماً ، ومغضوباً عليه من الأجهزه الحاكمه فى كثيرٍ من الأحايين ، ولم يكن الفقهاء الإماميون يستمدّون دوافع البحث العلمى من حاجات الجهاز الحاكم ، بل من حاجات الناس الذين يؤمنون بإمامه أهل البيت عليهم الصلاه والسلام ، ويرجعون إلى فقهاء مدرستهم فى حلّ مشاكلهم الدينيه ومعرفه أحكامهم الشرعيه ، ولأجل هذا كان الفقه الإمامى يتأثّر بحاجات الناس ، ولا يتأثّر بالوضع السياسى كما يتأثّر الفقه السنّى.

ونحن إذا أضفنا إلى هذه الحقيقه عن الفقه الإمامى حقيقةً اخرى ، وهى أنّ

الشيعه المتعبّدين بفقه أهل البيت كانوا فى نموٍّ مستمرٍّ كمّياً ، وكانت علاقاتهم بفقهائهم وطريقه الإفتاء والاستفتاء تتحدّد وتتّسع ، استطعنا أن نعرف أنّ الفقه الإمامى لم يفقد العوامل التى تدفعه نحو النموّ ، بل اتّسعت باتّساع التشيّع وشيوع فكره التقليد بصورهٍ منظّمه.

وهكذا نعرف أنّ الفكر العلمى الإمامى كان يملك عوامل النموّ داخلياً باعتبار فتوّته وسيره فى طريق التكامل ، وخارجياً باعتبار العلاقات التى كانت تربط الفقهاء الإماميّين بالشيعه وبحاجاتهم المتزايده.

ولم يكن التوقّف النسبى له بعد وفاه الشيخ الرائد إلّا لكى يستجمع قُواه ويواصل نموّه عند الارتفاع إلى مستوى التفاعل مع آراء الطوسى.

وأمّا عنصر الإثاره المتمثّل فى الفكر العلمى السنّى فهو وإن فقده الفكر العلمى الإمامى نتيجهً لجمود الحوزات الفقهيه السنّيه ولكنّه استعاده بصورهٍ جديده ، وذلك عن طريق عمليات الغزو المذهبى التى قام بها الشيعه ، فقد أصبحوا فى القرن السابع وما بعده فى دور الدعوه إلى مذهبهم ، ومارس علماؤنا - كالعلّامه الحلّى وغيره - هذه الدعوه فى نطاقٍ واسع ، فكان ذلك كافياً لإثاره الفكر العلمى الشيعى للتعمّق والتوسّع فى درس اصول السنّه وفقهها وكلامها ، ولهذا نرى نشاطاً ملحوظاً فى بحوث الفقه المقارن قام به العلماء الذين مارسوا تلك الدعوه من فقهاء الإماميه كالعلّامه الحلّى.

[من] صاحب السرائر إلى صاحب المعالم

وكانت بدايه خروج الفكر العلمى عن دور التوقّف النسبى على يد الفقيه المبدِع محمد بن أحمد بن إدريس المتوفّى سنه (٥٩٨ ه) ، إذ بثَّ فى الفكر العلمى روحاً جديده ، وكان كتابه الفقهى «السرائر» إيذاناً ببلوغ الفكر العلمى فى مدرسه

الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدها وتمحيصها.

وبدراسه كتاب السرائر ومقارنته بالمبسوط يمكننا أن ننتهى إلى النقاط التاليه :

١- إنّ كتاب السرائر يبرز العناصر الاصوليه فى البحث الفقهى وعلاقتها به بصورهٍ أوسع ممّا يقوم به كتاب المبسوط بهذا الصدد ، فعلى سبيل المثال نذكر : أنّ ابن إدريس أبرزَ فى استنباطه لأحكام المياه ثلاث قواعد اصوليهٍ (١) وربط بحثه الفقهى بها ، بينما لا نجد شيئاً منها فى أحكام المياه من كتاب المبسوط وإن كانت بصيغتها النظريه العامه موجودهً فى كتب الاصول قبل ابن إدريس.

٢- إنّ الاستدلال الفقهى لدى ابن إدريس أوسع منه فى كتاب المبسوط ، وهو يشتمل فى النقاط التى يختلف فيها مع الشيخ على توسّعٍ فى الاحتجاج وتجميع الشواهد ، حتّى أنّ المسأله التى لا يزيد بحثها فى المبسوط على سطرٍ واحدٍ قد تبلغ فى السرائر صفحهً مثلاً ، ومن هذا القبيل مسأله طهاره الماء المتنجّس إذا تُمِّم كرّاً بماءٍ متنجّسٍ أيضاً ، فقد حكم الشيخ فى المبسوط (٢) ببقاء الماء على النجاسه ، ولم يزد على جملهٍ واحدهٍ فى توضيح وجهه نظره. وأمّا ابن إدريس فقد اختار طهاره الماء فى هذه الحاله ، وتوسّع فى بحث المسأله ، ثمّ ختمه قائلاً : «ولنا فى هذه المسأله منفردهً نحو من عشر ورقاتٍ قد بلغْنا فيها أقصى الغايات ، وحججنا القول فيها والأسئله والأدلّه والشواهد من الآيات والأخبار» (٣).

١- السرائر ١ : ٥٨ - ٦٩

٢- المبسوط ١ : ٧

٣- السرائر ١ : ٦٩

ونلاحظ فی النقاط التی یختلف فیها ابن إدریس مع الشیخ الطوسی اهتماماً کبیراً منه باستعراض الحجج التی یمکن أن تدعم وجهه نظر الطوسی وتفنیدها ، وهذه الحجج التی یستعرضها ویفنِّدها : إمّا أن تکون من وضعه وإبداعه یفترضها افتراضاً ثمّ یبطلها لکی لا- یبقی مجالاً- لشبهةٍ فی صحه موقفه ، أو أنّها تعکس مقاومه الفکر التقلیدی السائد لآراء ابن إدریس الجدیده. أی أنّ الفکر السائد استفزَّته هذه الآراء وأخذ یدافع عن آراء الطوسی ، فکان ابن إدریس یجمع حجج المدافعین ویفنِّدها. وهذا یعنی أنّ آراء ابن إدریس کان لها ردّ فعلٍ وتأثیر معاصر علی الفکر العلمی السائد الذی اضطرّه ابن إدریس للمبارزه.

ونحن نعلم من کتاب السرائر أنّ ابن إدریس کان یجابه معاصریه بآرائه ویناقشهم ، ولم یکن منکمشاً فی نطاق تألیفه الخاصّ ، فمن الطبیعی أن یثیر ردود الفعل ، وأن تنعکس ردود الفعل هذه علی صوره حججٍ لتأیید رأی الشیخ.

فمن مجابهات ابن إدریس تلک : ما جاء فی المزارعه من کتاب السرائر ، إذ کتب عن رأیٍ فقهیٍّ یستهجنه ویقول : «والقائل بهذا القول : السیّد العلوی أبو المکارم بن زهره الحلبی ، شاهدته ورأیته وکاتبته وکاتبنی وعرَّفته ما ذکره فی تصنیفه من الخطأ ، فاعتذر رحمه الله بأعذارٍ غیر واضحه» (۱).

کما نلمح فی بحوث ابن إدریس ما کان یقاسیه من المقلِّده الذین تعبّدوا بآراء الشیخ الطوسی ، وکیف کان یضیق بجمودهم ، ففی مسأله تحدید المقدار الواجب نزحه من البئر إذا مات فیها کافر یری ابن إدریس : أنّ الواجب نزح جمیع ما فی البئر ، بدلیل أنّ الکافر إذا باشر ماء البئر وهو حیّ وجب نزح جمیعها اتّفاقاً ، فوجوب نزح الجمیع إذا مات فیها أولی. وإذا کان هذا الاستدلال

۱- السرائر ۲ : ۴۴۳

- الاستدلال بالأولويه - يحمل طابعاً عقلياً جريئاً بالنسبه إلى مستوى العلم الذى عاصره ابن إدريس فقد علّق عليه يقول : «وكأنّى بمَن يسمع هذا الكلام ينفر منه ويستبعده ويقول : من قال هذا؟ ومن ينظره فى كتابه؟ ومن أشار من أهل هذا الفنّ الذين هم القدوه فى هذا إليه؟» (۱).

وأحياناً نجد أنّ ابن إدريس يحتال على المقلّده فيحاول أن يثبت لهم أنّ الشيخ الطوسى يذهب إلى نفس رأيه ولو بضربٍ من التأويل ، فهو فى مسأله الماء المتنجّس المتمَّم كرّاً بمثله يفتى بالطهاره ، ويحاول أن يثبت ذهاب الشيخ الطوسى إلى القول بالطهاره أيضاً ، فيقول : «فالشيخ أبو جعفر الطوسى الذى يتمسّك بخلافه ويقلَّد فى هذه المسأله ويجعل دليلاً يُقوِّى القول والفتيا بطهاره هذا الماء فى كثيرٍ من أقواله. وأنا ابيِّن - إن شاء الله - أنّ أبا جعفر تفوح من فيه رائحه تسليم هذه المسأله بالكلّيه إذا تؤمِّل كلامه وتصنيفه حقّ التأمّل وابصر بالعين الصحيحه واحضر له الفكر الصافى» (۲).

۳- وكتاب السرائر من الناحيه التأريخيه يعاصر إلى حدٍّ ما كتاب الغنيه الذى قام فيه حمزه بن علىّ بن زهره الحسينى الحلبى بدراسهٍ مستقلّهٍ لعلم الاصول ؛ لأنّ ابن زهره هذا توفّى قبل ابن إدريس ب (۱۹) عاماً ، فالكتابان متقاربان من الناحيه الزمنيه.

ونحن إذا لاحظنا اصول ابن زهره وجدنا فيه ظاهرهً مشتركهً بينه وبين فقه ابن إدريس تميِّزهما عن عصر التقليد المطلق للشيخ ، وهذه الظاهره المشتركه هى الخروج على آراء الشيخ ، والأخذ بوجهات نظرٍ تتعارض مع موقفه الاصولى أو

۱- السرائر ۱ : ۷۳

۲- السرائر ۱ : ۶۶

الفقهی ، وکما رأینا ابن إدریس یحاول فی السرائر تفنید ما جاء فی فقه الشیخ من أدلّهٍ کذلک نجد ابن زهره یناقش فی الغنیه الأدلّه التی جاءت فی کتاب العدّه ، ویستدلّ علی وجهات نظرٍ معارضه ، بل یثیر أحیاناً مشاکل اصولیهً جدیدهً لم تکن مُثارهً من قَبل فی کتاب العدّه بذلک النحو (۱).

وهذا یعنی أنّ الفکر العلمی کان قد نما واتّسع بکلا جناحیه الاصولی والفقهی ، حتّی وصل إلی المستوی الذی یصلح للتفاعل مع آراء الشیخ ومحاکمتها إلی حدٍّ ما علی الصعیدین الفقهی والاصولی ، وذلک یعزّز ما قلناه سابقاً (۲) من أنّ نموّ الفکر الفقهی ونموّ الفکر الاصولی یسیران فی خطّین متوازیین ، ولا یتخلّف أحدهما عن الآخر تخلّفاً کبیراً ؛ لِمَا بینهما من تفاعلٍ وعلاقات.

واستمرّت الحرکه العلمیه التی نشطت فی عصر ابن إدریس تنمو وتتّسع وتزداد ثراءً عبر الأجیال ، وبرز فی تلک الأجیال نوابغ کبار صنّفوا فی الاصول

۱- لا بأس أن یذکر المدرِّس مثالین أو ثلاثهً للمسائل التی اختلف فیها رأی ابن زهره عن رأی الشیخ. فمن ذلک : مسأله دلاله الأمر علی الفور ، فقد کان الشیخ یقول بدلالته علی الفور ، وأنکر ابن زهره ذلک ، وقال : «إنّ صیغه الأمر حیادیه لا تدلّ علی فورٍ ولا تراخٍ». الغنیه (ضمن الجوامع الفقهیه) : ۴۶۵ ، السطر ۳۲. ومن ذلک أیضاً : مسأله اقتضاء النهی عن المعامله لفسادها ، فقد کان الشیخ یقول بالاقتضاء ، وأنکر ابن زهره ذلک مییزا بین مفهومی الحرمه والفساد ، ونافیاً للتلازم بینهما. المصدر السابق : ۴۶۸ ، السطر ۴. وقد أثار ابن زهره فی بحوث العامّ والخاصّ مشکله حجّیه العام المخصّص فی غیر مورد التخصیص ، المصدر السابق : ۴۷۰ ، السطر ۲۶. بینما لم تکن هذه المشکله قد اثیرت فی کتاب العدّه. (المؤلّف قدس سره)

۲- سبق تحت عنوان : التفاعل بین الفکر الاصولی والفکر الفقهی

والفقه وأبدعوا ، فمن هؤلاء : المحقّق نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الحلّى المتوفّى سنه (۶۷۶ ه) ، وهو تلميذ تلامذه ابن إدريس ، ومؤلِّف الكتاب الفقهى الكبير «شرائع الإسلام» ، الذى أصبح بعد تأليفه محوراً للبحث والتعليق والتدريس فى الحوزه بدلاً عن كتاب «النهايه» الذى كان الشيخ الطوسى قد ألّفه قبل المبسوط.

وهذا التحوّل من النهايه إلى الشرائع يرمز إلى تطورٍ كبيرٍ فى مستوى العلم ؛ لأنّ كتاب «النهايه» كان كتاباً فقهياً يشتمل على امّهات المسائل الفقهيه واصولها ، وأمّا الشرائع فهو كتاب واسع يشتمل على التفريع وتخريج الأحكام وفقاً للمخطّط الذى وضعه الشيخ فى المبسوط ، فاحتلال هذا الكتاب المركز الرسمى لكتاب النهايه فى الحوزه واتّجاه حركه البحث والتعليق إليه يعنى أنّ حركه التفريع والتخريج قد عمَّت واتّسعت حتّى أصبحت الحوزه كلّها تعيشها.

وقد صنَّف المحقّق الحلّى كتباً فى الاصول ، منها كتاب «نهج الوصول إلى معرفه الاصول» ، وكتاب «المعارج».

ومن اولئك النوابغ تلميذ المحقّق وابن اخته المعروف بالعلّامه ، وهو الحسن ابن يوسف بن علىّ بن مطهّر المتوفّى سنه (۷۲۶ ه) ، وله كتب عديده فى الاصول ، من قبيل «تهذيب الوصول إلى علم الاصول» و «مبادئ الوصول إلى علم الاصول» وغيرهما.

وقد ظلّ النموّ العلمى فى مجالات البحث الاصولى إلى آخر القرن العاشر ، وكان الممثّل الأساسى له فى أواخر هذا القرن الحسن بن زين الدين المتوفّى سنه (۱۰۱۱ ه) ، وله كتاب فى الاصول باسم «المعالم» مثَّل فيه المستوى العالى لعلم الاصول فى عصره بتعبيرٍ سهلٍ وتنظيمٍ جديد ، الأمر الذى جعل لهذا الكتاب شأناً كبيراً فى عالم البحوث الاصوليه ، حتى أصبح كتاباً دراسياً فى هذا العلم ،

وتناوله المعلّقون بالتعليق والتوضيح والنقد.

ويقارب المعالم من الناحيه الزمنيه كتاب «زبده الاصول» الذى صنّفه عَلم من أعلام العلم فى أوائل القرن الحادى عشر ، وهو الشيخ البهائى المتوفّى سنه (۱۰۳۱ ه).

الصدمه التى مُنِىَ بها علم الاصول

اشاره

و قد مُنِىَ علم الاصول بعد صاحب المعالم بصدمهٍ عارضت نموّه وعرّضته لحملهٍ شديده ، وذلك نتيجهً لظهور حركه الأخباريه فى أوائل القرن الحادى عشر على يد الميرزا محمد أمين الاسترابادى المتوفّى سنه (۱۰۲۱ ه) ، واستفحال أمر هذه الحركه بعده ، وبخاصّهٍ فى أواخر القرن الحادى عشر وخلال القرن الثانى عشر.

وكان لهذه الحمله بواعثها النفسيه التى دفعت الأخباريّين من علمائنا رضوان الله عليهم - وعلى رأسهم المحدِّث الاسترابادى - إلى مقاومه علم الاصول ، وساعدت على نجاح هذه المقاومه نسبياً ، نذكر منها ما يلى :

۱- عدم استيعاب ذهنيه الأخباريّين لفكره العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، فقد جعلهم ذلك يتخيّلون أنّ ربط الاستنباط بالعناصر المشتركه والقواعد الاصوليه يؤدّى إلى الابتعاد عن النصوص الشرعيه والتقليل من أهمّيتها.

ولو أنّهم استوعبوا فكره العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط كما درسها الاصوليون لعرفوا أنّ لكلٍّ من العناصر المشتركه والعناصر الخاصّه دورها الأساسى وأهمّيتها ، وأنّ علم الاصول لا يستهدف استبدال العناصر الخاصّه بالعناصر المشتركه ، بل يضع القواعد اللازمه لاستنباط الحكم من العناصر

الخاصّه.

۲- سبق السنّه تأريخياً إلى البحث الاـصولى والتصنيف الموسَّع فيه ، فقد أكسب هذا علم الاـصول إطاراً سنّياً فى نظر هؤلاء الثائرين عليه ، فأخذوا ينظرون إليه بوصفه نتاجاً للمذهب السنّى. وقد عرفنا سابقاً (۱) أنّ سبق الفقه السنّى تأريخياً إلى البحوث الاصوليه لم ينشأ عن صلهٍ خاصّه بين علم الاصول والمذهب السنّى ، بل هو مرتبط بمدى ابتعاد الفكر الفقهى عن عصر النصوص التى يؤمن بها ، فإنّ السنّه يؤمنون بأنّ عصر النصوص انتهى بوفاه النبى صلى الله عليه وآله. وبهذا وجدوا أنفسهم فى أواخر القرن الثانى بعيدين عن عصر النصّ بالدرجه التى جعلتهم يفكّرون فى وضع علم الاصول ، بينما كان الشيعه وقتئذٍ يعيشون عصر النصّ الذى يمتدّ عندهم إلى الغيبه.

ونجد هذا المعنى بوضوحٍ ووعيٍ فى نصٍّ للمحقّق الفقيه السيد محسن الأعرجى المتوفّى سنه (۱۲۲۷ ه) ، إذ كتب فى وسائله ردّاً على الأخباريّين يقول : «إنّ المخالفين لمّا احتاجوا إلى مراعاه هذه الامور قبل أن نحتاج إليها سبقوا إلى التدوين ؛ لبعدهم عن عصر الصحابه ، وإعراضهم عن أئمّه الهدى ، وافتتحوا باباً عظيماً لاستنباط الأحكام ، كثير المباحث ، دقيق المسارب ، جمّ التفاصيل ، وهو القياس. فاضطرّوا إلى التدوين أشدّ ضروره ، ونحن مستغنون بأرباب الشريعه وأئمّه الهدى ، نأخذ منهم الأحكام مشافهةً ، ونعرف ما يريدون بديهةً ، إلى أن وقعت الغيبه ، وحيل بيننا وبين إمام العصر عليه السلام ... ، فاحتجنا إلى تلك المباحث ، وألّف فيها متقدِّمونا كابن الجنيد وابن أبى عقيل ، وتلاهما من جاء بعدهما ، كالسيّد والشيخين ، وأبى الصلاح ، وأبى المكارم ، وابن إدريس ،

۱- سبق تحت عنوان : التصنيف فى علم الاصول

والفاضلين ، والشهيدين إلى يومنا هذا. أترانا نعرض عن مراعاتها مع مَسيسِ الحاجه لأنّه سبقنا إليها المخالفون ، وقد قال صلى الله عليه وآله : الحكمه ضالّه المؤمن؟! وما كنّا فى ذلك تبعاً ، وإنّما بحثنا عنها أشدّ البحث ، واستقصينا أتمّ الاستقصاء ، ولم نحكم فى شيءٍ منها إلّا بعد قيام الحجّه وظهور المحجّه» (۱).

۳- ومما أكّد فى ذهن هؤلاء الإطار السنّى لعلم الاصول أنّ ابن الجنيد - وهو من روّاد الاجتهاد وواضعى بذور علم الاصول فى الفقه الإمامى - كان يتّفق مع أكثر المذاهب الفقهيه السنّيه فى القول بالقياس. ولكنّ الواقع أنّ تسرّب بعض الأفكار من الدراسات الاصوليه السنّيه إلى شخصٍ كابن الجنيد لا يعنى أنّ علم الاصول بطبيعته سنّى ، وإنّما هو نتيجه لتأثّر التجربه العلميه المتأخّره بالتجارب السابقه فى مجالها. ولمّا كان للسنّه تجارب سابقه زمنياً فى البحث الاصولى فمن الطبيعى أن نجد فى بعض التجارب المتأخّره تأثّراً بها ، وقد يصل التأثّر أحياناً إلى درجه تبنّى بعض الآراء السابقه غفلةً عن واقع الحال ، ولكنّ ذلك لا يعنى بحالٍ أنّ علم الاصول قد استورده الشيعه من الفكر السنّى وفرض عليهم من قبله ، بل هو ضروره فرضتها على الفقه الإمامى عمليه الاستنباط وحاجات هذه العمليه.

۴- وساعد على إيمان الأخباريّين بالإطار السنّى لعلم الاصول تسرّب اصطلاحاتٍ من البحث الاصولى السنّى إلى الاصوليّين الإماميّين وقبولهم بها بعد تطويرها وإعطائها المدلول الذى يتّفق مع وجهه النظر الإماميه. ومثال ذلك : كلمه «الاجتهاد» كما رأينا فى بحثٍ سابق (۲) ، إذ أخذها علماؤنا الإماميون من الفقه

۱- وسائل الشيعه للأعرجى : ۲۲ من المقدمه

۲- سبق تحت عنوان : جواز عمليّه الاستنباط

السنّی وطوّروا معناها ، فتراءی لعلمائنا الأخباریّین الذین لم یدرکوا التحوّل الجوهری فی مدلول المصطلح أنّ علم الاصول عند أصحابنا یتبنّی نفس الاتّجاهات العامه فی الفکر العلمی السنّی ، ولهذا شجبوا الاجتهاد وعارضوا فی جوازه المحقّقین من أصحابنا.

۵- وکان الدور الذی یلعبه العقل فی علم الاصول مثیراً آخر للأخباریّین علی هذا العلم نتیجهً لاتّجاههم المتطرّف ضدّ العقل ، کما رأینا فی بحثٍ سابق (۱).

۶- ولعلّ أنجح الأسالیب التی اتّخذها المحدِّث الأسترآبادی وأصحابه لإثاره الرأی العام الشیعی ضدّ علم الاصول هو استغلال حداثه علم الاصول لضربه ، فهو علم لم ینشأ فی النطاق الإمامی إلّا بعد الغَیبه ، وهذا یعنی أنّ أصحاب الأئمّه وفقهاء مدرستهم مضوا بدون علم اصول ، ولم یکونوا بحاجهٍ إلیه. وما دام فقهاء تلامذه الأئمّه - من قبیل زراره بن أعین ومحمد بن مسلم ومحمد بن أبی عمیر ویونس بن عبد الرحمن وغیرهم - کانوا فی غنیً عن علم الاصول فی فقههم فلا ضروره للتورّط فی ما لم یتورّطوا فیه ، ولا معنی للقول بتوقّف الاستنباط والفقه علی علم الاصول.

ویمکننا أن نعرف الخطأ فی هذه الفکره علی ضوء ما تقدم سابقاً من أنّ الحاجه إلی علم الاصول حاجه تأریخیه ، فإنّ عدم إحساس الرواه والفقهاء الذین عاشوا عصر النصوص بالحاجه إلی تأسیس علم الاصول لا یعنی عدم احتیاج الفکر الفقهی إلی علم الاصول فی العصور المتأخّره التی یصبح الفقیه فیها بعیداً عن جوِّ النصوص ویتّسع الفاصل الزمنی بینه وبینها ؛ لأنّ هذا الابتعاد یخلق فجواتٍ

۱- سبق تحت عنوان : المعرکه إلی صفّ العقل

فی عملیه الاستنباط ، ویفرض علی الفقیه وضع القواعد الاصولیه العامّه لعلاج تلک الفجوات.

الجذور المزعومه للحرکه الأخباریه

وبالرغم من أنّ المحدِّث الأسترآبادی کان هو رائد الحرکه الأخباریه فقد حاول فی فوائده المدنیه أن یرجع بتأریخ هذه الحرکه إلی عصر الأئمّه ، وأن یثبت لها جذوراً عمیقهً فی تأریخ الفقه الإمامی لکی تکتسب طابعاً من الشرعیه والاحترام ، فهو یقول : إنّ الاتّجاه الأخباری کان هو الاتّجاه السائد بین فقهاء الإمامیه إلی عصر الکلینی والصدوق وغیرهما من ممثّلی هذا الاتّجاه فی رأی الأسترآبادی ، ولم یتزعزع هذا الاتّجاه إلّا فی أواخر القرن الرابع وبعده ؛ حین بدأ جماعه من علماء الإمامیه ینحرفون عن الخطّ الأخباری ویعتمدون علی العقل فی استنباطهم ، ویربطون البحث الفقهی بعلم الاصول تأثّراً بالطریقه السنّیه فی الاستنباط ، ثمّ أخذ هذا الانحراف بالتوسّع والانتشار (۱).

ویذکر المحدّث الأسترآبادی (۲) بهذا الصدد کلاماً للعلّامه الحلّی - الذی عاش قبله بثلاثه قرون - جاء فیه التعبیر عن فریقٍ من علماء الإمامیه بالأخباریّین ، ویستدلّ بهذا النصّ علی سبق الاتّجاه الأخباری تأریخیاً.

ولکنّ الحقیقه أنّ العلّامه الحلّی یشیر بکلمه «الأخباریّین» (۳) فی حدیثه إلی مرحلهٍ من مراحل الفکر الفقهی ، لا إلی حرکهٍ ذات اتّجاهٍ محدّد فی

۱- الفوائد المدنیه : ۴۳ - ۴۴

۲- المصدر السابق : ۴۴

۳- نهایه الاصول (مخطوط) : ۲۹۶

الاستنباط ، فقد كان فی فقهاء الشیعه منذ العصور الاولی علماء أخباریون یمثّلون المرحله البدائیه من التفکیر الفقهی ، وهؤلاء هم الذین تحدّث عنهم الشیخ الطوسی فی کتاب المبسوط (۱) ، وعن ضیق افقهم ، واقتصارهم فی بحوثهم الفقهیه علی اصول المسائل ، وانصرافهم عن التفریع والتوسّع فی التطبیق. وفی النقطه المقابله لهم الفقهاء الاصولیون الذین یفکّرون بذهنیهٍ اصولیهٍ ویمارسون التفریع الفقهی فی نطاقٍ واسع. فالأخباریه القدیمه إذن تعبِّر عن مستوی من مستویات الفکر الفقهی ، لا عن مذهبٍ من مذاهبه.

وهذا ما أکّده المحقّق الجلیل الشیخ محمد تقی - المتوفّی سنه ۱۲۴۸ ه - فی تعلیقته الضخمه علی المعالم ، إذ کتب بهذا الشأن یقول :

«فإن قلت : إنّ علماء الشیعه کانوا من قدیم الزمان علی صنفین : أخباری واصولی ، کما أشار إلیه العلّامه فی النهایه وغیره.

قلت : إنّه وإن کان المتقدِّمون من علمائنا علی صنفین وکان فیهم أخباریه إلّا أنّه لم تکن طریقتهم ما زعمه هؤلاء ، بل لم یکن الاختلاف بینهم وبین الاصولیه إلّا فی سعه الباع فی التفریعات الفقهیه ، وقوه النظر إلی القواعد الکلّیه والاقتدار علی تفریع الفروع علیها ، فقد کانت طائفه منهم أرباب النصوص ورواه الأخبار ، ولم تکن طریقتهم التعدّی عن مضامین الروایات وموارد النصوص ، بل کانوا یفتون غالباً علی طبق ما یروون ویحکمون علی وفق متون الأخبار ، ولم یکن کثیر منهم من أهل النظر والتعمّق فی المسائل العلمیه ... ، وهؤلاء لا یتعرّضون غالباً للفروع غیر المنصوصه ، وهم المعروفون بالأخباریه. وطائفه منهم أرباب النظر والبحث عن المسائل ، وأصحاب التحقیق والتدقیق فی استعلام الأحکام من

۱- المبسوط ۱ : ۱ - ۲

الـدلائل ، ولهم الاقتـدار على تأصـيل الاصول والقواعـد الكلّيه عن الأدلّه القائمه عليها فى الشـريعه ، والتسـلّط على تفريع الفروع عليها واسـتخراج أحكامها منها ، وهم الاصوليون منهم ، كالعمانى ، والإسـكافى ، وشـيخنا المفيد ، وسـيّدنا المرتضى ، والشيخ ، وغيرهم ممّن يحذو حذوهم.

وأنت إذا تـأمّلت لاـ تجـد فرقـاً بين الطريقتين إلّـا من جهه كون هؤلاـء أرباب التحقيق فى المطالب ، وأصـحاب النظر الـدقيق فى اسـتنباط المقاصـد وتفريع الفروع على القواعـد ، ولهـذا اتّسـعت دائرتهم فى البحث والنظر ، وأكثروا من بيـان الفروع والمسائل ، وتعـدَّوا عن متون الأخبار ... ، واولئك المحدّثون ليسوا غالباً بتلك القوه من الملكه وذلك التمكّن من الفنّ ، فلذا اقتصـروا على ظواهر الروايـات ، ولم يتعـدّوا غالبـاً عن ظواهر مضامينها ، ولم يوسّـعوا الـدائره فى التفريعات على القواعـد ، وأنّهم لمّا كانوا فى أوائـل انتشار الفقه وظهور المـذهب كان من شأنهم تنقيـح اصول الأحكام التى عمـدتها الأخبار المأثوره عن العتره الطاهره ، فلم يتمكّنوا من مزيـد إمعـان النظر فى مضامينهـا وتكثير الفروع المتفرّعه عليهـا ، ثمّ إنّ ذلـك إنّما حصل بتلاحق الأفكار فى الأزمنه المتأخّره» (۱).

وفى كتاب الحدائق يعترف الفقيه الجليل الشـيخ يوسف البحرانى - بالرغم من موافقته على بعض أفكار المحدّث الأسترآبادى - بأنّ هذا المحدّث هو أوّل من جعل الأخباريه مذهباً ، وأوجد الاختلاف فى صفوف العلماء على أساس ذلك ، فقد كتب يقول : «ولم يرتفع صيت هـذا الخلاف ، ولا وقع هذا الاعتساف إلّا من زمن صاحب الفوائد المدنيه سامحه الله تعالى برحمته المرضـيه ، فإنّه قد جرّد لسان التشنيع على الأصحاب ، وأسهب فى ذلك أىّ إسهاب ، وأكثر من التعصّبات

۱- هدايه المسترشدين : ۴۸۳ ، السطر ۳۱

التی لا تلیق بمثله من العلماء الأطیاب» (۱).

اتّجاه التألیف فی تلک الفتره

وإذا درسنا النتاج العلمی فی الفتره التی توسّعت فیها الحرکه الأخباریه فی أواخر القرن الحادی عشر وخلال القرن الثانی عشر وجدنا اتّجاهاً نشیطاً موفّقاً فی تلک المدّه إلی جمع الأحادیث وتألیف الموسوعات الضخمه فی الروایات والأخبار ، ففی تلک المدّه کتب الشیخ محمد باقر المجلسی قدس سره - المتوفّی سنه ۱۱۱۰ ه - کتاب البحار وهو أکبر موسوعهٍ للحدیث عند الشیعه ، وکتب الشیخ محمد بن الحسن الحرّ العاملی قدس سره - المتوفّی سنه ۱۱۰۴ ه - کتاب «الوسائل» الذی جمع فیه عدداً کبیراً من الروایات المرتبطه بالفقه ، وکتب الفیض محسن القاسانی - المتوفّی سنه ۱۰۹۱ ه - کتاب «الوافی» المشتمل علی الأحادیث التی جاءت فی الکتب الأربعه ، وکتب السیّد هاشم البحرانی - المتوفّی سنه ۱۱۰۷ ه أو حوالی ذلک - کتاب «البرهان» فی التفسیر جمع فیه المأثور من الروایات فی تفسیر القرآن.

ولکنّ هذا الاتّجاه العامّ فی تلک الفتره إلی التألیف فی الحدیث لا یعنی أنّ الحرکه الأخباریه کانت هی السبب لخلقه ، وإن کانت عاملاً مساعداً فی أکبر الظنّ ، بالرغم من أنّ بعض أقطاب ذلک الاتّجاه لم یکونوا أخباریّین ، وإنّما تکوّن هذا الاتّجاه العام نتیجهً لعدّه أسباب ، ومن أهمّها : أنّ کتباً عدیدهً فی الروایات اکتشفت خلال القرون التی أعقبت الشیخ لم تکن مندرجهً فی کتب الحدیث الأربعه عند الشیعه ، ولهذا کان لا بدّ لهذه الکتب المتفرّقه من موسوعاتٍ جدیدهٍ

۱- الحدائق الناضره ۱ : ۱۷۰

تضمّها وتستوعب كلّ ما كشف عنه الفحص والبحث العلمى من رواياتٍ وكتب أحاديث.

وعلى هـذا الضوء قـد يمكن أن نعتبر العمـل فى وضع تلك الموسوعات الضـخمه التى انجزت فى تلك الفتره عاملاً من العوامل الـتى عـارضت نمـوّ البحـث الاـصولى إلى صـفّ الحركـه الأخبـاريه ، ولكنّـه عامـل مبـارك على أىِّ حـال ؛ لأـنّ وضـع تلك الموسوعات كان من مصلحه عمليه الاستنباط نفسها التى يخدمها علم الاصول.

البحث الاصولى فى تلك الفتره

وبالرغم من الصـدمه التى مُنِى بها البحث الاصولى فى تلك الفتره لم تنطفئ جذوته ، ولم يتوقّف نهائياً ، فقد كتب الملا عبد الله التونى - المتوفّى سنه ١٠٧١ ه - «الوافيه فى الاصول» ، وجاء بعده المحقّق الجليل السـيد حسين الخونسارى - المتوفّى سنه ١٠٩٨ ه - وكان على قـدرٍ كبيرٍ من النبوغ والـدقّه ، فأمـدَّ الفكر الاصولى بقوهٍ جديـدهٍ كما يبـدو من أفكاره الاصوليه فى كتابه الفقهى «مشـارق الشـموس فى شـرح الـدروس» ، ونـتيجةً لمرانـه العظيم فى التفكير الفلسـفى انعكس اللـون الفلسـفى على الفكر العلمى والاصولى بصورهٍ لم يسبق لها نظير.

ونقول : انعكس اللون الفلسـفى لا الفكر الفلسـفى ؛ لأنّ هذا المحقّق كان ثائراً على الفلسـفه ، وله معارك ضخمه مع رجالاتها ، فلم يكن فكره فكراً فلسـفياً بصـيغته التقليـديه وإن كـان يحمـل اللون الفلسـفى ، فحينمـا مـارس البحث الاصولى انعكس اللون ، وسرى فى الاصول الاتّجاه الفلسفى فى التفكير بروحيهٍ متحرّرهٍ من الصيغ التقليديه التى كانت الفلسفه تتبناها فى مسائلها وبحوثها ، وكان لهذه الروح أثرها الكبير فى تأريخ العلم فيما بعد ، كما سنرى إن شاء الله تعالى.

وفی عصر الخونساری کان المحقّق محمد بن الحسن الشیروانی - المتوفّی سنه ۱۰۹۸ ه - یکتب حاشیته علی المعالم.

ونجد بعد ذلک بحثین اصولیین : أحدهما قام به جمال الدین بن الخونساری ، إذ کتب تعلیقاً علی شرح المختصر للعضدی ، وقد شهد له الشیخ الأنصاری فی الرسائل (۱) بالسبق إلی بعض الأفکار الاصولیه. والآخر السید صدر الدین القمّی الذی تلمّذ علی جمال الدین ، وکتب شرحاً لوافیه التونی ، ودرس عنده الاستاذ الوحید البهبهانی ، وتوفّی سنه [۱۱۶۵ ه].

والواقع أنّ الخونساری الکبیر ومعاصره الشیروانی وابنه جمال الدین وتلمیذ ولده صدر الدین - بالرغم من أنّهم عاشوا فتره زعزعه الحرکه الأخباریه للبحث الاصولی وانتشار العمل فی الأحادیث - کانوا عوامل رفع للتفکیر الاصولی ، وقد مهّدوا ببحوثهم لظهور مدرسه الاستاذ الوحید البهبهانی التی افتتحت عصراً جدیداً فی تأریخ العلم کما سوف نری ، وبهذا یمکن اعتبار تلک البحوث البذور الأساسیه لظهور هذه المدرسه ، والحلقه الأخیره التی أکسبت الفکر العلمی فی العصر الثانی الاستعداد للانتقال إلی عصرٍ ثالث.

انتصار علم الاصول و ظهور مدرسهٍ جدیده

اشاره

و قد قدّر للاتّجاه الأخباری فی القرن الثانی عشر أن یتّخذ من کربلاء نقطه ارتکازٍ له ، وبهذا عاصر ولاده مدرسهٍ جدیدهٍ فی الفقه والاصول نشأت فی کربلاء أیضاً علی ید رائدها المجدّد الکبیر محمد باقر البهبهانی المتوفّی سنه (۱۲۰۶ ه) ، وقد نصبت هذه المدرسه الجدیده نفسها لمقاومه الحرکه الأخباریه والانتصار لعلم

۱- فرائد الاصول ۱ : ۴۰۰

الاصول ، حتّى تضاءل الاتّجاه الأخبارى ومُنِى بالهزيمه ، وقد قامت هذه المدرسه إلى صفّ ذلك بتنميه الفكر العلمى والارتفاع بعلم الاصول الى مستوى أعلى ، حتّى أنّ بالإمكان القول بأنّ ظهور هذه المدرسه وجهودها المتضافره التى بذلها البهبهانى وتلامذه مدرسته المحقّقون الكبار قد كان حدّاً فاصلاً بين عصرين من تأريخ الفكر العلمى فى الفقه والاصول.

وقد يكون هذا الدور الإيجابى الذى قامت به هذه المدرسه فافتتحت بذلك عصراً جديداً فى تأريخ العلم متأثّراً بعدّه عوامل :

منها : عامل ردّ الفعل الذى أوجدته الحركه الأخباريه ، وبخاصّهٍ حين جمعها مكان واحد ككربلاء بالحوزه الاصوليه ، الأمر الذى يؤدّى بطبيعته إلى شدّه الاحتكاك وتضاعف ردّ الفعل.

ومنها : أنّ الحاجه إلى وضع موسوعاتٍ جديدهٍ فى الحديث كانت قد اشبعت ، ولم يبقَ بعد وضع الوسائل والوافى والبحار إلّا أن يواصل العلم نشاطه الفكرى مستفيداً من تلك الموسوعات فى عمليات الاستنباط.

ومنها : أنّ الاتّجاه الفلسفى فى التفكير الذى كان الخونسارى قد وضع إحدى بذوره الأساسيه زوَّد الفكر العلمى بطاقهٍ جديدهٍ للنموّ وفتح مجالاً جديداً للإبداع ، وكانت مدرسه البهبهانى هى الوارثه لهذا الاتّجاه.

ومنها : عامل المكان ، فإنّ مدرسه الاستاذ الوحيد البهبهانى نشأت على مقربهٍ من المركز الرئيسى للحوزه - وهو النجف - فكان قربها المكانى هذا من المركز سبباً لاستمرارها ومواصله وجودها عبر طبقاتٍ متعاقبهٍ من الأساتذه والتلامذه ، الأمر الذى جعل بإمكانها أن تضاعف خبرتها باستمرارٍ وتضيف خبرهَ طبقهٍ من رجالاتها إلى خبره الطبقه التى سبقتها ، حتّى استطاعت أن تقفز بالعلم قفزهً كبيرهً وتعطيه ملامح عصرٍ جديد. وبهذا كانت مدرسه البهبهانى تمتاز عن

المدارس العديده التى كانت تقوم هنا وهناك بعيداً عن المركز وتتلاشى بموت رائدها.

نصّ يصوِّر الصراع مع الحركه الأخباريه

وللمحقّق البهبهانى رائد هذه المدرسه كتاب فى الاصول باسم «الفوائد الحائريه» نلمح فيه ضراوه المعركه التى كان يخوضها ضدّ الحركه الأخباريه.

ونقتبس من الكتاب نصّاً يشير فيه إلى بعض شبهات الأخباريّين وحججهم ضدّ علم الاصول ، ويلمّح لدى تفنيدها إلى ما شرحناه سابقاً من أنّ الحاجه إلى علم الاصول حاجه تأريخيه.

قال البهبهانى : «لمّا بَعُد العهد عن زمان الأئمّه عليهم السلام وخفت أمارات الفقه والأدلّه - على ما كان المقرّر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاءٍ بانقراضهم وخلوّ الديار عنهم إلى أن انطمس أكثر آثارهم ، كما كانت طريقه الامم السابقه والعاده الجاريه فى الشرائع الماضيه : أنّه كلّما يبعد العهد عن صاحب الشريعه تخفى أمارات قديمه ، وتحدث خيالات جديده إلى أن تضمحلّ تلك الشريعه - توهّم متوهّم أنّ شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا إلى الآن كانوا مجتمعين على الضلاله ، مبدِعين بدعاً كثيرهً ... ، متابعين للعامه ، مخالفين لطريقه الأئمّه ، ومغيِّرين لطريقه الخاصّه مع غايه قربهم (١) لعهد الأئمّه ونهايه جلالتهم وعدالتهم ومعارفهم فى الفقه والحديث وتبحرهم وزهدهم وورعهم» (٢).

١- أى أنّ هذه التهمه توجّه إليهم بالرغم من أنّهم فى غايه القرب لعهد الأئمّه عليهم السلام. (المؤلّف قدس سره)

٢- الفوائد الحائريه : ٨٥ - ٨٦

ویستمرّ فی استعراض مدی جرأه خصومه علی اولئک الکبار ویحاسبهم علی تلک الجرأه ، ثمّ یقول : «وشُبهتهم الاخری هی : أنّ رواه هذه الأحادیث ما کانوا عالمین بقواعد المجتهدین (۱) ، مع أنّ الحدیث کان حجّهً لهم ، فنحن أیضاً مثلهم لا نحتاج إلی شرطٍ من شرائط الاجتهاد ، وحالنا بعینه حالهم ، ولا ینقطعون بأنّ الراوی کان یعلم أنّ ما سمعه کلام إمامه ، وکان یفهم من حیث إنّه من أهل اصطلاح زمان المعصوم علیهم السلام ، ولم یکن مبتلی بشیءٍ من الاختلالات التی ستعرفها ، ولا محتاجاً إلی علاجها» (۲).

استخلاص

ولا یمکننا علی مستوی هذه الحلقه أن نتوسّع فی درس الدور المهمّ الذی قامت به هذه المدرسه استاذاً وتلامذهً وما حقّقته للعلم من تطویرٍ وتعمیق.

وإنّما الشیء الذی یمکننا تقریره الآن مع تلخیص کل ما تقدّم عن تأریخ العلم هو : أنّ الفکر العلمی مرَّ بعصورٍ ثلاثه :

الأول : العصر التمهیدی ، وهو عصر وضع البذور الأساسیه لعلم الاصول ، ویبدأ هذا العصر بابن أبی عقیل وابن الجنید ، وینتهی بظهور الشیخ.

الثانی : عصر العلم ، وهو العصر الذی اختمرت فیه تلک البذور ، وأثمرت وتحدّدت معالم الفکر الاصولی ، وانعکست علی مجالات البحث الفقهی فی نطاقٍ واسع ، ورائد هذا العصر هو الشیخ الطوسی ، ومن رجالاته الکبار : ابن إدریس ، والمحقّق الحلّی ، والعلّامه ، والشهید الأوّل ، وغیرهم من النوابغ.

۱- یقصد بقواعد المجتهدین : علم الاصول. (المؤلّف قدس سره)

۲- الفوائد الحائریه : ۸۸ - ۸۹

الثالث : عصر الكمال العلمى ، وهو العصر الذى افتتحته فى تأريخ العلم المدرسه الجديده التى ظهرت فى أواخر القرن الثانى عشر على يد الاستاذ الوحيد البهبهانى ، وبدأت تبنى للعلم عصره الثالث بما قدّمته من جهودٍ متضافرةٍ فى الميدانين الاصولى والفقهى.

وقد تمثّلت تلك الجهود فى أفكار وبحوث رائد المدرسه الاستاذ الوحيد وأقطاب مدرسته الذين واصلوا عمل الرائد حوالى نصف قرن ، حتّى استكمل العصر الثالث خصائصه العامه ووصل إلى القِمّه.

ففى هذه المدّه تعاقبت أجيال ثلاثه من نوابغ هذه المدرسه :

ويتمثّل الجيل الأول فى المحقّقين الكبار من تلامذه الاستاذ الوحيد ، كالسيّد مهدى بحر العلوم المتوفّى سنه (١٢١٢ ه) ، والشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفّى سنه (١٢٢٧ ه) ، والميرزا أبى القاسم القمّى المتوفّى سنه [١٢٣١ ه] ، والسيّد على الطباطبائى المتوفّى سنه [١٢٣١ ه] ، والشيخ أسد الله التسترى المتوفّى سنه (١٢٣٤ ه).

ويتمثّل الجيل الثانى فى النوابغ الذين تخرّجوا على بعض هؤلاء ، كالشيخ محمد تقى بن عبد الرحيم المتوفّى سنه (١٢٤٨ ه) ، وشريف العلماء محمد شريف ابن حسن بن علىّ المتوفّى سنه (١٢٤٥ ه) ، والسيّد محسن الأعرجى المتوفّى سنه (١٢٢٧ ه) ، والمولى أحمد النراقى المتوفّى سنه (١٢٤٥ ه) ، والشيخ محمد حسن النجفى المتوفّى سنه (١٢٦٦ ه) ، وغيرهم.

وأمّا الجيل الثالث فعلى رأسه تلميذ شريف العلماء المحقّق الكبير الشيخ مرتضى الأنصارى ، الذى ولد بُعَيد ظهور المدرسه الجديده عام (١٢١٤ ه) ، وعاصرها فى مرحلته الدراسيه وهى فى أوج نموّها ونشاطها ، وقدِّر له أن يرتفع بالعلم فى عصره الثالث إلى القمّه التى كانت المدرسه الجديده فى طريقها اليها.

ولا يزال علم الاصول والفكر العلمى السائد فى الحوزات العلميه الإماميه يعيش العصر الثالث الذى افتتحته مدرسه الاستاذ الوحيد.

ولا يمنع تقسيمنا هذا لتأريخ العلم إلى عصورٍ ثلاثةٍ إمكانيه تقسيم العصر الواحد من هذه العصور إلى مراحل من النموّ ، ولكلّ مرحلةٍ رائدها وموجّهها. وعلى هذا الأساس نعتبر الشيخ الأنصارى قدس سره - المتوفّى سنه ١٢٨١ ه - رائداً لأرقى مرحلةٍ من مراحل العصر الثالث ، وهى المرحله التى يتمثّل فيها الفكر العلمى منذ أكثر من مائه سنةٍ حتّى اليوم.

ص: ١١٢

مصادر الإلهام للفكر الاصولى

اشاره

لا نستطيع - ونحن لا نزال فى الحلقه الاولى - أن نتوسّع فى دراسه مصادر الإلهام للفكر الاصولى ، ونكشف عن العوامل التى كانت تلهم الفكر الاصولى وتمدّه بالجديد تلو الجديد من النظريات ؛ لأنّ ذلك يتوقّف على الإحاطه المسبقه بتلك النظريات ، ولهذا سوف نلخِّص فى ما يلى مصادر الإلهام بصورهٍ موجزه :

١- بحوث التطبيق فى الفقه : فإنّ الفقيه تتكشّف لديه من خلال بحثه الفقهى التطبيقى المشاكل العامه فى عمليه الاستنباط ، ويقوم علم الاصول عندئذٍ بوضع الحلول المناسبه لها ، وتصبح هذه الحلول والنظريات عناصر مشتركهً فى عمليه الاستنباط. ولدى محاوله تطبيقها على مجالاتها المختلفه كثيراً ما ينتبه الفقيه إلى أشياء جديدهٍ يكون لها أثر فى تعديل تلك النظريات أو تعميقها.

ومثال ذلك : أنّ علم الاصول يقرّر أنّ الشىء إذا وجب وجبت مقدمته ، فالوضوء يجب - مثلاً - إذا وجبت الصلاه ؛ لأنّ الوضوء من مقدمات الصلاه ، كما يقرّر علم الاصول أيضاً أنّ مقدمه الشىء إنّما تجب فى الظرف الذى يجب فيه ذلك الشىء ولا يمكن أن تسبقه فى الوجوب ، فالوضوء إنّما يجب حين تجب

الصلاه ، ولا يجب قبل الزوال ، إذ لا تجب الصلاه قبل الزوال ، فلا يمكن أن يصبح الوضوء واجباً قبل أن يحلّ وقت الصلاه وتجب.

والفقيه حين يكون على علمٍ بهذه المقرّرات ويمارس عمله فى الفقه فسوف يلحظ فى بعض المسائل الفقهيه شذوذاً جديراً بالدرس ، ففى الصوم يجدً - مثلاً - أنّ من المقرّر فقهياً أنّ وقت الصوم يبدأ من طلوع الفجر ولا يجب الصوم قبل ذلك ، وكذلك من الثابت فى الفقه أنّ المكلَّف إذا أجنب فى ليله الصيام فيجب عليه أن يغتسل قبل الفجر لكى يصحّ صومه ؛ لأنّ الغسل من الجنابه مقدمه للصوم فلا صوم بدونه ، كما أنّ الوضوء مقدمه للصلاه ولا صلاه بدون وضوء.

ويحاول الفقيه بطبيعه الحال أن يدرس هذه الأحكام الفقهيه على ضوء تلك المقرّرات الاصوليه ، فيجد نفسه فى تناقض ؛ لأنّ الغسل وجب على المكلّف فقهياً قبل مجىء وقت الصوم ، بينما يقرّر علم الاصول أنّ مقدمه كلّ شىءٍ إنّما تجب فى ظرف وجوب ذلك الشىء ولا تجب قبل وقته. وهكذا يُرغِم الموقف الفقهى الفقيه أن يراجع من جديدٍ النظريه الاصوليه ، ويتأمّل فى طريقهٍ للتوفيق بينهما وبين الواقع الفقهى ، وينتج عن ذلك تولّد أفكارٍ اصوليهٍ جديدهٍ بالنسبه الى النظريه تحدّدها أو تعمّقها وتشرحها بطريقهٍ جديدهٍ تتّفق مع الواقع الفقهى.

وهذا المثال مستمدّ من الواقع ، فإنّ مشكله تفسير وجوب الغسل قبل وقت الصوم تكشَّفت من خلال البحث الفقهى ، وكان أول بحثٍ فقهىٍّ استطاع أن يكشف عنها هو بحث ابن إدريس فى السرائر (۱) وإن لم يوفّق لعلاجها.

وأدّى اكتشاف هذه المشكله الى بحوثٍ اصوليهٍ دقيقهٍ فى طريق التوفيق

۱- السرائر ۱ : ۱۳۰

بين المقرّرات الاصوليه السابقه والواقع الفقهى ، وهى البحوث التى يطلق عليها اليوم اسم بحوث المقدمات المفوّته.

٢- علم الكلام : فقد لعب دوراً مهمّاً فى تموين الفكر الاصولى وإمداده ، وبخاصّةٍ فى العصر الأول والثانى ؛ لأنّ الدراسات الكلاميه كانت منتشرةً وذات نفوذٍ كبيرٍ على الذهنيه العامه لعلماء المسلمين حين بدأ علم الاصول يشقّ طريقه الى الظهور ، فكان من الطبيعى أن يعتمد عليه ويستلهم منه.

ومثال ذلك : نظريه الحسن والقبح العقليّين ، وهى النظريه الكلاميه القائله بأنّ العقل الإنسانى يدرك بصورهٍ مستقلّةٍ عن النصّ الشرعى قبح بعض الأفعال ، كالظلم والخيانه ، وحسن بعضها ، كالعدل والوفاء والأمانه ، فإنّ هذه النظريه استخدمت اصوليّاً فى العصر الثانى لحجّيه الإجماع ، أى أنّ العلماء إذا اتّفقوا على رأيٍ واحدٍ فهو الصواب ، بدليل أنّه لو كان خطأً لكان من القبيح عقلاً سكوت الإمام المعصوم عنه وعدم إظهاره للحقيقه ، فقبح سكوت الإمام عن الخطأ هو الذى يضمن صواب الرأى المجمع عليه.

٣- الفلسفه : وهى لم تصبح مصدراً لإلهام الفكر الاصولى فى نطاقٍ واسعٍ إلّا فى العصر الثالث تقريباً ، نتيجةً لرواج البحث الفلسفى على الصعيد الشيعى بدلاً عن علم الكلام ، وانتشار فلسفاتٍ كبيرهٍ ومجدّده ، كفلسفه صدر الدين الشيرازى المتوفّى سنه (١٠٥٠ ه) ، فإنّ ذلك أدّى إلى إقبال الفكر الاصولى فى العصر الثالث على الاستمداد من الفلسفه واستلهامها أكثر من استلهام علم الكلام ، وبخاصّةٍ التيار الفلسفى الذى أوجده صدر الدين الشيرازى. ومن أمثله ذلك : ما لعبته مسأله أصاله الوجود وأصاله الماهيه فى مسائل اصوليهٍ متعدّده ، كمسأله اجتماع الأمر والنهى ، ومسأله تعلّق الأوامر بالطبائع والأفراد ، الأمر الذى لا يمكننا فعلاً توضيحه.

۴- الظرف الموضوعی الذی یعیشه المفکّر الاصولی : فإنّ الاصولی قد یعیش فی ظرفٍ معیّنٍ فیستمدّ من طبیعه ظرفه بعض أفکاره ، ومثاله : اولئک العلماء الذین کانوا یعیشون فی العصر الأول ویجدون الدلیل الشرعی الواضح میسراً لهم فی جُلِّ ما یواجهونه من حاجاتٍ وقضایا ، نتیجهً لقرب عهدهم بالأئمّه علیهم السلام ، وقلّه ما یحتاجون إلیه من مسائل نسبیاً ، فقد ساعد ظرفهم ذلک وسهوله استحصال الدلیل فیه علی أن یتصوّروا أنّ هذه الحاله حاله مطلقه ثابته فی جمیع العصور. وعلی هذا الأساس ادّعوا أنّ من اللطف الواجب علی الله أن یجعل علی کلِّ حکمٍ شرعیٍّ دلیلًا واضحاً ما دام الإنسان مکلّفاً والشریعه باقیه.

۵- عامل الزمن : وأعنی بذلک أنّ الفاصل الزمنی بین الفکر الفقهی وعصر النصوص کلّما اتّسع وازداد تجدّدت مشاکل وکلّف علم الاصول بدراستها ، فعلم الاصول یُمنی نتیجهً لعامل الزمن وازدیاد البعد عن عصر النصوص بألوانٍ من المشاکل ، فینمو بدراستها والتفکیر فی وضع الحلول المناسبه لها.

ومثال ذلک : أنّ الفکر العلمی ما دخل العصر الثانی حتی وجد نفسه قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافهٍ تجعل أکثر الأخبار والروایات التی لدیه غیر قطعیه الصدور ، ولا یتیسّر الاطّلاع المباشر علی صحتها کما کان میسوراً فی کثیرٍ من الأحیان لفقهاء العصر الأول ، فبرزت أهمّیه الخبر الظنّی ومشاکل حجّیته ، وفرضت هذه الأهمّیه واتّساع الحاجه إلی الأخبار الظنّیه علی الفکر العلمی أن یتوسّع فی بحث تلک المشاکل ویعوِّض عن قطعیه الروایات بالفحص عن دلیلٍ شرعیٍّ یدلّ علی حجّیتها وإن کانت ظنّیه ، وکان الشیخ الطوسی رائد العصر الثانی هو أول من توسّع فی بحث حجّیه الخبر الظنّی وإثباتها.

ولمّا دخل العلم فی العصر الثالث أدّی اتّساع الفاصل الزمنی إلی الشکّ حتّی فی مدارک حجّیه الخبر ودلیلها الذی استند إلیه الشیخ فی مستهلّ العصر

الثانی ، فإنّ الشیخ استدلّ علی حجّیه الخبر الظّنی بعمل أصحاب الأئمّه به ، ومن الواضح أنّا کلّما ابتعدنا عن عصر أصحاب الأئمّه ومدارسهم یصبح الموقف أکثر غموضاً ، والاطّلاع علی أحوالهم أکثر صعوبه.

وهکذا بدأ الاصولیون فی مستهلّ العصر الثالث یتساءلون : هل یمکننا أن نظفر بدلیلٍ شرعیٍّ علی حجّیه الخبر الظنّی ، أوْ لا؟

وعلی هذا الأساس وجد فی مستهلِّ العصر الثالث اتّجاه جدید یدّعی انسداد باب العلم ؛ لأنّ الأخبار لیست قطعیه ، وانسداد باب الحجّه ؛ لأنّه لا دلیل شرعیّ علی حجّیه الأخبار الظنّیه ، ویدعو إلی إقامه علم الاصول علی أساس الاعتراف بهذا الانسداد ، کما یدعو إلی جعل الظنّ بالحکم الشرعی - أیّ ظنٍّ - أساساً للعمل ، دون فرقٍ بین الظنّ الحاصل من الخبر وغیره ما دمنا لا نملک دلیلًا شرعیاً خاصّاً علی حجّیه الخبر یمیّزه عن سائر الظنون.

وقد أخذ بهذا الاتّجاه عدد کبیر من روّاد العصر الثالث ورجالات المدرسه التی افتتحت هذا العصر ، کالاستاذ البهبهانی ، وتلمیذه المحقّق القمّی ، وتلمیذه صاحب الریاض ، وغیرهما ، وبقی هذا الاتّجاه قید الدرس والبحث العلمی حتّی یومنا هذا.

وبالرغم من أنّ لهذا الاتّجاه الانسدادی بوادره فی أواخر العصر الثانی فقد صرّح المحقّق الشیخ محمد باقر (۱) بن صاحب الحاشیه علی المعالم : بأنّ الالتزام بهذا الاتّجاه لم یعرف عن أحدٍ قبل الاستاذ الوحید البهبهانی وتلامذته ، کما أکّد أبوه المحقّق الشیخ محمد تقی فی حاشیته (۲) علی المعالم أنّ الأسئله التی یطرحها

۱- لم نعثر علی التصریح

۲- هدایه المسترشدین : ۳۸۵

هذا الاتّجاه حديثه ولم تدخل الفكر العلمى قبل عصره.

وهكذا نتبيّن كيف تظهر بين فترةٍ وفترةٍ اتّجاهات جديده ، وتتضخّم أهمّيتها العلميه بحكم المشاكل التى يفرضها عامل الزمن.

۶- عنصر الإبداع الذاتى : فإنّ كلّ علمٍ حين ينمو ويشتدّ يمتلك بالتدريج قدرةً على الخلق والتوليد الذاتى نتيجةً لمواهب النوابغ فى ذلك العلم والتفاعل بين أفكاره. ومثال ذلك فى علم الاصول : بحوث الاصول العمليه ، وبحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام الشرعيه ، فإنّ أكثر هذه البحوث نتاج اصولى خالص.

ونقصد ببحوث الاصول العمليه : تلك البحوث التى تدرس نوعيه القواعد الاصوليه والعناصر المشتركه التى يجب على الفقيه الرجوع إليها لتحديد موقفه العملى إذا لم يجد دليلاً على الحكم وظلّ الحكم الشرعى مجهولاً لديه.

ونقصد ببحوث الملازمات والعلاقات بين الأحكام : ما يقوم به علم الاصول من دراسه الروابط المختلفه بين الأحكام ، من قبيل مسأله أنّ النهى عن المعامله هل يقتضى فسادها ، أوْ لا؟ إذ تدرس فى هذه المسأله العلاقه بين حرمه البيع وفساده ، وهل يفقد أثره فى نقل الملكيه من البائع إلى المشترى إذا أصبح حراماً ، أو يظلّ صحيحاً ومؤثّراً فى نقل الملكيه بالرغم من حرمته؟ أى أنّ العلاقه بين الحرمه والصحه هل هى علاقه تضادٍّ أوْ لا؟

عطاء الفكر الاصولى و إبداعه

وبودِّى أن اشير بهذا الصدد إلى حقيقةٍ يجب أن يعلمها الطالب ولو بصورةٍ مجمله ، حيث لا يمكن توضيحها والتوسّع فيها على مستوى هذه الحلقه.

وهذه الحقيقه هى : أنّ علم الاصول لم يقتصر إبداعه الذاتى على مجاله

الأصيل ، أى مجال تحديد العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ، بل كان له إبداع كبير فى عددٍ من أهمّ مشاكل الفكر البشرى ؛ وذلك أنّ علم الاصول بلغ فى العصر العلمى الثالث وفى المرحله الأخيره من هذا العصر بصورهٍ خاصّهٍ قمّه الدقّه والعمق ، ووعى بفهمٍ وذكاءٍ مشاكل الفلسفه وطرائقها فى التفكير والاستدلال ، وبحثها متحرّراً من التقاليد الفلسفيه التى تقيّد بها البحث الفلسفى منذ ثلاثه قرون ، إذ كان يسير فى خطٍّ مرسوم ، ولا يجسر على التفكير فى الخروج عن القواعد العامّه للتفكير الفلسفى ، ويستشعر الهيبه للفلاسفه الكبار ، وللمسلّمات الأساسيه فى الفلسفه بالدرجه التى تجعل هدفه الأقصى استيعاب أفكارهم والقدره على الدفاع عنها.

وبينما كان البحث الفلسفى على هذه الصوره كان البحث الاصولى يخوض بذكاءٍ وعمقٍ فى درس المشاكل الفلسفيه متحرّراً من سلطان الفلاسفه التقليديّين وهيبتهم. وعلى هذا الأساس تناول علم الاصول جملةً من قضايا الفلسفه والمنطق التى تتّصل بأهدافه ، وأبدع فيها إبداعاً أصيلاً لا نجده فى البحث الفلسفى التقليدى ، ولهذا يمكننا القول بأنّ الفكر الذى أعطاه علم الاصول فى المجالات التى درسها من الفلسفه والمنطق أكثر جدةً من الفكر الذى قدّمته فلسفه الفلاسفه المسلمين نفسهم فى تلك المجالات.

وفى ما يلى نذكر بعض تلك الحقول التى أبدع فيها الفكر الاصولى (١) :

١- فى مجال نظريه المعرفه : وهى النظريه التى تدرس قيمه المعرفه

١- هذه النماذج لا يطلب تدريسها بالتفصيل ، وإنّما يكتفى المدرِّس - إذا رأى مجالاً - بالإشاره الى بعضها ، وسوف نستعرضها بصورهٍ أوضح فى الحلقات المقبله إن شاء الله تعالى. (المؤلّف قدس سره)

البشريه ومدى إمكان الاعتماد عليها ، وتبحث عن المصادر الرئيسيه لها.

فقد امتدّ البحث الاصولى إلى مجال هذه النظريه ، وانعكس ذلك فى الصراع الفكرى الشديد بين الأخباريّين والمجتهدين ، الذى كان ولا يزال يتمخّض عن أفكارٍ جديدهٍ فى هذا الحقل ، وقد عرفنا سابقاً كيف أنّ التيّار الحسّى تسرّب عن طريق هذا الصراع إلى الفكر العلمى عند فقهائنا ، بينما لم يكن قد وجد فى الفلسفه الاوروبيه إلى ذلك الوقت.

٢- فى مجال فلسفه اللغه : فقد سبق الفكر الاصولى أحدثُ اتّجاهٍ عالمىّ فى المنطق الصورى اليوم ، وهو اتّجاه المناطقه الرياضيّين الذين يردّون الرياضيات إلى المنطق ، والمنطق إلى اللغه ، ويرون أنّ الواجب الرئيسى على الفيلسوف أن يحلِّل اللغه ويفلسفها بدلاً عن أن يحلِّل الوجود الخارجى ويفلسفه.

فإنّ المفكّرين الاصوليّين قد سبقوا فى عمليه التحليل اللغوى ، وليست بحوث المعنى الحرفى والهيئات فى الاصول إلّا دليلاً على هذا السبق.

ومن الطريف أن يكتب اليوم «برتراند رسل» - رائد ذلك الاتّجاه الحديث فى العالم المعاصر ، محاولاً التفرقه بين جملتين لغويّتين فى دراسته التحليليه للّغه ، وهما : «مات قيصر» و «موت قيصر» أو «صدق موت قيصر» ، فلا ينتهى إلى نتيجه ، وإنّما يعلّق على مشكله التمييز المنطقى بين الجملتين - فيقول : «لست أدرى كيف اعالج هذه المشكله علاجاً مقبولاً؟» (١).

أقول : من الطريف أن يعجز باحث فى قمّه ذلك الاتّجاه الحديث عن تحليل الفرق بين تلك الجملتين ، بينما يكون علم الاصول قد سبق إلى دراسه هذا الفرق

١- اصول الرياضيات ١ : ٩۶ ترجمه الدكتور محمد موسى أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى. (المؤلّف قدس سره)

فی دراساته الفلسفیه التحلیلیه للّغه ووضع له أکثر من تفسیر.

۳- وکذا نجد لدی بعض المفکّرین الاصولیّین بذور نظریه الأنماط المنطقیه ، فقد حاول المحقّق الشیخ محمد کاظم الخراسانی فی الکفایه (۱) أن یمیِّز بین الطلب الحقیقی والطلب الإنشائی بما یتّفق مع الفکره الرئیسیه فی تلک النظریه. وبهذا یکون الفکر الاصولی قد استطاع أن یسبق «برتراند رسل» صاحب تلک النظریه ، بل استطاع بعد ذلک أکثر من هذا ، فقام بمناقشتها ودحضها ، وحلّ التناقضات التی بنی «رسل» نظریته علی أساسها.

۴- ومن أهمّ المشاکل التی درستها الفلسفه القدیمه وتناولتها البحوث الجدیده فی التحلیل الفلسفی للّغه هی مشکله الکلمات التی لا یبدو أنّها تعبِّر عن شیءٍ موجود ، فما ذا نقصد بقولنا مثلاً : «الملازمه بین النار والحراره»؟ وهل هذه الملازمه موجوده إلی جانب وجود النار والحراره ، أو معدومه؟ وإذا کانت موجوده فأین هی موجوده؟ وإذا کانت معدومهً ولا ـ وجود لها فکیف نتحدّث عنها؟

وقد درس الفکر الاصولی هذه المشکله متحرّراً عن القیود الفلسفیه التی کانت تحصر المسأله فی نطاق الوجود والعدم ، فأبدع فیها.

وکلّ هذه الأمثله والنماذج نذکرها الآن لینفتح لها الطالب علی سبیل الإجمال ، وأمّا توضیحها وشرحها فنؤجِّله إلی الحلقات المقبله إن شاء الله تعالی.

۱- کفایه الاصول : ۸۴

الحكم الشرعى و تقسيمه

اشاره

عرفنا أنّ علم الاصول يدرس العناصر المشتركه فى عمليه استنباط الحكم الشرعى ، ولأجل ذلك يجب أن نكوِّن فكرةً عامةً منذ البدء عن الحكم الشرعى الذى يقوم علم الاصول بتحديد العناصر المشتركه فى عمليه استنباطه.

الحكم الشرعى : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان ، والخطابات الشرعيه فى الكتاب والسنّه مبرِزه للحكم وكاشفه عنه ، وليست هى الحكم الشرعى نفسه.

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعى بالصيغه المشهوره بين قدماء الاصوليّين ، إذ يعرِّفونه : بأنّه الخطاب الشرعى المتعلّق بأفعال المكلّفين (۱) ، فإنّ الخطاب كاشف عن الحكم ، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك : أنّ الحكم الشرعى لا يتعلّق بأفعال المكلّفين دائماً ، بل قد يتعلّق بذواتهم أو بأشياء اخرى ترتبط بهم ؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعى تنظيم

۱- القواعد والفوائد ۱ : ۳۹ ، قاعده [۸] ، وراجع للتفصيل مفاتيح الاصول للسيّد المجاهد : ۲۹۲

حياه الإنسان ، وهذا الهدف كما يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بأفعال المكلّفين - كخطاب «صلِّ» و «صُم» و «لا تشرب الخمر» - كذلك يحصل بخطابٍ متعلّقٍ بذواتهم ، أو بأشياء اخرى تدخل فى حياتهم ، من قبيل الأحكام والخطابات التى تنظِّم علاقه الزوجيه وتعتبر المرأه زوجةً للرجل فى ظلِّ شروطٍ معيّنه ، أو تنظِّم علاقه الملكيه وتعتبر الشخص مالكاً للمال فى ظلّ شروطٍ معيّنه ، فإنّ هذه الأحكام ليست متعلّقةً بأفعال المكلّفين ، بل الزوجيه حكم شرعى متعلّق بذواتهم ، والملكيه حكم شرعى متعلّق بالمال.

فالأفضل إذن استبدال الصيغه المشهوره بما قلناه من أنّ الحكم الشرعى هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياه الإنسان ، سواء كان متعلّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء اخرى داخلهٍ فى حياته.

تقسيم الحكم إلى تكليفيٍّ و وضعى

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين :

أحدهما : الحكم الشرعى المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لسلوكه مباشرةً فى مختلف جوانب حياته الشخصيه والعباديه والعائليه والاقتصاديه والسياسيه التى عالجتها الشريعه ونظّمتها جميعاً ، كحرمه شرب الخمر ، ووجوب الصلاه ، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب ، وإباحه إحياء الأرض ، ووجوب العدل على الحاكم.

والآخر : الحكم الشرعى الذى لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان فى أفعاله وسلوكه ، وهو كلّ حكمٍ يشرِّع وضعاً معيّناً يكون له تأثير غير مباشرٍ على سلوك الإنسان ، من قبيل الأحكام التى تنظِّم علاقات الزوجيه ، فإنّها تشرّع بصورهٍ مباشرهٍ علاقةً معيّنةً بين الرجل والمرأه ، وتؤثّر بصورهٍ غير مباشرهٍ على السلوك

وتوجّهه ؛ لأنّ المرأه بعد أن تصبح زوجةً - مثلاً - تُلزَم بسلوكٍ معيَّنٍ تجاه زوجها ، ويسمّى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعيه.

والارتباط بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه وثيق ، إذ لا يوجد حكم وضعى إلّا ويوجد إلى صفّه حكم تكليفى ، فالزوجيه حكم شرعى وضعى توجد إلى صفِّه أحكام تكليفيه ، وهى : وجوب إنفاق الزوج على زوجته ، ووجوب التمكين على الزوجه. والملكيه حكم شرعى وضعى توجد إلى صفّه أحكام تكليفيه ، من قبيل حرمه تصرّف غير المالك فى المال إلّا بإذنه ، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفى

ينقسم الحكم التكليفى - وهو الحكم المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لها مباشرةً - إلى خمسه أقسام ، وهى كما يلى :

١- «الوجوب» : وهو حكم شرعى يبعث نحو الشىء الذى تعلّق به بدرجه الإلزام ، نحو وجوب الصلاه ، ووجوب إعاله المعوِزين على ولىّ الأمر.

٢- «الاستحباب» : وهو حكم شرعى يبعث نحو الشىء الذى تعلّق به بدرجهٍ دون الإلزام ، ولهذا توجد إلى صفّه دائماً رخصه من الشارع فى مخالفته ، كاستحباب صلاه الليل.

٣- «الحرمه» : وهى حكم شرعى يزجر عن الشىء الذى تعلّق به بدرجه الإلزام ، نحو حرمه الربا ، وحرمه الزنا ، وبيع الأسلحه من أعداء الإسلام.

٤- «الكراهه» : وهى حكم شرعى يزجر عن الشىء الذى تعلّق به بدرجهٍ دون الإلزام ، فالكراهه فى مجال الزجر كالاستحباب فى مجال البعث ، كما أنّ الحرمه فى مجال الزجر كالوجوب فى مجال البعث ، ومثال المكروه :

خلف الوعد.

٥- «الإباحه» : وهى أن يفسح الشارع المجال للمكلَّف لكى يختار الموقف الذى يريده ، ونتيجه ذلك أن يتمتّع المكلّف بالحرّيه ، فله أن يفعل وله أن يترك.

ص: ١٢٦

بحوث علم الاصول

اشاره

تنويع البحث.

النوع الأوّل : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الدلیل.

النوع الثانی : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی.

ص: ۱۲۷

تنويع البحث

اشاره

حينما يتناول الفقيه مسألةً - كمسأله الإقامه للصلاه - ويحاول استنباط حكمها يتساءل فى البدايه : ما هو نوع الحكم الشرعىّ المتعلّق بالإقامه؟ أهو وجوب ، أو استحباب؟ فإن حصل على دليلٍ يكشف عن نوع الحكم الشرعى للإقامه أمكنه الجواب على السؤال الذى طرحه منذ البدء فى ضوء هذا الدليل ، وكان عليه أن يحدِّد موقفه العملى واستنباطه على أساسه ، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليلٍ يعيِّن نوع الحكم الشرعى المتعلّق بالإقامه فسوف يضطرّ إلى الكفِّ عن محاوله اكتشاف الحكم الشرعى ما دام لا يوجد فى المجال الفقهى دليل عليه ، ويظلّ الحكم الشرعى مجهولاً للفقيه لا يدرى أهو وجوب ، أو استحباب؟ وفى هذه الحاله يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذى طرحه فى البدايه بسؤالٍ جديدٍ كما يلى : ما هى القواعد التى تحدِّد الموقف العملى تجاه الحكم الشرعى المجهول؟

فبينما كان الفقيه يحاول تحديد الموقف العملى عن طريق اكتشاف نوع الحكم الشرعى وإقامه الدليل عليه أصبح يحاول تحديد الموقف العملى على ضوء القواعد التى تعالج مثل هذا الموقف تجاه الحكم المجهول ، وهذه القواعد تسمّى بالاصول العمليه. ومثالها : أصاله البراءه ، وهى القاعده القائله : «إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريمٍ مجهولٍ لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان ، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به» ، ويقوم الاستنباط فى هذه الحاله على أساس الأصل العملى بدلاً عن الدليل.

ولأجل هذا يمكننا تنويع عمليه الاستنباط إلى نوعين :

أحدهما : الاستنباط القائم على أساس الدليل ، كالاستنباط المستمدِّ من نصٍّ دالٍّ على الحكم الشرعى.

والآخر : الاستنباط القائم على أساس الأصل العملى ، كالاستنباط المستمدِّ من أصاله البراءه.

ولمّا كان علم الاصول هو : «العلم بالعناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط» فهو يزوّد كلا النوعين بعناصره المشتركه ، وعلى هذا الأساس ننوِّع البحوث الاصوليه إلى نوعين ، نتكلّم فى النوع الأول عن العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط القائمه على أساس الدليل ، ونتكلّم فى النوع الثانى عن العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط القائمه على أساس الأصل العملى :

العنصر المشترک بين النوعين

ويوجد بين العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط عنصر مشترك يدخل فى جميع عمليات استنباط الحكم الشرعى بكلا نوعيها : ما كان منها قائماً على أساس الدليل ، وما كان قائماً على أساس الأصل العملى.

وهذا العنصر هو حجّيه العلم «القطع» ، ونريد بالعلم : انكشاف قضيهٍ من القضايا بدرجهٍ لا يشوبها شكّ. ومعنى حجّيه العلم يتلخّص فى أمرين :

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

والآخر : أنّ العبد إذا تورّط فى مخالفه المولى نتيجهً لتركه العمل بقطعه

فللمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه ، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذى أمامه خمر ، فشربه وكان خمراً فى الواقع فإنّ من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته ؛ لأنّ العبد كان على علمٍ بحرمه الخمر وشربه فلا يعذر فى ذلك ، وهذا هو الجانب الثانى من حجّيه العلم ، ويسمّى بجانب المنجّزيه.

وبديهىّ أنّ حجّيه العلم بهذا المعنى الذى شرحناه لا يمكن أن تستغنى عنه أىّ عمليهٍ من عمليات استنباط الحكم الشرعى ؛ لأنّ الفقيه يخرج من عمليه الاستنباط دائماً بنتيجه ، وهى العلم بالموقف العملى تجاه الشريعه وتحديده على أساس الدليل ، أو على أساس الأصل العملى. ولكى تكون هذه النتيجه ذات أثرٍ لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّيه العلم ، إذ لو لم يكن العلم حجّةً ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ومن العبد على مولاه لكانت النتيجه التى خرج بها الفقيه من عمليه الاستنباط لغواً ؛ لأنّ علمه ليس حجّه ، ففى كلّ عمليه استنباطٍ لا بدّ إذن أن يدخل عنصر حجّيه العلم ؛ لكى تعطى العمليه ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجهٍ إيجابيه. وبهذا أصبحت حجّيه العلم أعمَّ العناصر الاصوليه المشتركه وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّيه العلم عنصراً مشتركاً فى عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعى فحسب ، بل هى فى الواقع شرط أساسى فى دراسه الاصولى للعناصر المشتركه نفسها أيضاً ، فنحن حينما ندرس - مثلاً - مسأله حجّيه الخبر أو حجّيه الظهور العرفى إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال فى تلك المسأله ، فإذا لم يكن العلم حجّةً ، فأىُّ جدوى فى دراسه حجّيه الخبر والظهور العرفى؟!

فالفقيه والاصولى يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجه الفقهيه «تحديد الموقف العملى تجاه الشريعه» ، أو الاصوليه «العنصر المشترك» ، فبدون الاعتراف المسبق بحجّيه العلم تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته.

وحجّيه العلم ثابته بحكم العقل ، فإنّ العقل يحكم بأنّ للمولى سبحانه حقَ

الطاعه على الإنسان فی کلِّ ما یعلمه من تکالیف المولی وأوامره ونواهیه ، فإذا علم الإنسان بحکمٍ إلزامیٍّ من المولی «وجوب أو حرمه» دخل ذلک الحکم الإلزامی ضمن نطاق حقّ الطاعه ، وأصبح من حقّ المولی علی الإنسان أن یمتثل ذلک الإلزام الذی علم به ، فإذا قصّر فی ذلک أو لم یؤدِّ حقّ الطاعه کان جدیراً بالعقاب ، وهذا هو جانب المنجّزیه فی حجّیه العلم.

ومن ناحیهٍ اخری یحکم العقل أیضاً بأنّ الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقّه أن یتصرّف کما یحلو له ، وإذا کان الإلزام ثابتاً فی الواقع والحاله هذه فلیس من حقّ المولی علی الإنسان أن یمتثله ، ولا یمکن للمولی أن یعاقبه علی مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام ، وهذا هو جانب المعذّریه فی حجّیه العلم.

والعقل کما یدرک حجّیه القطع کذلک یدرک أنّ الحجّیه لا یمکن أن تزول عن القطع ، بل هی لازمه له ، ولا یمکن حتی للمولی أن یجرّد القطع من حجّیته ویقول : «إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً» ، أو یقول : «إذا قطعت بالإلزام فلک أن تهمله» ، فإنّ کلّ هذا مستحیل بحکم العقل ؛ لأنّ القطع لا تنفکّ عنه المعذّریه والمنجّزیه بحالٍ من الأحوال ، وهذا هو معنی المبدأ الاصولی القائل «باستحاله صدور الردع من الشارع عن القطع».

قد تقول : هذا المبدأ الاصولی یعنی أنّ العبد إذا تورّط فی عقیدهٍ خاطئهٍ فقطع - مثلاً - بأنّ شرب الخمر حلال فلیس للمولی أن ینبّهه علی الخطأ.

والجواب : أنّ المولی بإمکانه التنبیه علی الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر لیس مباحاً ؛ لأنّه بذلک یزیل القطع من نفس العبد ویردّه إلی الصواب ، والمبدأ الاصولی الآنف الذکر إنّما یقرّر استحاله صدور الردع من المولی عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً ، فالقاطع بحلّیه شرب الخمر یمکن للمولی أن یزیل قطعه ، ولکن من المستحیل أن یردعه عن العمل بقطعه ویعاقبه علی ذلک ما دام قطعه ثابتاً ویقینه بالحلّیه قائماً.

النوع الأوّل : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الدلیل

اشاره

تمهید.

۱- الدلیل اللفظی.

۲- الدلیل البرهانی.

۳- الدلیل الاستقرائی.

۴- التعارض بین الأدلّه.

ص: ۱۳۳

تمهید

اشاره

الدلیل الذی یستند إلیه الفقیه فی استنباط الحکم الشرعی إمّا أن یؤدّی إلی العلم بالحکم الشرعی ، أوْ لا.

ففی الحاله الاولی یکون الدلیل قطعیاً ویستمدّ شرعیته وحجّیته من حجّیه القطع ؛ لأنّه یؤدّی إلی القطع بالحکم ، والقطع حجّه بحکم العقل ، فیتحتّم علی الفقیه أن یقیم علی أساسه استنباطه للحکم الشرعی. ومن نماذج الدلیل القطعی : کلّ آیهٍ کریمهٍ تدلّ علی حکم شرعیٍّ بصراحهٍ ووضوح لا یقبل الشکّ والتأویل ، ومن نماذجه أیضاً : القانون القائل : «کلّما وجب الشیء وجبت مقدّمته» ، فإنّ هذا القانون یعتبر دلیلاً قطعیاً علی وجوب الوضوء بوصفه مقدّمهً للصلاه.

وأمّا فی الحاله الثانیه فالدلیل ناقص ؛ لأنّه لیس قطعیاً ، والدلیل الناقص إذا حکم الشارع بحجّیته وأمر بالاستناد إلیه فی عملیه الاستنباط بالرغم من نقصانه أصبح کالدلیل القطعی ، وتحتّم علی الفقیه الاعتماد علیه. ومن نماذج الدلیل الناقص الذی جعله الشارع حجّهً : خبر الثقه ، فإنّ خبر الثقه لا یؤدّی إلی العلم ؛ لاحتمال الخطأ فیه أو الشذوذ ، فهو دلیل ظنّی ناقص وقد جعله الشارع حجّهً وأمر باتّباعه وتصدیقه ، فارتفع بذلک فی عملیه الاستنباط إلی مستوی الدلیل القطعی.

وإذا لم يحكم الشارع بحجّيه الدليل الناقص فلا يكون حجّه ، ولا يجوز الاعتماد عليه فى الاستنباط ؛ لأنّه ناقص يحتمل فيه الخطأ.

وقد نشكّ ولا نعلم هل جعل الشارع الدليل الناقص حجّةً ، أوْ لا ، ولا يتوفّر لدينا الدليل الذى يثبت الحجّيه شرعاً أو ينفيها؟ وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدةٍ عامةٍ يقرّرها الاصوليون بهذا الصدد ، وهى القاعده القائله : «إنّ كلّ دليلٍ ناقصٍ ليس حجّةً ما لم يثبت بالدليل الشرعى العكس» ، وهذا هو معنى ما يقال فى علم الاصول من أنّ «الأصل فى الظنّ هو عدم الحجّيه إلّا ما خرج بدليلٍ قطعى».

ونستخلص من ذلك : أنّ الدليل الجدير بالاعتماد عليه فقهياً هو الدليل القطعى ، أو الدليل الناقص الذى ثبتت حجّيته شرعاً بدليلٍ قطعى.

تقسيم البحث

والدليل فى المسأله الفقهيه - سواء كان قطعياً أو لم يكن - ينقسم إلى ثلاثه أقسام :

١- الدليل اللفظى : وهو الدليل المستمدّ من كلام المولى ، كما إذا سمعت مولاك يقول : (أَقِيمُوا الصَّلاةَ) فتستدلّ بذلك على وجوب الصلاه.

٢- الدليل البرهانى : (١) وهو الدليل المستمدّ من قانونٍ عقلىّ عامّ ، كما إذا

١- لا نريد بكلمه «البرهان» مصطلحها المنطقى ، بل نريد بها : الطريقه القياسيه فى الاستدلال ، غير أنّا تحاشينا عن استخدام كلمه «القياس» بدلاً عن كلمه «البرهان» ؛ لأنّ لها معنىً فى المصطلح الاصولى يختلف عن مدلولها المنطقىّ الذى نريده هنا. (المؤلّف قدس سره)

ثبت لـديك وجوب الوضوء بوصـفه مقـدِّمةً للصـلاه اسـتناداً إلى القـانون العقلى العـام الـذى يقول : «كلّما وجب الشـىء وجبت مقدّمته».

٣- الدليل الاسـتقرائى : وهو الدليل المستمدّ من تتبّع حالاتٍ كثيره ، كما إذا استطعت أن تعرف أنّ أباك يأمرك بالإحسان إلى جارك الفقير عن طريق تتبّعك لذوقه وأمره بالإحسان إلى فقراء كثيرين فى حالاتٍ مماثله.

ولكلٍّ من هذه الأدلّه الثلاثه نظامه الخاصّ ، ومنهجه المتميِّز ، وعناصره المشتركه.

وعلى هذا الأساس سوف نقسِّم البحث إلى ثلاثه أقسام ، فندرس فى القسم الأول الدليل اللفظى وعناصره المشتركه ، وفى القسم الثانى الدليل البرهانى وعناصره المشتركه ، وفى القسم الثالث الدليل الاستقرائى وعناصره المشتركه.

۱- الدليل اللفظى

اشاره

تمهيد.

الفصل الأوّل فى تحديد ظهور الدليل اللفظى.

الفصل الثانى فى حجّيه الظهور.

ص: ۱۳۹

تمهید

اشاره

الاستدلال بالدلیل اللفظی علی الحکم الشرعی یرتبط بالنظام اللغوی العامّ للدلاله ، ولهذا نجد من الضروری أن نمهِّد للبحث فی الأدلّه اللفظیه والعناصر الاصولیه المشترکه فیها بدراسهٍ إجمالیهٍ لطبیعه الدلاله اللغویه ، وکیفیه تکوّنها ، ونظره عامه فیها :

ما هو الوضع و العلاقه اللغویه؟

فی کلّ لغهٍ تقوم علاقات بین مجموعهٍ من الألفاظ ومجموعهٍ من المعانی ، ویرتبط کلّ لفظٍ بمعنی خاصٍّ ارتباطاً یجعلنا کلّما تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلی تصوّر المعنی ، فالإنسان العارف بالعربیه متی تصور کلمه «الماء» – مثلاً – قفز ذهنه فوراً إلی تصور ذلک السائل الخاصّ الذی نشربه فی حیاتنا الاعتیادیه ، وهذا الاقتران بین تصور اللفظ وتصور المعنی وانتقال الذهن من أحدهما إلی الآخر هو ما نطلق علیه اسم «الدلاله» ، فحین نقول : «کلمه الماء تدلّ علی السائل الخاصّ» نرید بذلک أنّ تصور کلمه «الماء» یؤدّی إلی تصور ذلک السائل الخاص ، ویسمّی اللفظ «دالّا» ، والمعنی «مدلولاً».

وعلی هذا الأساس نعرف أنّ العلاقه بین تصور اللفظ وتصور المعنی تشابه

إلى درجهٍ ما العلاقه التى نشاهدها فى حياتنا الاعتياديه بين النار والحراره ، أو بين طلوع الشمس والضوء ، فكما أنّ النار تؤدّى إلى الحراره وطلوع الشمس يؤدّى إلى الضوء كذلك تصور اللفظ يؤدّى إلى تصور المعنى ، ولأجل هذا يمكن القول بأنّ تصور اللفظ سبب لتصور المعنى ، كما تكون النار سبباً للحراره ، وطلوع الشمس سبباً للضوء ، غير أنّ علاقه السببيه بين تصور اللفظ والمعنى مجالها الذهن ؛ لأنّ تصور اللفظ والمعنى إنّما يوجد فى الذهن ، وعلاقه السببيه بين النار والحراره أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجى.

والسؤال الأساسى بشأن هذه العلاقه التى توجد فى اللغه بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقه وكيفيه تكوّنها ، فكيف تكوَّنت علاقه السببيه بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى مع أنّ اللفظ والمعنى شيئان مختلفان كلّ الاختلاف؟

ويذكر فى علم الاصول عادةً اتّجاهان فى الجواب على هذا السؤال الأساسى :

يقوم الاتّجاه الأول على أساس الاعتقاد بأنّ علاقه اللفظ بالمعنى نابعه من طبيعه اللفظ ذاته ، كما نبعت علاقه النار بالحراره من طبيعه النار ذاتها ، فلفظ «الماء» – مثلاً – له بحكم طبيعته علاقه بالمعنى الخاصّ الذى نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكّد هذا الاتّجاه أنّ دلاله اللفظ على المعنى ذاتيه ، وليست مكتسبةً من أىّ سببٍ خارجى.

ويعجز هذا الاتّجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً ؛ لأنّ دلاله اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتيةً وغير نابعهٍ من أىّ سببٍ خارجىٍّ ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشرى إلى تصور معناه فلما ذا يعجز غير العربى عن الانتقال الى تصور معنى كلمه «الماء» عند تصوره للكلمه؟ ولما ذا يحتاج إلى تعلّم اللغه

العربيه لكى ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمه العربيه وتصورها؟

إنّ هذا دليل على أنّ العلاقه التى تقوم فى ذهننا بين تصور اللفظ وتصور المعنى ليست نابعةً من طبيعه اللفظ ، بل من سببٍ آخر يتطلّب الحصول عليه إلى تعلّم اللغه ، فالدلاله إذن ليست ذاتيه.

وأمّا الاتّجاه الآخر فينكر بحقٍّ الدلاله الذاتيه ، ويفترض أنّ العلاقات اللغويه بين اللفظ والمعنى نشأت فى كلّ لغهٍ على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغه وتكلّموا بها ، فإنّ هؤلاء خصَّصوا ألفاظاً معيّنةً لمعانٍ خاصّه ، فاكتسبت الألفاظ نتيجةً لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعانى ، وأصبح كلّ لفظٍ يدلّ على معناه الخاصّ ، وذلك التخصيص الذى مارسه اولئك الأوائل ونتجت عنه الدلاله يسمّى ب «الوضع» ، ويسمّى الممارِس له «واضعاً» ، واللفظ «موضوعاً» ، والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقه أنّ هذا الاتّجاه وإن كان على حقٍّ فى إنكاره للدلاله الذاتيه ولكنّه لم يتقدم إلّا خطوةً قصيرةً فى حلّ المشكله الأساسيه التى لا تزال قائمةً حتّى بعد الفرضيه التى يفترضها أصحاب هذا الاتّجاه ، فنحن إذا افترضنا معهم أنّ علاقه السببيه نشأت نتيجةً لعملٍ قام به مؤسِّسو اللغه إذ خصّصوا كلّ لفظٍ لمعنىً خاصٍّ فلنا أن نتساءل : ما هو نوع هذا العمل الذى قام به هؤلاء المؤسّسون؟

وسوف نجد أنّ المشكله لا تزال قائمه ؛ لأنّ اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقه ذاتيه ، ولا أىّ ارتباطٍ مسبق ، فكيف استطاع مؤسّس اللغه أن يوجد علاقه السببيه بين شيئين لا علاقه بينهما؟ وهل يكفى مجرّد تخصيص المؤسِّس للّفظ وتعيينه له سبباً لتصوّر المعنى لكى يصبح سبباً لتصوّر المعنى حقيقه؟ وكلّنا نعلم أنّ المؤسِّس وأىّ شخصٍ آخر يعجز أن يجعل من حمره الحبر الذى يكتب به سبباً لحراره الماء ولو كرّره مائه مرّهٍ قائلاً : «خصصت حمره الحبر الذى أكتب به

لكى يكون سبباً لحراره الماء» ، فكيف استطاع أن ينجح فى جعل اللفظ سبباً لتصور المعنى بمجرّد تخصيصه لذلك دون أىِّ علاقةٍ سابقةٍ بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشكله كما كنّا نواجهها ، فليس يكفى لحلّها أن نفسِّر علاقه اللفظ بالمعنى على أساس عمليةٍ يقوم بها مؤسّس اللغه ، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العمليه لكى نعرف كيف قامت علاقه السببيه بين شيئين لم تكن بينهما علاقه؟

والصحيح فى حلِّ المشكله : أنّ علاقه السببيه التى تقوم فى اللغه بين اللفظ والمعنى توجد وفقاً لقانونٍ عامٍّ من قوانين الذهن البشرى.

والقانون العام هو : أنّ كلّ شيئين اذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر فى ذهن الإنسان مراراً عديدةً ولو على سبيل الصدفه قامت بينهما علاقه ، وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن الى تصور الآخر. ومثال ذلك فى حياتنا الاعتياديه : أن نعيش مع صديقين لا يفترقان فى مختلف شئون حياتهما نجدهما دائماً معاً ، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصور الصديق الآخر ؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً كثيرةً أوجد علاقةً بينهما فى تصورنا ، وهذه العلاقه تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر.

ومثال آخر من تجارب الفقهاء : أنّا قد نجد راوياً يقترن اسمه دائماً باسم راوٍ آخر معيَّنٍ كالنوفلى الذى يروى دائماً عن السكونى ، فكلّما وجدنا فى الأحاديث اسم النوفلى وجدنا إلى صفّه اسم السكونى أيضاً ، فتنشأ بسبب ذلك علاقه بين هذين الاسمين فى ذهننا ، فإذا تصورنا بعد ذلك النوفلى أو وجدنا اسمه مكتوباً فى ورقةٍ قفز ذهننا فوراً إلى السكونى نتيجةً لذلك الاقتران المتكرّر بين الاسمين فى مطالعاتنا.

وقد يكفى أن تقترن فكره أحد الشيئين بفكره الآخر مرّةً واحدةً لكى تقوم بينهما علاقه ، وذلك إذا اقترنت الفكرتان فى ظرفٍ مؤثّر ، ومثاله : إذا سافر أحد

إلى المدينه المنوّره ومُنِى هناك بالملاريا الشديده ثمّ شفى منها ورجع فقد يُنتِج ذلك الاقتران بين الملاريا والسفر إلى المدينه علاقةً بينهما ، فمتى تصور المدينه انتقل ذهنه إلى تصور الملاريا.

وإذا درسنا على هذا الأساس علاقه السببيه بين اللفظ والمعنى زالت المشكله ، إذ نستطيع أن نفسِّر هذه العلاقه بوصفها نتيجةً لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورةٍ متكرّرةٍ أو فى ظرفٍ مؤثّر ، الأمر الذى أدّى إلى قيام علاقةٍ بينهما ، كالعلاقه التى قامت بين المدينه والملاريا أو بين النوفلى والسكونى ، فالسبب فى تكوّن العلاقه اللغويه والدلاله اللفظيه هو السبب فى قيام العلاقه بين المدينه المنوره والملاريا ، أو بين النوفلى والسكونى تماماً.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل : كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاصٍّ مراراً كثيرةً أو فى ظرفٍ مؤثّرٍ فأنتج قيام العلاقه اللغويه بينهما؟ فنحن نعلم - مثلاً - أنّ اسم السكونى واسم النوفلى اقترنا مراراً عديدةً فى مطالعاتنا للروايات ؛ لأنّ النوفلى يروى دائماً عن السكونى ، فكنّا نجد السكونى إلى جانبه كلّما وجدنا اسمه فقامت العلاقه بينهما ، فما هى الأسباب التى جعلت اللفظ يقترن بالمعنى كما اقترن اسم النوفلى باسم السكونى أو كما اقترنت فكره الملاريا بفكره المدينه فى ذهن الشخص الذى اصيب بها حال سفره إلى المدينه؟

والجواب على هذا السؤال : أنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنةٍ مراراً عديدةً بصورةٍ تلقائيه ، فنشأت بينهما العلاقه اللغويه ، وقد يكون من هذا القبيل كلمه «آه» ، إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته كلّما أحسّ بالألم ، فارتبطت كلمه «آه» فى ذهنه بفكره الألم ، فأصبح كلّما سمع كلمه «آه» انتقل ذهنه إلى فكره الألم.

ومن المحتمل أنّ الإنسان قبل أن توجد لديه أىّ لغةٍ قد استرعى انتباهه

هـذه العلاقـات التى قـامت بين الألفـاظ ، من قبيـل «آه» ومعانيهـا نتيجةً لاقترانٍ تلقائيٍّ بينهما ، وأخـذ ينشـئ على منوالها علاقاتٍ جديدةً بين الألفاظ والمعانى.

وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى فى عمليهٍ واعيهٍ مقصودهٍ لكى تقوم بينهما علاقه سببيه ، وأحسن نموذجٍ لذلك الأسماء الشخصيه ، فأنت حين تريـد أن تسـمِّى ابنك علياً تقرن اسم علىٍّ بالوليـد الجديـد لكى تنشـئ بينهما علاقةً لغويةً ويصـبح اسم علىٍّ دالًّا على وليدك ، ويسمّى عملك هذا «وضعاً».

فالوضع : هو عمليه تقرن فيها لفظاً بمعنى نتيجتها أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.

ونسـتطيع أن نشـبِّه الوضع على هذا الأساس بما تصـنعه حين تسأل عن طبيب العيون فيقال لك : هو «جابر» ، فتريد أن تركِّز اسمه فى ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت ، فتحاول أن تقرن بينه وبين شىءٍ قريبٍ من ذهنك ، فتقول مثلًا : أنا بالأمس قرأت كتاباً أخـذ من نفسـى مأخـذاً كبيراً اسم مؤلّفه جـابر فلأتـذكّر دائمـاً أنّ اسم طبيب العيون هو اسم صـاحب ذلك الكتاب. وهكـذا توجِد عن هـذا الطريق ارتباطـاً خاصّاً بين صاحب الكتاب والطبيب جابر ، وبعـد ذلك تصـبح قادراً على اسـتذكار اسـم الطبيب متى تصورت ذلك الكتاب.

وهـذه الطريقه التى تسـتعملها لإيجـاد العلاقه بين تصور الكتاب وتصور اسم الطبيب لا تختلف جوهرياً عن الطريقه التى تسـتعمل فى الوضع لإقامه العلاقه اللغويه بين الألفاظ والمعانى.

ما هو الاستعمال؟

بعـد أن يوضع اللفـظ لمعنىً يصـبح تصور اللفظ سـبباً لتصور المعنى ، ويأتى عندئـذٍ دور الاسـتفاده من هـذه العلاقه اللغويه التى قامت بينهما ، فإذا كنت تريد أن

تعبِّر عن ذلك المعنى لشخصٍ آخر وتجعله يتصوره فى ذهنه فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذى أصبح سبباً لتصور المعنى ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقه السببيه بينهما ، ويسمّى استخدامك للّفظ بقصد إخطار معناه فى ذهن السامع «استعمالاً».

فاستعمال اللفظ فى معناه يعنى إيجاد الشخص لفظاً لكى يعدَّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه ، ويسمّى اللفظ «مستعملاً» ، والمعنى «مستعملاً فيه» ، وإراده المستعمل إخطار المعنى فى ذهن السامع عن طريق اللفظ «إراده استعماليه».

الحقيقه و المجاز

ويقسَّم الاستعمال إلى حقيقيٍّ ومجازى.

فالاستعمال الحقيقى : هو استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له الذى قامت بينه وبين اللفظ علاقه لغويه بسبب الوضع ، ولهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقى».

والاستعمال المجازى : هو استعمال اللفظ فى معنىً آخر لم يوضع له ، ولكنّه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذى وضع اللفظ له ، ومثاله : أن تستعمل كلمه «البحر» فى العالم الغزير علمه ؛ لأنّه يشابه البحر من الماء فى الغزاره والسعه ، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازى» ، وتعتبر علاقه اللفظ بالمعنى المجازى علاقةً ثانويةً ناتجةً عن علاقته اللغويه الأوليه بالمعنى الموضوع له ؛ لأنّها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازى.

والاستعمال الحقيقى يؤدّى غرضه ، وهو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى بدون أىِّ شرط ؛ لأنّ علاقه السببيه القائمه فى اللغه بين اللفظ والمعنى

الموضوع له كفيله بتحقيق هـذا الغرض. وأمّا الاسـتعمال المجازى فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى ، إذ لا توجـد علاقه لغويه وسـببيه بين لفظ «البحر» و «العالم» ، فيحتاج المسـتعمل لكى يحقّق غرضه فى الاستعمال المجازى إلى قرينةٍ تشرح مقصوده ، فإذا قال مثلاً : «بحر فى العلم» كانت كلمه «فى العلم» قرينةً على المعنى المجازى ، ولهـذا يقال عاده : إنّ الاسـتعمال المجازى يحتاج إلى قرينةٍ دون الاستعمال الحقيقى.

قد ينقلب المجاز حقيقه

وقـد لاحـظ الاصوليون بحقٍّ أنّ الاسـتعمال المجازى وإن كان يحتاج إلى قرينةٍ فى بـدايه الأمر ولكن إذا كثر اسـتعمال اللفظ فى المعنى المجـازى بقرينةٍ وتكرّر ذلـك بكثرةٍ قـامت بين اللفـظ والمعنى المجـازى علاـقه جديـده ، وأصـبح اللفـظ نتيجةً لـذلك موضوعاً لذلك المعنى ، وخرج عن المجاز إلى الحقيقه ، ولا تبقى بعد ذلك حاجه إلى قرينه.

وهـذه الظـاهره يمكننا تفسـيرها بسـهولةٍ على ضوء طريقتنا فى شـرح حقيقه الوضع والعلاقه اللغويه ؛ لأنّنا عرفنا أنّ العلاقه اللغويه تنشأ عن اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدةً أو فى ظرفٍ مؤثّر ، فاذا استعمل اللفظ فى معنىً مجازىٍّ مراراً كثيرةً اقترن تصور اللفظ بتصور ذلـك المعنى المجـازى فى ذهن السـامع اقتراناً متكرّراً ، وأدّى هـذا الاقتران المتكرّر إلى قيام العلاقه اللغويه بينهما ، كما قامت العلاقه بين اسم النوفلى واسم السكونى.

تصنيف اللغه

تنقسم كلمات اللغه – كما قرأتم فى النحو – إلى اسمٍ وفعلٍ وحرف ، وقولنا :

«تهتدی الإنسانیه فی الإسلام» یشتمل علی الأقسام الثلاثه ، ف «الإنسانیه» و «الإسلام» من الأسماء ، و «فی» حرف من حروف الجرّ ، و «تهتدی» فعل من أفعال المضارعه.

وإذا درسنا مفردات هذه الجمله بشیءٍ من الدقّه نجد أنّ کلمه «الإنسانیه» لو فُصلت عن سائر الکلمات وبقیت بمفردها لظلّت تحتفظ بمدلولها ومعناها الخاصّ ، وکذلک کلمه «الإسلام» توحی بنفس المعنی الخاصّ بها ، سواء کانت جزءاً من الجمله أو منفصلهً عنها. وأمّا کلمه «فی» فهی تفقد معناها إذا جُرِّدت عن الجمله ولوحظت بمفردها ، إذ لا توجد فی ذهننا عندئذٍ أیّ تصورٍ محدّد ، بینما هی فی داخل الجمله شرط ضروری فیها ، إذ لولاها لَما استطعنا أن نربط بین الإنسانیه والإسلام ، فلو قلنا : «تهتدی الإنسانیه الإسلام» لأصبحت الجمله غیر مفهومه ، فکلمه «فی» تقوم بدور الربط بین الإنسانیه والإسلام (۱) ، وهذا یعنی أنّ معنی الحرف هو الربط بین معانی الأسماء والتعبیر عن أنواع العلاقات والروابط التی تقوم بین تلک المعانی ، فکلمه «فی» فی قولنا : «تهتدی الإنسانیه فی الإسلام إلی أرقی الثقافات» تعبِّر عن نوعٍ من الربط بین الإنسانیه والإسلام ، وکلمه «إلی» فی قولنا : «تهتدی الإنسانیه إلی الإسلام کلّما ازداد وعیها» تعبِّر عن نوعٍ آخر من الربط بینهما ، و «ب» فی قولنا : «تهتدی الإنسانیه بالاسلام إلی طریق الله المستقیم» یعبِّر عن نوعٍ ثالثٍ من الربط بینهما ، وهکذا سائر الحروف.

۱- یجب الانتباه إلی أنّ الربط فی الحقیقه یقوم فی هذا المثال بین ماده الفعل - أی اهتداء الإنسانیه - والإسلام ، لا بین الإنسانیه نفسها والإسلام ، وإنّما نعبّر بذلک فی المتن تسهیلاً علی المبتدئ عند دراسته للکتاب ؛ لأنّنا حتّی الآن لم نذکر شیئاً عن تحلیل الفعل إلی مادهٍ وهیئه. (المؤلّف قدس سره)

ونعتبر كلّ معنىً يمكن تصوره وتحديده بدون حاجةٍ إلى وقوعه فى سياق جملةٍ معنىً اسمياً ، ونطلق على الروابط التى لا يمكن تصورها إلّا فى سياق جملةٍ اسم «المعانى الحرفيه».

وأمّا كلمه «تهتدى» فى جملتنا المتقدّمه التى تمثّل فئه الأفعال من اللغه فهى تشتمل على معنى كلمه «الاهتداء» ، فإنّ ما نتصوره حين نسمع كلمه «الاهتداء» نتصوره من كلمه «تهتدى» ، وكلمه «الاهتداء» اسم ومعناها معنى اسمى ، فنعرف من ذلك أنّ الفعل يشتمل على معنىً اسميٍّ ما دامت كلمه «تهتدى» تدلّ على نفس المعنى الذى تدلّ عليه كلمه «الاهتداء» ، ولكنّ الفعل مع هذا لا يدلّ على المعنى الاسمى فحسب ، بدليل أنّه لو كان مدلوله اسمياً فقط لأمكن استبداله بالاسم ، ولصحّ أن نقول : «الإنسانيه اهتداء فى الإسلام» بدلاً عن قولنا : «الإنسانيه تهتدى فى الإسلام» ، مع أنّا نرى أنّ الجمله تصبح مفكَّكةً وغير مرتبطةٍ إذا قمنا بعمليه استبدالٍ من هذا القبيل ، فهذا يدلّ على أنّ الفعل يشتمل إضافةً إلى المعنى الاسمى على معنىً حرفيٍّ يربط بين الاهتداء والإنسانيه فى قولنا : «الإنسانيه تهتدى فى الإسلام».

ونستخلص من ذلك : أنّ الفعل مركّب من اسمٍ وحرف ؛ لأنّه يشتمل على معنىً اسميٍّ استقلالى ، ومعنىً حرفيٍّ ارتباطى ، وهو يدلّ على المعنى الاسمى بمادته ، ويدلّ على المعنى الحرفى بهيئته ، ونريد بالماده الأصل الذى اشتقّ الفعل منه كالاهتداء بالنسبه إلى «تهتدى» ، ونريد بالهيئه الصيغه الخاصّه التى صيغت الماده بها - أى صيغه «يَفْعَل» فى المضارع و «فَعَل» فى الماضى - فإنّ هذه الصيغه تدلّ على معنىً حرفيٍّ يربط بين معنى الماده ومعنىً آخر فى الجمله. وقد ربطت صيغه «تهتدى» فى مثالنا بين الاهتداء والإنسانيه - أى بين ماده الفعل والفاعل - بوصفهما معنيين اسميّين.

هيئه الجمله

عرفنا أنّ الفعل له هيئه تدلّ على معنىً حرفى ، أى على الربط ، وكذلك الحال فى الجمله أيضاً. ونريد بالجمله (۱) : كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ، ففى قولنا : «علىّ إمام» نفهم من كلمه «علىّ» معناها الاسمى ، ومن كلمه «إمام» معناها الاسمى ، ونفهم إضافهً إلى ذلك ارتباطاً خاصّاً بين هذين المعنيين الاسميّين ، وهذا الارتباط الخاصّ لا تدلّ عليه كلمه «علىّ» بمفردها ، ولا كلمه «إمام» بمفردها ، وإنّما تدلّ عليه الجمله بتركيبها الخاصّ ، وهذا يعنى أنّ هيئه الجمله تدلّ على نوعٍ من الربط ، أى على معنىً حرفى.

نستخلص ممّا تقدم : أنّ اللغه يمكن تصنيفها من وجهه نظرٍ تحليليهٍ إلى فئتين :

إحداهما : فئه المعانى الاسميه ، وتدخل فى هذه الفئه الأسماء وموادّ الأفعال.

والاخرى : فئه المعانى الحرفيه - أى الروابط - وتدخل فيها الحروف ، وهيئات الأفعال ، وهيئات الجمل.

الرابطه التامه و الرابطه الناقصه

«المفيد عالم بالعلوم الإسلاميه كلّها». «المفيد العالم بالعلوم الإسلاميه كلّها».

«الإسلام نظام كامل للحياه». «قلم أخى ...».

«الشريعه خالده». «الدار المتهدّمه الواقعه فى الشارع ...».

۱- ولا نتقيّد بالمصطلح النحوى للجمله. (المؤلّف قدس سره)

«وجب الأمر بالمعروف». «الثوب الجميل ...».

إذا لاحظنا الفئه الاولى من هذه الجمل نجد أنّ كلّ جملهٍ منها تدلّ على معنىً مكتملٍ يمكن للمتكلِّم الإخبار عنه ، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه. بينما نجد أنّ الجمل فى الفئه الثانيه ناقصه لا يمكن للمتكلِّم الاكتفاء بها ، ولا يمكن للسامع أن يعلِّق عليها بتصديقٍ أو تكذيبٍ ما لم تكمل بخبرٍ من قبيل أن نقول : «قلم أخى ضائع». ومردّ الفرق بين الفئتين إلى نوع الربط الذى تدلّ عليه هيئه الجمله ، فهيئه الجمله فى الفئه الاولى تدلّ على نوعٍ من الربط يختلف عن الربط الذى تدلّ عليه هيئه الجمله فى الفئه الثانيه. وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الربط نوعان :

أحدهما : الربط التامّ ، ويسمّى أحياناً ب «النسبه التامه» ، وهو الربط الذى يصوغ جملةً تامةً كما فى الفئه الاولى.

والآخر : الربط الناقص ، ويسمّى أيضاً ب «النسبه الناقصه» ، وهو ما يصوغ جملةً ناقصةً كما فى الفئه الثانيه.

ونحن إذا دقّقنا فى أكثر الجمل التى وردت فى الفئه الاولى نجد فيها أكثر من معنىً حرفيٍّ واحد ، ففى الجمله الاولى نجد – مثلاً – المعنى الحرفى الذى تدلّ عليه هيئه الجمله ، وهو الربط بين المبتدأ والخبر ، ونجد أيضاً المعنى الحرفى الذى يدلّ عليه حرف الباء ، وهو الربط بين علم المفيد والعلوم الاسلاميه كلّها ، غير أنّ الجمله إنّما أصبحت تامّةً نتيجةً للربط الأول الذى دلّت عليه هيئه الجمله دون الربط الذى دلّ عليه الحرف ، ولهذا إذا احتفظنا بالربط الثانى دون الأول أصبحت الجمله ناقصه ، كما إذا قلنا : «عالم بالعلوم الإسلاميه كلّها» بدلاً عن قولنا : «المفيد عالم بالعلوم الإسلاميه كلّها» ، فهيئه الجمله إذن هى التى تدلّ على النسبه التامه والربط التام دون الحرف ، وأمّا الحروف فهى تدلّ دائماً على النسبه الناقصه

والربط الناقص.

ونستخلص من ذلك : أنّ الحروف تدلّ دائماً على النسبه الناقصه ، وأمّا الهيئات فهى فى بعض الأحيان تدلّ على النسبه التامه كما فى الجمل المفيده الاسميه والفعليه ، وأحياناً تدلّ على النسبه الناقصه كما فى الجمل الوصفيه.

وأمّا ما هو الفرق الجوهرى بين واقع النسبه التامه وواقع النسبه الناقصه؟ فهذا ما نجيب عليه فى الحلقات المقبله إن شاء الله تعالى.

المدلول اللغوى و المدلول النفسى

قلنا سابقاً (١) : إنّ دلاله اللفظ على المعنى هى : أن يؤدّى تصور اللفظ إلى تصور المعنى ، ويسمّى اللفظ «دالّا» ، والمعنى الذى نتصوره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلاله لغويه ، ونقصد بذلك : أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى ؛ لأنّ الوضع يوجِد علاقه السببيه بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، وعلى أساس هذه العلاقه تنشأ تلك الدلاله اللغويه ، ومدلولها هو المعنى اللغوى للّفظ.

ولا تنفكّ هذه الدلاله عن اللفظ مهما سمعناه ومن أىِّ مصدرٍ كان ، فجمله «الحقّ منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوى ، سواء سمعناها من متحدِّثٍ واعٍ أو من نائمٍ فى حاله عدم وعيه ، وحتى لو سمعناها نتيجةً لاحتكاك حجرين ، فإنّ الجمله فى جميع هذه الحالات تدلّ دلالةً لغويةً ، أى تؤدّى بنا إلى تصور معناها اللغوى ، فنتصور معنى كلمه «الحقّ» ونتصور معنى كلمه «منتصر» ، ونتصور النسبه التامه التى وضعت هيئه الجمله لها ، وتسمّى هذه

١- مضى تحت عنوان : ما هو الوضع والعلاقه اللغويّه؟

الدلاله لأجل ذلك «دلاله تصوريه».

ولكنّا إذا قارنّا بين تلك الحالات وجدنا أنّ الجمله حين تصدر من نائمٍ أو تنتج نتيجةً عن احتكاكٍ بين حجرين لا يوجد لها إلّا مدلولها اللغوى ذاك ، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصوراتٍ للحقّ والانتصار والنسبه التامه فى ذهننا. وأمّا حين نسمع الجمله من متحدِّثٍ واعٍ فلا تقف الدلاله عند مستوى التصور ، بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق ، إذ تكشف الجمله عندئذٍ عن أشياء نفيسهٍ فى نفس المتكلِّم ، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجمله منه على وجود إرادهٍ استعماليهٍ فى نفسه ، أى أنّه يريد أن يخطر المعنى اللغوى لكلمه «الحقّ» وكلمه «المنتصر» وهيئه الجمله فى أذهاننا ، وأن نتصور هذه المعانى. كما نعرف أيضاً أنّ المتكلِّم إنّما يريد منّا أن نتصور تلك المعانى لا لكى يخلق تصوراتٍ مجرّدةً فى ذهننا فحسب ، بل لغرضٍ فى نفسه ، وهذا الغرض الأساسى هو فى المثال المتقدم - أى فى جمله «الحقّ منتصر» - غرض الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدإ ، فإنّ المتكلِّم إنّما يريد منّا أن نتصور معانى الجمله لأجل أن يخبرنا عن ثبوتها فى الواقع ، ويطلق على الغرض الأساسى فى نفس المتكلِّم اسم «الإراده الجدّيه».

وتسمّى الدلاله على هذين الأمرين - الإراده الاستعماليه والإراده الجدّيه - «دلاله تصديقيه» ؛ لأنّها دلاله تكشف عن إراده المتكلِّم وتدعو إلى تصديقنا بها ، لا إلى مجرّد التصور الساذج. كما نسمّيها أيضاً ب «الدلاله النفسيه» ؛ لأنّ المدلول هنا نفسىّ وهو إراده المتكلِّم.

وهكذا نعرف أنّ الجمله التامه لها - إضافةً إلى مدلولها التصورى اللغوى - مدلولان نفسيّان :

أحدهما : الإراده الاستعماليه ، إذ نعرف عن طريق صدور الجمله من

المتكلّم أنّه يريد منّا أن نتصور معانى كلماتها.

والآخر : الإراده الجدّيه ، وهى الغرض الأساسى الذى من أجله أراد المتكلِّم أن نتصور تلك المعانى.

وأحياناً تتجرّد الجمله عن المدلول النفسى الثانى ، وذلك إذا صدرت من المتكلّم فى حاله الهزل لا فى حاله الجدّ ، ولم يكن يستهدف منها إلّا مجرّد إيجاد تصوراتٍ فى ذهن السامع لمعانى كلماتها ، فلا توجد فى هذه الحاله إراده جدّيه ، بل إراده استعماليه فقط.

والدلاله التصديقيه ليست لغويه ، أى أنّها لا تعبِّر عن علاقةٍ ناشئةٍ عن الوضع بين اللفظ والمدلول النفسى ؛ لأنّ الوضع إنّما يوجد علاقةً بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، لا بين اللفظ والمدلول النفسى ، وإنّما تنشأ الدلاله التصديقيه من حال المتكلِّم ، فإنّ الإنسان إذا كان فى حاله وعيٍ وانتباهٍ وجدّيهٍ وقال : «الحقّ منتصر» يدلّ حاله على أنّه لم يقلْ هذه الجمله ساهياً ولا هازلاً ، وإنّما قالها بإرادهٍ معيّنهٍ واعيه.

وهكذا نعرف أنّا حين نسمع جملةً كجمله «الحقّ منتصر» نتصور المعانى اللغويه للمبتدإ والخبر والهيئه بسبب الوضع الذى أوجد علاقه السببيه بين تصور اللفظ وتصور المعنى ، ونكتشف الإراده الواعيه للمتكلِّم بسبب حال المتكلِّم ، وتصورنا ذلك يمثِّل الدلاله التصوريه ، واكتشافنا هذا يمثِّل الدلاله التصديقيه ، والمعنى الذى نتصوره هو المدلول التصورى واللغوى للَّفظ ، والإراده التى نكتشفها فى نفس المتكلِّم هى المدلول التصديقى والنفسى الذى يدلّ عليه حال المتكلّم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلاله :

أحدهما : اللغه بما تشتمل عليها من أوضاع ، وهى مصدر الدلاله التصوريه ؛

لأنّها تقيم علاقات السببيه بين تصور الألفاظ وتصور المعانى.

والآخر : حال المتكلّم ، وهو مصدر الدلاله التصديقيه ، أى دلاله اللفظ على مدلوله النفسى التصديقى ، فإنّ اللفظ إنّما يكشف عن إراده المتكلّم إذا صدر فى حاله يقظهٍ وانتباهٍ وجدّيه ، فهذه الحاله إذن هى مصدر الدلاله التصديقيه ، ولهذا نجد أنّ اللفظ إذا صدر من المتكلّم فى حاله نومٍ أو ذهولٍ لا توجد له دلاله تصديقيه ومدلول نفسى.

الجمله الخبريه و الجمله الإنشائيه

تقسَّم الجمله عادةً إلى خبريهٍ وإنشائيه ، ونحن فى حياتنا الاعتياديه نحسّ بالفرق بينهما ، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول : «بعتُ الكتابَ بدينارٍ» ترى أنّ الجمله تختلف بصورهٍ أساسيهٍ عنها حين تريد أن تعقد الصفقه مع المشترى فعلاً ، فتقول له : «بعتك الكتاب بدينار».

وبالرغم من أنّ الجمله فى كلتا الحالتين تدلّ على نسبهٍ تامّهٍ بين البيع والبائع - أى بينك وبين البيع - يختلف فهمنا للجمله وتصورنا للنسبه فى الحاله الاولى عن فهمنا للجمله وتصورنا للنسبه فى الحاله الثانيه ، فالمتكلّم حين يقول فى الحاله الاولى : «بعت الكتاب بدينارٍ» يتصور النسبه بما هى حقيقه واقعه لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً إلّا أن يخبر عنها إذا أراد ، وأمّا حين يقول فى الحاله الثانيه : «بعتك الكتاب بدينارٍ» فهو يتصور النسبه لا بما هى حقيقه واقعه مفروغ عنها ، بل يتصورها بوصفها نسبهً يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك : أنّ الجمله الخبريه موضوعه للنسبه التامه منظوراً إليها بما هى حقيقه واقعه وشىء مفروغ عنه ، والجمله الإنشائيه موضوعه للنسبه التامه منظوراً اليها بما هى نسبه يراد تحقيقها.

الظهور اللفظى

قد تقوم عدّه علاقاتٍ بين لفظٍ واحدٍ ومعانٍ عديده ، فيعتبر كلّ واحدٍ من تلك المعانى معنىً للّفظ. ومثاله : كلمه «المولى» فإنّها ذات معنيين : أحدهما السيد الحاكم ، والآخر الصديق ، وللّفظ علاقه بكلٍّ من هذين المعنيين.

وهذه العلاقات العديده إمّا أن تكون متكافئةً ومتساويةً فى الدرجه ، أوْ لا.

فالعلاقات المتكافئه توجد نتيجةً لوضع اللفظ فى اللغه لعدّه معانٍ ، فتنشأ بسبب ذلك علاقات متساويه فى الدرجه بين اللفظ وكلّ واحدٍ من تلك المعانى ، ويسمّى اللفظ فى هذه الحاله «مشتركاً» ؛ لاشتراكه بين معنيين ، ومن أمثلته : كلمه «المولى» الموضوعه للسيّد الحاكم وللصديق ، وكلمه «القرء» الموضوعه للطهر والحيض ، وكلمه «العين» الموضوعه لعين الإنسان وعين الماء.

والعلاقات غير المتكافئه فى الدرجه من أمثلتها : علاقات اللفظ الواحد بالمعنى الحقيقى والمعنى المجازى ، فكلمه «البحر» لها علاقه بالمعنى الحقيقى وهو البحر من الماء ، ولها علاقه بالمعنى المجازى وهو العالم الغزير علمه ، ولكنّ هاتين العلاقتين غير متكافئتين ، وليستا من درجةٍ واحده ؛ لأنّ علاقه اللفظ بالمعنى المجازى نبعت من علاقته بالمعنى الحقيقى ، فقد قامت العلاقه أوّلاً بين كلمه «البحر» و «البحر من الماء» ، ولأجل الشبه بين ماء البحر والعالم الغزير علمه فى الغزاره والسعه نشأت فى ظلّ ذلك علاقه بين كلمه «البحر» و «العالم الغزير علمه» ، فمن الطبيعى أن تكون هذه العلاقه أقلّ درجةً من علاقه اللفظ بمعناه الحقيقى.

وفى حاله عدم تكافؤ العلاقات يعتبر المعنى الأوثق علاقةً من الناحيه اللغويه هو المعنى الظاهر من اللفظ ؛ لأنّ الذهن ينتقل إليه قبل أن ينتقل إلى غيره

من معانى اللفظ ، ونطلق على هذا الظهور اسم «الظهور اللفظى».

تقسيم البحث

الدليل اللفظى : هو الكلام الصادر من المعصوم ، وهو يتألّف من كلماتٍ وجملٍ لغويه ، وفهم الحكم الشرعى من الدليل اللفظى يتوقّف على العلم بالعلاقات اللغويه التى تقوم بين ألفاظ الدليل والمعانى فى اللغه العربيه ، ومعرفه أقوى المعانى علاقةً باللفظ إذا كانت معانيه متعدّده ؛ لكى نحدّد بذلك الظهور اللفظى للدليل ، حتّى إذا حدّدنا الظهور اللفظى للدليل جاء دور البحث عن حجّيه الظهور وإمكانيه جعله أساساً لتفسير الدليل اللفظى وفهم الحكم الشرعى منه.

وعلى هذا الأساس سوف نقسِّم البحث إلى فصلين :

أحدهما : فى تحديد الظهور اللفظى للدليل عن طريق تحديد العلاقات اللغويه التى تقوم بين ألفاظ الدليل والمعانى ، ومعرفه أقوى المعانى علاقه باللفظ عند تعدّد معانيه.

والفصل الآخر : فى إمكان جعل الظهور اللفظى أساساً لتفسير الدليل.

الفصل الأول : فی تحدید ظهور الدلیل اللفظی

اشاره

۱- «أحسِنْ إلی الفقیر». ۲ - «حافِظْ علی أحکام الشریعه». ۳ - «ادفع الخطر عن الإسلام».

۱- «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه». ۲ - «إذا هلَّ هلال شهر رمضان وجب الصوم». ۳ - «إذا هاجم العدو بلاد الإسلام وجب الجهاد».

۱- «العلماء أولیاء الامور». ۲ - «یجب علی الفقهاء إیصال الأحکام». ۳ - «الصبیان لا یجوز بیعهم».

هذه ثلاث فئاتٍ من الکلام تشتمل کلّ فئهٍ علی مجموعهٍ من الجمل تصلح کلّ واحدهٍ من تلک الجمل أن تکون دلیلاً لفظیاً لإثبات حکمٍ شرعی ، ولکی نفهم الحکم الذی تدلّ علیه تلک الجمله یجب أن نعرف المعانی اللغویه والظواهر اللفظیه فی الجمله.

ونحن إذا دقّقنا النظر فی کلِّ فئهٍ وجدنا أنّ کلّ جملهٍ فیها تتمیّز بألفاظها عن الجمل الاخری ، فالإحسان والفقیر کلمتان تتمیّز بهما الجمله الاولی القائله : «أحسن إلی الفقیر» ، کما أنّ الجمله الثانیه تتمیّز بکلمه «الشریعه» وکلمه «أحکام» وکلمه «حافظ» ، وهکذا. ولهذا إذا أردنا أن نفهم الحکم الذی تدلّ علیه الجمله الاولی یجب أن نعرف معنی «الإحسان» ومعنی کلمه «الفقیر» ، بینما

لا نحتاج إلى معرفه ذلك إذا أردنا أن نفهم الحكم الذى تدلّ عليه الجمله الثانيه ، وإنّما نحتاج بدلاً عن ذلك إلى معرفه كلمه «الشريعه» وكلمه «أحكام» وكلمه «حافظ» الامور التى جاءت فى الجمله الثانيه ، ولكن يوجد فى جميع جمل الفئه الاولى عنصر عامّ يتوقّف فهم الحكم الشرعى من جميع تلك الجمل على معرفه معناه ، وهذا العنصر هو صيغه فعل الأمر ، فإنّ هذه الصيغه موجوده فى الجمل الثلاث بالرغم من اختلاف تلك الجمل فى جميع كلماتها ، فلا بدّ أن نعرف ما هو مدلول صيغه فعل الأمر؟ وأنّها هل تدلّ على الوجوب أو الاستحباب؟ لكى نستنبط نوع الحكم المتعلّق بالإحسان إلى الفقير ، ونوع الحكم المتعلّق بالمحافظه على أحكام الشريعه ، ونوع الحكم المتعلّق بدفع الخطر عن الإسلام.

وإذا لاحظنا الجمله فى الفئه الثانيه وجدنا فيها أيضاً عنصراً عامّاً يتوقّف على معرفه معناه فهم الأحكام التى تدلّ عليها تلك الجمل ، وهذا العنصر العام هو أداه الشرط المتمثّله فى كلمه «إذا» ، فإنّ هذه الأداه هى التى تدلّ على ربط وجوب الصلاه بالزوال ، وربط وجوب الصوم بهلال رمضان ، وربط وجوب الجهاد بمهاجمه العدو لبلاد الإسلام.

وفى الفئه الثالثه نجد عنصراً عامّاً وهو صيغه الجمع المعرَّف باللام ، فإنّ هذه الصيغه موجوده فى كلمه «العلماء» وكلمه «الفقهاء» وكلمه «الصبيان» ، فيجب لكى نفهم حدود الأحكام التى دلّت عليها الجمل الثلاث أن نعرف ما هو المدلول اللغوى لصيغه الجمع المعرّف باللام؟ وهل تدلّ على العموم - أى على شمول الحكم لجميع الأفراد - أوْ لا؟

وفى هذا الضوء نستطيع أن نقسّم العناصر اللغويه من وجهه نظرٍ اصوليه إلى عناصر مشتركهٍ فى عمليه الاستنباط ، وعناصر خاصّهٍ فى تلك العمليه.

فالعناصر المشتركه : هى كلّ أداهٍ لغويهٍ تصلح للدخول فى أىِّ دليلٍ مهما

كان نوع الموضوع الذى يعالجه ذلك الدليل ، ومثاله صيغه فعل الأمر ، فإنّ بالإمكان استخدامها بالنسبه إلى أىِّ موضوع ، فيقال تارةً : «أحسِن إلى الفقير» ، واخرى «صَلِّ» ، وثالثةً «ادفع الخطر عن الإسلام».

والعناصر الخاصّه فى عمليه الاستنباط : هى كلّ أداهٍ لغويهٍ لا تصلح للدخول إلّا فى الدليل الذى يعالج موضوعاً معيّناً ، ولا أثر لها فى استنباط حكمٍ موضوعٍ آخر ، ككلمه «الإحسان» فإنّها لا يمكن أن تدخل فى دليلٍ سوى الدليل الذى يشتمل على حكمٍ مرتبطٍ بالإحسان ، ولا علاقه للأدلّه التى تشتمل على حكم الصلاه - مثلاً - بكلمه «الإحسان» ، فلهذا كانت كلمه «الإحسان» عنصراً خاصّاً فى عمليه الاستنباط ؛ لأنّها تختصّ باستنباط أحكام نفس الإحسان ، ولا أثر لها فى استنباط حكمٍ موضوعٍ آخر.

وعلى هذا الأساس يدرس علم الاصول من اللغه القسم الأول من الأدوات اللغويه التى تعتبر عناصر مشتركةً فى عمليه الاستنباط ، فيبحث عن مدلول صيغه فعل الأمر ، وأنّها هل تدلّ على الوجوب ، أو الاستحباب؟ ولا يبحث عن مدلول كلمه «الإحسان».

ويدخل فى القسم الأول من الأدوات اللغويه أداه الشرط أيضاً ؛ لأنّها تصلح للدخول فى استنباط الحكم من أىِّ دليلٍ لفظىٍّ مهما كان نوع الموضوع الذى يتعلّق به ، فنحن نستنبط من النصّ القائل : «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه» أنّ وجوب الصلاه مرتبط بالزوال بدليل أداه الشرط ، ونستنبط من النصّ القائل : «إذا هلَّ هلال شهر رمضان وجب الصوم» أنّ وجوب الصوم مرتبط بالهلال ، ولأجل هذا يدرس علم الاصول أداه الشرط بوصفها عنصراً مشتركاً ، ويبحث عن نوع الربط الذى تدلّ عليه ونتائجه فى استنباط الحكم الشرعى.

وكذلك الحال فى صيغه الجمع المعرَّف باللام ؛ لأنّها أداه لغويه صالحه

للدخول فی الدلیل اللفظی مهما کان نوع الموضوع الذی یتعلّق به.

وفی ما یلی نذکر بعض النماذج من هذه الأدوات المشترکه التی یدرسها الاصولیون :

۱ – صیغه الأمر

صیغه فعل الأمر نحو «اذهب» و «صلِّ» و «صُمْ» و «جاهِدْ» إلی غیر ذلک من الأوامر. والمقرّر بین الاصولیّین عادةً هو القول بأنّ هذه الصیغه تدلّ لغةً علی الوجوب.

وهذا القول یدعونا أن نتساءل : هل یرید هؤلاء الأعلام من القول بأنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی الوجوب أنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی نفس ما تدلّ علیه کلمه «الوجوب» فیکونان مترادفین کالترادف بین کلمتی «إنسان» و «بَشَر»؟ وکیف یمکن افتراض ذلک ، مع أنّنا نحسّ بالوجدان أنّ کلمه «الوجوب» وصیغه فعل الأمر لیستا مترادفتین؟ وإلّا لجاز أن نستبدل إحداهما بالاخری ، فیقول الآمر : «وجوب الصلاه» بدلاً عن «صلِّ» ، ویقول : «وجوب الصوم» بدلاً عن عن «صُمْ» ، وما دام هذا الاستبدال غیر جائزٍ فنعرف أنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی معنیً یختلف عن المعنی الذی تدلّ علیه کلمه «الوجوب» ، ویصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بین الاصولیّین بأنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی الوجوب.

والحقیقه أنّ هذا القول یحتاج إلی تحلیل مدلول صیغه فعل الأمر لکی نعرف کیف تدلّ علی الوجوب ، ونحن حین ندقّق فی فعل الأمر نجد أنّه یشکِّل جملهً مفیدهً بضمّ فاعله إلیه ، نظیر فعل الماضی أو المضارع إذا ضُمَّ فاعله إلیه ، فکما أنّ «ذهب عامر» جمله مفیده مکوّنه من فعل ماضٍ وفاعلٍ کذلک جمله «اذهب» إذا

خاطبتَ عامراً بها.

وقد مرّ سابقاً (۱) أنّ الجمله المفیده تدلّ هیئتها دائماً علی النسبه التامّه ، وعلی هذا الأساس یکون مدلول فعل الأمر بوصفه جملهً مفیدهً هو النسبه التامه بین ماده الفعل والمخاطب ، أی بین الذهاب والشخص المدعوِّ للذهاب فی مثال «اذهب» ، وبین الصلاه والشخص المدعوِّ للصلاه فی «صلِّ» ، وهکذا. کما أنّ مدلول فعل الماضی أو المضارع هو النسبه التامه ایضاً ، ف «ذهب عامر» و «اذهب» کلتاهما جملتان مفیدتان تدلّان علی النسبه التامه بین ماده الفعل والفاعل.

ولکن «اذهب» و «ذهب» بالرغم من دلالتهما معاً علی النسبه التامه یختلفان أیضاً من ناحیهٍ اخری ؛ لأنّ «اذهب» تعتبر جملهً إنشائیه ، وکذلک کلّ أفعال الأمر ، و «ذهب» تعتبر جملهً خبریه ، فأنت تقول : «ذهب عامر» حین تریدأن تخبر عن ذهابه ، وتقول : «اذهب» حین تریدأن تدفعه إلی الذهاب.

وهذا الاختلاف یعنی - علی ضوء ما عرفنا سابقاً من فرقٍ بین الجمله الإنشائیه والجمله الخبریه - أنّ مدلول «اذهب» هو النسبه بین الذهاب والمخاطب بما هی فی طریق التحقیق وباعتبارها یراد تحقیقها ، بینما تدلّ صیغه «ذهب» علی النسبه بما هی حقیقه واقعه مفروغ عنها.

ونستخلص من ذلک : أنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی نسبهٍ تامهٍ بین ماده الفعل والفاعل منظوراً إلیها بما هی نسبه یراد تحقیقها وإرسال المکلَّف نحو إیجادها. أرأیت الصیاد حین یرسل کلب الصید الی فریسته؟ إنّ تلک الصوره التی یتصورها الصیاد عن ذهاب الکلب الی الفریسه وهو یرسله إلیها هی نفس الصوره

۱- مضی تحت عنوان : الرابطه التامّه والرابطه الناقصه

التی یدلّ علیها فعل الأمر ، ولهذا یقال فی علم الاصول : إنّ مدلول صیغه الأمر هو النسبه الإرساله.

وکما أنّ الصیاد حین یرسل الکلب الی فریسته قد یکون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شدیدٍ الی الحصول علی تلک الفریسه ورغبهٍ أکیدهٍ فی ذلک ، وقد یکون ناتجاً عن رغبهٍ غیر أکیدهٍ وشوقٍ غیر شدید ، کذلک النسبه الإرساله التی تدلّ علیها الصیغه فی فعل الأمر قد نتصورها ناتجهً عن شوقٍ شدیدٍ وإلزامٍ أکید ، وقد نتصورها ناتجهً عن شوقٍ أضعف ورغبهٍ أقلّ درجه.

وعلی هذا الضوء نستطیع الآن أن نفهم معنی ذلک القول الاصولی القائل : إنّ صیغه فعل الأمر تدلّ علی الوجوب ، فإنّ معناه : أنّ الصیغه قد وضعت للنسبه الإرساله بوصفها ناتجهً عن شوقٍ شدیدٍ وإلزام أکید ، ولهذا یدخل معنی الإلزام والوجوب ضمن الصوره التی نتصور بها المعنی اللغوی للصیغه عند سماعها دون أن یصبح فعل الأمر مرادفاً لکلمه «الوجوب».

ولیس معنی دخول الإلزام والوجوب فی معنی الصیغه أنّ صیغه الأمر لا یجوز استعمالها فی مجال المستحبّات ، بل قد استعملت کثیراً فی موارد الاستحباب کما استعملت فی موارد الوجوب ، ولکنّ استعمالها فی موارد الوجوب استعمال حقیقی ؛ لأنّه استعمال للصیغه فی المعنی الذی وضعت له ، واستعمالها فی موارد الاستحباب استعمال مجازی یبرِّره الشبه القائم بین الاستحباب والوجوب.

۲ – صیغه النهی

صیغه النهی نحو «لا تذهب» ، «لا تخن» ، «لا تکسل فی طلب العلم». والمقرّر بین الاصولیّین هو القول بأنّ صیغه النهی تدلّ علی الحرمه ، ویجب أن

نفهم هـذا القول بصورهٍ مماثلهٍ لفهمنا القول بأنّ صـيغه الأمر تـدلّ على الوجوب ، فإنّ النهى يشـكّل جملهً مفيـدهً ويشـتمل لأجل ذلك على نسـبهٍ تامه ، وتعتبر الجمله التى يشـكّلها جملهً إنشائيهً لا إخباريه ، فأنت حين تقول : «لا تـذهب» لا تريـد أن تخبر عن عـدم الـذهاب ، وإنّمـا تريـد أن تمنع المخـاطب عن الـذهاب وتمسـكه عن ذلـك ، فصـيغه الأمر والنهى متّفقتان فى كلّ هـذا ، ولكنّهما تختلفان فى الإرسال والإمساك ؛ لأنّ صـيغه الأمر تدلّ على نسـبهٍ إرساليهٍ كما سـبق ، وأمّا صـيغه النهى فتدلّ على نسبهٍ إمسـاكيه ، أى أنّـا حين نسـمع جمله «اذهب» نتصور نسـبهً بين الـذهاب والمخاطب ، ونتصور أنّ المتكلّم يرسل المخاطب نحوها ويبعثه الى تحقيقها كما يرسل الصـياد كلبه نحو الفريسه ، وأمّا حين نسمع جمله «لا تذهب» فنتصور نسبهً بين الذهاب والمخاطب ، ونتصور أنّ المتكلّم يمسـك مخـاطبه عن تلـك النسـبه ويزجره عنها ، كما لو حاول كلب الصـيد أن يطارد الفريسه فأمسك به الصياد ، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبه الإمساكيه».

وتـدخل الحرمه فى مـدلول النهى بالطريقه التى دخل بها الوجوب الى مـدلول الأمر ، ولنرجع بهذا الصدد الى مثال الصـياد ، فإنّا نجـد أنّ الصـياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسه قـد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهه تتبع الكلب للفريسه بدرجهٍ شديده ، وقـد ينتـج عن كراهه ذلك بـدرجهٍ ضـعيفه. ونظير هـذا تماماً نتصوره فى النسـبه الإمساكيه التى نتحـدّث عنها ، فإنّا قد نتصورها ناتجهً عن كراههٍ شديدهٍ للمنهىّ عنه ، وقد نتصورها ناتجهً عن كراههٍ ضعيفه.

ومعنى القول بأنّ صـيغه النهى تدلّ على الحرمه فى هذا الضوء : أنّ الصـيغه موضوعه للنسـبه الإمساكيه بوصـفها ناتجهً عن كراههٍ شديدهٍ وهى الحرمه ، فتدخل الحرمه ضمن الصوره التى نتصور بها المعنى اللغوى لصيغه النهى عند سماعها.

وفى نفس الوقت قد تستعمل صيغه النهى فى موارد الكراهه فُينهى عن

المكروه أيضاً بسبب الشبه القائم بين الكراهه والحرمه ، ويعتبر استعمالها فى موارد المكروهات استعمالاً مجازياً.

٣ – الإطلاق

وتوضيحه : أنّ الشخص اذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفى عادةً بقوله : «أكرم الجار» ، بل يقول : «أكرم الجار المسلم» ، وأمّا اذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه فيقول : «أكرم الجار» ويطلق «كلمه» الجار ، أى لا يقيّدها بوصفٍ خاصٍّ ، ويفهم من قوله عندئذٍ أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم ، بل يشمل الجار الكافر أيضاً ، وهذا الشمول نفهمه نتيجةً لذكر كلمه «الجار» مجرّدةً عن القيد ، ويسمّى هذا ب «الإطلاق» ، ويسمى اللفظ فى هذه الحاله «مطلقاً».

وعلى هذا الأساس يعتبر تجرّد الكلمه من القيد اللفظى فى الكلام دليلاً على شمول الحكم ، ومثال ذلك من النصّ الشرعى قوله تعالى : (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ)(١) ، فقد جاءت كلمه «البيع» هنا مجرَّدةً عن أىِّ قيدٍ فى الكلام ، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلّيه لجميع أنواع البيع. وأمّا كيف أصبح ذكر الكلمه بدون قيدٍ فى الكلام دليلاً على الشمول؟ وما هو مصدر هذه الدلاله؟ فهذا ما لا يتّسع له البحث على مستوى هذه الحلقه.

٤ – أدوات العموم

أدوات العموم مثالها «كلّ» فى قولنا : «احترِمْ كلّ عادل» و «قاطِعْ كلّ من يعادى الإسلام» ، وذلك أنّ الآمر حين يريد أن يدلِّل على شمول حكمه وعمومه

١- البقره : ٢٧٥

قد يكتفى بالإطلاق وذكر الكلمه بدون قيدٍ - كما شرحناه آنفاً - فيقول : «أكرم الجار» ، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتى بأداةٍ خاصّةٍ للدلاله على ذلك فيقول فى المثال المتقدم مثلاً : «أكرم كلّ جار» ، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول ، ولهذا تعتبر كلمه «كلّ» من أدوات العموم ؛ لأنّها موضوعه فى اللغه لذلك ، ويسمّى اللفظ الذى دلّت الأداه على عمومه «عامّاً» ، ويعبّر عنه ب «مدخول الأداه» ؛ لأنّ أداه العموم دخلت عليه وعمّمته.

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

الاولى سلبيه ، وهى الإطلاق ، أى ذكر الكلمه بدون قيد.

والثانيه إيجابيه ، وهى استعمال أداةٍ للعموم نحو «كلّ» و «جميع» و «كافّه» ، وما إليها من ألفاظ.

وقد اختلف الاصوليون فى صيغه الجمع المعرَّف باللام من قبيل : «الفقهاء» ، «العلماء» ، «الجيران» ، «العقود».

فقال بعضهم (۱) : إنّ هذه الصيغه نفسها من أدوات العموم أيضاً ، مثل كلمه «كلّ» ، فأىّ جمعٍ من قبيل «فقهاء» أو «علماء» أو «جيران» اذا أراد المتكلّم إثبات الحكم لجميع أفراده والتدليل على عمومه بطريقةٍ إيجابيةٍ أدخل عليه اللام ، فيجعله جمعاً معرَّفاً باللام ويقول : «احترم الفقهاء» أو «أكرم الجيران» أو (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(۲).

وبعض الاصوليّين (۳) يذهب الى أنّ صيغه الجمع المعرَّف باللام ليست من

۱- كالفاضل التونى فى الوافيه : ۱۱۳ ، والمحقّق النائينى فى فوائد الاصول ۲ : ۵۱۶

۲- المائده : ۱

۳- كالمحقّق الخراسانى فى الكفايه : ۲۵۵ ، وراجع للتفصيل الفصول الغرويّه : ۱۶۹

أدوات العموم. ونحن إنّما نفهم الشمول فى الحكم عند ما نسمع المتكلّم يقول : «أكرم الجيران» - مثلاً - بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمه عن القيود لا- بسبب دخول اللام على الجمع ، أى بطريقةٍ سلبيةٍ لا- إيجابيه ، فلا- فرق بين أن يقال : «أكرم الجيران» أو «أكرم الجار» ، فكما يستند فهمنا للشمول فى الجمله الثانيه الى الإطلاق كذلك الحال فى الجمله الاولى ، فالمفرد المعرَّف باللام - وهو الجار - والجمع المعرَّف باللام - وهو الجيران - لا يدلّان على الشمول إلّا بالطريقه السلبيه ، أى بإطلاق الكلمه وتجريدها عن القيد.

۵ - أداه الشرط

أداه الشرط مثالها «إذا» فى قولنا : «إذا زالت الشمس فصلِّ» ، و «إذا أحرمت للحجِّ فلا تتطيّب» ، وتسمّى الجمله التى تدخل عليها أداه الشرط جملةً شرطيه ، وهى تختلف فى وظيفتها اللغويه عن غيرها من الجمل التى لا توجد فيها أداه شرط ، فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمةٍ باخرى ، نظير ربط الخبر بالمبتدإ فى قولنا : «علىٌّ إمام» ، أو ربط الفعل بالفاعل فى قولنا : «ظهر نورُ الإسلام». وأمّا الجمله الشرطيه فهى تربط بين جملتين ، ففى مثال «إذا زالت الشمس فصلِّ» تعتبر «زالت الشمس» جمله ، وتعتبر «صلِّ» جملةً اخرى ، وأداه الشرط تربط بين هاتين الجملتين وتجعل الاولى شرطاً والثانيه مشروطةً أو جزاء.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الجمله الشرطيه تحتوى على شرطٍ ومشروط ، وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجمله الشرطيه وجدنا أنّ الشرط فى مثال «إذا زالت الشمس فصلِّ» هو زوال الشمس ، والشرط فى قولنا : «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» هو الإحرام للحجّ ، وأمّا المشروط فهو مدلول جمله «صلِّ» و «لا تتطيّب». ولمّا كان مدلول «صلِّ» بوصفه صيغةَ أمرٍ هو الوجوب

ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغه نهيٍ هو الحرمه - كما تقدّم - فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمه ، أى الحكم الشرعى ، ومعنى أنّ الحكم الشرعى مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ : أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك ، والمقيّد ينتفى إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك : أنّ أداه الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعى فى حاله انتفاء الشرط ؛ لأنّ ذلك نتيجه طبيعيه لدلالتها على تقييد الحكم الشرعى وجعله مشروطاً ، فيدلّ قولنا : «إذا زالت الشمس فصلِّ» على عدم وجوب الصلاه قبل الزوال ، ويدلّ قولنا : «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» على عدم حرمه الطيب فى حاله عدم الإحرام للحجّ ، وبذلك تصبح الجمله الشرطيه ذات مدلولين : أحدهما إيجابى ، والآخر سلبى.

فالإيجابى هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، أى أنّ الوجوب يثبت عند الزوال.

ومدلولها السلبى هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط ، أى عدم وجوب الصلاه قبل الزوال ، وعدم حرمه الطيب فى غير حاله الإحرام للحجّ.

ويسمّى المدلول الإيجابى «منطوقاً» للجمله ، والمدلول السلبى «مفهوماً».

وكلّ جمله لها مثل هذا المدلول السلبى يقال فى العرف الاصولى : إنّ هذه الجمله أو القضيه ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الاصوليين (١) قاعدةً عامةً لهذا المدلول السلبى فى اللغه ، فقال : إنّ كلَّ أداهٍ لغويهٍ تدلّ على تقييد الحكم وتحديده لها مدلول سلبى ؛ إذ تدلّ

١- كفايه الاصول : ٢٤٦ ، وأجود التقريرات ١ : ٤٣٧ ، وفوائد الاصول ١ - ٢ : ٥٠٥ ، ودرر الفوائد ١ - ٢ : ٢٠٤

على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التى تضعها للحكم ، وأداه الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعده العامه ؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعده أيضاً : أداه الغايه حين تقول مثلاً : «صُمْ حتّى تغيب الشمس» ، فإنّ «صُمْ» هنا فعل أمرٍ يدلّ على الوجوب ، وقد دلّت حتّى بوصفها أداه غايهٍ على وضع حدٍّ وغايهٍ لهذا الوجوب الذى تدلّ عليه صيغه الأمر ، ومعنى وضع غايهٍ له : تقييده ، فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس ، وهذا هو المدلول السلبى الذى نطلق عليه اسم «المفهوم».

ويسمّى المدلول السلبى للجمله الشرطيه ب «مفهوم الشرط» ، كما يسمّى المدلول السلبى لأداه الغايه - من قبيل «حتّى» فى المثال المتقدّم - ب «مفهوم الغايه».

الفصل الثانی : فی حجّیه الظهور

ما هو المطلوب فی التفسیر؟

إذا أردنا أن نفسّر کلمهً من ناحیهٍ لغویهٍ - کما یصنع اللغویون فی معاجم اللغه - فسوف نفسِّرها بمعناها الذی ارتبطت به فی اللغه أو بـأقرب معانیهـا إلیها إذا کانت ذات معانٍ متعـدّده ، فنقول عن کلمه «بحر» مثلاً : إنّها تـدلّ فی اللغه علی الکمّیه الهائله الغزیره من الماء المجتمعه فی مکانٍ واحد ؛ لأنّ هذا هو أقرب المعانی الی الکلمه فی اللغه ، أی المعنی الظاهر منها.

وأمّـا إذا جاءت کلمه «بحر» فی کلام شـخصٍ یقول : «اذهب الی البحر فی کلّ یوم» وأردنا أن نفسّـر الکلمه فی کلامه فلا یکفی أن نعرف مـا هو أقرب المعـانی الی کلمه «البحر» لغهً ، أی المعنی الظـاهر منهـا ، بل یجب أن نعرف ما ذا أراد المتکلِّم بالکلمه ؛ لأنّ المتکلّم قـد یریـد بالکلمه معنیً آخر غیر المعنی الظاهر. فالمهمّ بصورهٍ أساسـیهٍ إذن أن نکتشف مراد المتکلّم ، أی المدلول النفسی للّفظ ، ولا یکفی مجرّد معرفه المدلول اللغوی.

ومثال ذلک أیضاً : صـیغه الأمر إذا جاءت فی کلام الآمر ولم ندرِ هل أراد الوجوب أو الاسـتحباب؟ فإنّ الغرض الأساسی هو أن نعرف ما ذا أراد؟ ولا یکفینا أن نعرف مدلول الصیغه لغویاً فحسب ، إذ قد یکون مدلولها

اللغوى هو الوجوب والمتكلّم قد أراد الاستحباب على سبيل الاستعمال المجازى مثلاً.

وإذا كنّا قد درسنا فى الفصل السابق المدلول اللغوى لصيغه «افعل» فإنّما ذلك لكى نستفيد منه فى تحديد المدلول النفسى التصديقى للصيغه ، ولكى يوجّهنا المدلول اللغوى الى معرفه المدلول التصديقى واكتشاف إراده المتكلّم كما سنرى.

ظهور حال المتكلّم

عرفنا سابقاً أنّ للدلاله مصدرين : أحدهما اللغه بما تشتمل عليه من أوضاع ، وهى مصدر الدلاله التصوريه. والآخر حال المتكلّم ، وهو مصدر الدلاله التصديقيه النفسيه.

وكما نتساءل بالنسبه الى المصدر الأول : ما هو أقرب المعانى الى اللفظ فى اللغه لكى يكون هو المعنى الظاهر للّفظ لغوياً من بين سائر معانيه؟ كذلك نتساءل بالنسبه الى المصدر الثانى : ما هو المدلول التصديقى النفسى الأقرب الى حال المتكلّم؟ ونريد بالمعنى الأقرب الى اللفظ لغةً فى السؤال الأول : المعنى الذى ينتقل الذهن الى تصوره عند سماع اللفظ قبل أن ينتقل الى تصور غيره ، ونريد بالمدلول التصديقى الأقرب لحال المتكلّم فى السؤال الثانى : ما هو المرجّح فى تقدير نوعيه الإراده التى توجد فى نفس المتكلّم.

ومثال ذلك : كلمه «البحر» ، فنحن نتساءل أولاً : ما هو المعنى الأقرب إليها فى اللغه ، هل البحر من الماء أو البحر من العلم؟ ونجيب : أنّ المعنى الأقرب لغوياً لها بموجب النظام اللغوى العام هو البحر من الماء ؛ لأنّه معنىً حقيقى ، والمعنى الحقيقى فى النظام اللغوى العام أقرب من المعنى المجازى ، ويعنى كون المعنى

الحقيقى أقرب الى اللفظ : أنّ الذهن ينتقل الى تصوره عند سماع اللفظ قبل أن ينتقل الى تصور غيره.

ونتساءل ثانياً : ما ذا يريد المتكلِّم بكلمه «البحر» فى قوله : «اذهب إلى البحر فى كلّ يوم»؟ فهل يريد المعنى الأقرب لغوياً الذى نتصوره عند سماع الكلمه قبل غيره من المعانى وهو البحر من الماء ، أو يريد المعنى الأبعد لغوياً وهو البحر من العلم؟ ولمّا كان مصدر الدلاله التصديقيه الدالّه على إراده المتكلّم هو حال المتكلّم فيجب أن نعرف أىَّ هذين التقديرين أقرب الى حال المتكلّم ، فهل الأقرب الى حاله أن يريد المعنى الحقيقى الظاهر من اللفظ لغةً ، أو المعنى الأبعد؟

ويجيب علم الاـصول على ذلك : أنّ الظاهر من حال المتكلّم أنّه يريد المعنى الأقرب لغوياً ، ويعنى كون هذا أقرب الى حال المتكلّم : أنّ المرجّح فى حال المتكلّم - بوصفه قد تكلّم بلفظٍ له معنىً لغوى ظاهر - أنّه يريد المعنى الظاهر الأقرب الى اللفظ دون الأبعد.

فلدينا إذن ظهوران : ظهور لغوى لكلمه «البحر» فى المعنى الحقيقى ، وهذا الظهور لا يعنى أكثر من أنّ الذهن ينتقل الى تصور هذا المعنى قبل تصور المعانى الاخرى ، وظهور حالى تصديقى وهو ظهور حال المتكلّم فى أنّه يريد باللفظ إفهام الأقرب إليه من معانيه لغةً ، وهذا الظهور يعنى أنّ الأرجح فى حال المتكلّم أن يريد باللفظ معناه الظاهر.

حجّيه الظهور

ومن المقرَّر فى علم الاـصول أنّ ظهور حال المتكلّم فى إراده أقرب المعانى الى اللفظ حجّه ، ومعنى حجّيه هذا الظهور اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل

اللفظی علی ضوئه ، فنفترض دائماً أنّ المتکلّم قد أراد المعنی الأقرب الی اللفظ فی النظام اللغوی العام (۱) أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلک یطلق علی حجّیه الظهور اسم «أصاله الظهور» ؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسیر الدلیل اللفظی.

وفی ضوء هذا نستطیع أن نعرف لما ذا کنّا نهتمّ فی الفصل السابق بتحدید المدلول اللغوی الأقرب للکلمه والمعنی الظاهر لها بموجب النظام اللغوی العام ، مع أنّ المهمّ عند تفسیر الدلیل اللفظی هو اکتشاف ما ذا أراد المتکلّم باللفظ من معنی؟ لا ما هو المعنی الأقرب إلیه فی اللغه ، فإنّا ندرک فی ضوء أصاله الظهور أنّ الصله وثیقه جدّاً بین اکتشاف مراد المتکلّم وتحدید المدلول اللغوی الأقرب للکلمه ؛ لأنّ أصاله الظهور تحکم بأنّ مراد المتکلّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوی الأقرب ، أی المعنی الظاهر من اللفظ لغهً ، فلکی نعرف مراد المتکلّم یجب أن نعرف المعنی الأقرب الی اللفظ لغهً لنحکم بأنّه هو المعنی المراد للمتکلّم.

تطبیقات حجیه الظهور علی الأدلّه اللفظیه

وسوف نستعرض فی ما یلی ثلاث حالاتٍ لتطبیق قاعده حجّیه الظهور :

الاولی : أن یکون للّفظ فی الدلیل معنیً وحید فی اللغه ولا یصلح للدلاله علی معنیً آخر فی النظام اللغوی العام. والقاعده العامه تحتّم فی هذه الحاله أن

۱- لا نرید باللغه والنظام اللغوی العامّ هنا اللغه فی مقابل العرف ، بل النظام القائم بالفعل لدلاله الألفاظ ، سواء کان لغویاً أوّلیاً أو ثانویاً. (المؤلّف قدس سره)

يُحمَـل اللفـظ على معناه الوحيـد ويقال : «إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى» ؛ لأنّ المتكلّم يريـد باللفظ دائماً المعنى المحـدَّد له فى النظام اللغوى العام ، ويعتبر الدليل فى مثل هذه الحاله صريحاً فى معناه.

الثـانيه : أن يكون للَّفـظ معـانٍ متعـدّده متكـافئه فى علاقتهـا باللفـظ بموجب النظام اللغوى العام ، من قبيل المشترك ، وفى هـذه الحـاله لاـ يمكن تعيين المراد من اللفـظ على أسـاس تلـك القاعـده ، إذ لاـ يوجـد معنى أقرب الى اللفـظ من ناحيهٍ لغويهٍ لتطبَّق القاعده عليه ، ويكون الدليل فى هذه الحاله مجملاً.

الثالثه : أن يكون للَّفظ معانٍ متعـدّده فى اللغه ، وأحدها أقرب الى اللفظ لغوياً من سائر معانيه ، ومثاله كلمه «البحر» التى لها معنى حقيقى قريب ، وهو «البحر من المـاء». ومعنى مجازى بعيـد وهو «البحر من العلم» ، فإذا قال الآمر : «اذهب الى البحر فى كلِّ يومٍ» وأردنـا أن نعرف مـا ذا أراد المتكلّـم بكلمـه «البحر» من هـذين المعنيين؟ يجب علينـا أن نـدرس السـياق الـذى جـاءت فيه كلمه «البحر». ونريد ب «السياق» : كلّ ما يكتنف اللفظ الذى نريد فهمه من دوالّ اخرى ، سواء كانت لفظيةً كالكلمات التى تشكّل مع اللفـظ الـذى نريـد فهمه كلامـاً واحـداً مترابطـاً ، أو حـاليةً كـالظروف والملابسـات الـتى تحيـط بالكلاـم وتكون ذات دلاـلهٍ فى الموضوع.

فلاـ بـدّ لنـا لكى نفهم المعنى الـذى أراده المتكلّم من لفظ «البحر» فى المثال المتقـدّم أن نـدرس السـياق الـذى جاءت فيه كلمه «البحر» ، ونحدّد المدلول اللغوى والمعنى الظاهر لكلّ كلمهٍ وردت فى ذلك السياق ، فإن لم نجد فى سائر الكلمات التى وردت فى السـياق ما يـدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلمه «البحر» كان لزاماً علينا أن نفسِّر كلمه «البحر» على أساس المعنى اللغوى الأقرب ، ونقرِّر أنّ مراد الآمر من البحر الذى أمرنا بالذهاب إليه فى كلِّ يومٍ هو بحر الماء ، لا بحر

العلم تطبيقاً للقاعده العامه القائله بحجّيه الظهور.

وقد نجد فی سائر أجزاء الكلام ما لا يتّفق مع ظهور كلمه «البحر» ، ومثاله أن يقول الآمر : «اذهب الى البحر فی كلّ يوم واستمع الى حديثه باهتمام» فإنّ الاستماع الى حديث البحر لا يتّفق مع المعنى اللغوى الأقرب الى كلمه «البحر» ؛ لأنّ البحر من الماء لا يستمع الى حديثه ، وإنّما يستمع الى حديث البحر من العلم ، أى العالم الذى يشابه البحر لغزاره علمه ، وفی هذه الحاله نجد أنفسنا نتساءل : ما ذا أراد المتكلّم بكلمه «البحر»؟ هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنّه أمرنا بالاستماع الى حديثه ، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقى ، بل أراد به الإصغاء الى صوت أمواج البحر؟

وهكذا نظل متردِّدين بين كلمه «البحر» وظهورها اللغوى من ناحيه ، وكلمه «الحديث» وظهورها اللغوى من ناحيهٍ اخرى ، ومعنى هذا أنّا نتردّد بين صورتين : إحداهما صوره الذهاب الى بحرٍ من الماء المتموِّج والاستماع الى صوت مَوجه ، وهذه الصوره هى التى توحى بها كلمه «البحر». والاخرى صوره الذهاب الى عالمٍ غزير العلم والاستماع الى كلامه ، وهذه الصوره هى التى توحى بها كلمه «الحديث».

وفی هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلٍّ ونرى أىَّ هاتين الصورتين أقرب إليه فی النظام اللغوى العام؟ أى أنّ هذا السياق إذا القى على ذهن شخصٍ يعيش اللغه ونظامها بصورهٍ صحيحهٍ هل سوف تسبق الى ذهنه الصوره الاولى أو الصوره الثانيه؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب الى السياق بموجب النظام اللغوى العام - ولنفرضها الصوره الثانيه - تكوَّن للسياق ككلٍّ ظهور فی الصوره الثانيه ووجب أن نفسِّر الكلام على أساس تلك الصوره الظاهره.

ویطلق علی کلمه «الحدیث» فی هذا المثال اسم «القرینه» ؛ لأنّها هی التی دلّت علی الصوره الکامله للسیاق وأبطلت مفعول کلمه «البحر» وظهورها.

وأمّا إذا کانت الصورتان متکافئتین فی علاقتهما بالسیاق فهذا یعنی أنّ الکلام أصبح مجملاً ولا ظهور له ، فلا یبقی مجال لتطبیق القاعده العامه.

القرینه المتّصله و المنفصله

عرفنا أنّ کلمه «الحدیث» فی المثال السابق قد تکون قرینةً فی ذلک السیاق ، وتسمّی «قرینه متّصله» ؛ لأنّها متّصله بکلمه «البحر» التی أبطلت مفعولها وداخله معها فی سیاقٍ واحد ، والکلمه التی یبطل مفعولها بسبب القرینه تسمّی ب «ذی القرینه».

ومن أمثله القرینه المتّصله : الاستثناء من العام ، کما إذا قال الآمر : «أکرم کلّ فقیرٍ إلّا الفسّاق» ، فإنّ کلمه «کلّ» ظاهره فی العموم لغةً ، وکلمه «الفسّاق» تتنافی مع العموم ، وحین ندرس السیاق ککلٍّ نری أنّ الصوره التی تقتضیها هذه الکلمه أقرب إلیه من صوره العموم التی تقتضیها کلمه «کلّ» ، بل لا مجال للموازنه بینهما ، وبهذا تعتبر أداه الاستثناء قرینةً علی المعنی العام للسیاق.

فالقرینه المتّصله هی : کلّ ما یتّصل بکلمه اخری فیبطل ظهورها ویوجّه المعنی العام للسیاق الوجهه التی تنسجم معه.

وقد یتّفق أنّ القرینه بهذا المعنی لا تجیء متّصلةً بالکلام ، بل منفصلةً عنه فتسمّی «قرینةً منفصله». ومثاله أن یقول الآمر : «أکرم کلّ فقیر» ، ثمّ یقول فی حدیث آخر بعد ساعه : «لا تکرم فسّاق الفقراء» ، فهذا النهی لو کان متّصلاً

بالكلام الأول لاعتُبر قرينةً متّصلةً ولكنّه انفصل عنه فى هذا المثال.

وفى هـذا الضوء نفهم معنى القاعـده الاصوليه القائله : «إنّ ظهور القرينه مقدَّم على ظهور ذى القرينه ، سواء كانت القرينه متّصـلةً أو منفصله».

وهناك فروق بين القرينه المتّصله والمنفصله لا مجال لدراستها على مستوى هذه الحلقه.

ص: ١٧٨

الاستنباط القائم على أساس الدليل

۲

۲- الدليل البرهانى

اشاره

تمهيد.

العلاقات القائمه بين نفس الأحكام.

العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه.

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه.

العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات.

العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد.

ص: ۱۷۹

تمهید

دراسه العلاقات العقلیه

حینما یدرس العقل العلاقات بین الأشیاء یتوصّل الی معرفه أنواعٍ عدیدهٍ من العلاقه ، فهو یدرک - مثلاً - علاقه التضادّ بین السواد والبیاض ، وهی تعنی استحاله اجتماعهما فی جسمٍ واحد ، ویدرک علاقه التلازم بین السبب والمسبَّب ، فإنّ کلّ مسبَّبٍ فی نظر العقل ملازم لسببه ویستحیل انفکاکه عنه ، نظیر الحراره بالنسبه الی النار. ویدرک علاقه التقدّم والتأخّر فی الدرجه بین السبب والمسبَّب. ومثاله : إذا أمسکت مفتاحاً بیدک وحرَّکت یدک فیتحرّک المفتاح بسبب ذلک ، وبالرغم من أنّ المفتاح فی هذا المثال یتحرّک فی نفس اللحظه التی تتحرّک فیها یدک ، فإنّ العقل یدرک أنّ حرکه الید متقدِّمه علی حرکه المفتاح ، وحرکه المفتاح متأخّره عن حرکه الید لا من ناحیه زمنیه ، بل من ناحیه تسلسل الوجود ، ولهذا نقول حین نرید أن نتحدّث عن ذلک : «حرّکتُ یدی فتحرَّک المفتاح» ، فالفاء هنا تدلّ علی الترتیب وتأخّر حرکه المفتاح عن حرکه الید ، مع أنّهما وقعا فی زمانٍ واحد.

فهناک إذن تأخّر لا- یمتّ الی الزمان بصله ، وإنّما ینشأ عن تسلسل الوجود فی نظر العقل ، بمعنی أنّ العقل حین یلحظ حرکه الید وحرکه المفتاح ویدرک أنّ

هـذه نـابعه من تلـك يرى أنّ حركه المفتـاح متـأخّره عن حركه اليـد بوصـفها نـابعةً منهـا ، ويرمز الى هـذا التـأخّر بالفاء فيقول : «تحرَّكتْ يدى فتحرّك المفتاح» ، ويطلق على هذا التأخّر اسم «التأخّر الرتبى» أى التأخّر فى الدرجه.

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يسـتطيع أن يسـتفيد منها فى اكتشاف وجود الشـىء أو عدمه ، فهو عن طريق علاقه التضادّ بين السواد والبيـاض يسـتطيع أن يثبت عـدم السواد فى جسم إذا عرف أنّه أبيض ؛ نظراً الى اسـتحاله اجتمـاع البياض والسواد فى جسم واحـد ، فما دام أبيض وجب بحكم علاقه التضادّ أن لاً يكون أسود. وعن طريق علاقه التلازم بين المسبَّب وسـببه يسـتطيع العقـل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السـبب ؛ نظراً الى اسـتحاله الانفكـاك بينهمـا. وعن طريق علاقه التقـدّم والتأخّر يسـتطيع العقـل أن يكتشف عـدم وجود المتأخّر قبل الشـىء المتقـدّم ؛ لأنّ ذلك يناقض كونه متأخّراً ، فإذا كانت حركه المفتاح متأخّرةً عن حركه اليد فى تسـلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركه المفتاح - والحاله هذه - موجودةً بصورةٍ متقدِّمه على حركه اليد فى تسلسل الوجود ؛ لأنّ الشىء الواحد لا يمكن أن يكون متقدِّماً على الشىء ويكون فى نفس الوقت متأخّراً عنه.

وكما يـدرك العقل هـذه العلاقات بين الأشـياء ويسـتفيد منها فى الكشف عن وجود شـىءٍ أو عـدمه ، كذلك يدرك العلاقات القـائمه بين الأحكـام ، ويسـتفيد من تلـك العلاقـات فى الكشف عن وجود حكمٍ أو عـدمه ، فهو يـدرك - مثلاً - التضـادّ بين الوجوب والحرمه ، كمـا كـان يـدرك التضـادّ بين السواد والبيـاض ، وكمـا كان يسـتخدم هـذه العلاقه فى نفى السواد إذا عرف وجود البياض ، كذلك يستخدم علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه لنفى الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

فهناك إذن أشياء تقوم بينها علاقات فى نظر العقل ، وهناك أحكام تقوم بينها

علاقات فی نظر العقل أیضاً. ونطلق علی الأشیاء اسم «العالم التکوینی» ، وعلی الأحکام اسم «العالم التشریعی».

وکما یمکن للعقل أن یکشف وجود الشیء أو عدمه فی العالم التکوینی عن طریق تلک العلاقات کذلک یمکن للعقل أن یکشف وجود الحکم أو عدمه فی العالم التشریعی عن طریق تلک العلاقات.

ومن أجل ذلک کان من وظیفه علم الاصول أن یدرس تلک العلاقات فی عالم الأحکام بوصفها قضایا عقلیهً صالحهً لأن تکون عناصر مشترکهً فی عملیه الاستنباط.

الطریقه القیاسیه

وهذه العلاقات تدخل فی عملیه الاستنباط ضمن دلیلٍ یشکِّله الفقیه بطریقهٍ قیاسیه ، وهی الطریقه التی نستنتج فیها نتیجهً خاصّهً من قانونٍ عام ، من قبیل قولنا : «هذا مثلّث ، وکلّ مثلّثٍ له ثلاثه أضلاع ، فهذا المثلث له ثلاثه أضلاع» ، فإنّ هذا القول یشتمل علی استنتاج عدد أضلاع هذا المثلّث وأنّها ثلاثه من القانون العامّ القائل : «إنّ کلّ مثلّثٍ له ثلاثه أضلاع».

وهکذا الحال فی العلاقات التی ندرسها فی العالم التشریعی ، فإنّها تشکِّل قوانین عامهً ، ویستنتج الفقیه منها نتائج خاصّهً بطریقهٍ قیاسیه ، فیقول مثلاً : «الصلاه فی المکان المغصوب حرام ، وکلّ حرامٍ لا یمکن أن یکون واجباً لعلاقه التضادّ القائمه بین الوجوب والحرمه ، فالصلاه فی المکان المغصوب إذن لا یمکن أن تکون واجبه».

ومن الطبیعی علی هذا الأساس أن نتکلّم عن العلاقات العقلیه القائمه فی عالم الأحکام تحت عنوان «الدلیل القیاسی» ؛ لأنّها تکوِّن العناصر المشترکه فی

الـدليل القياسـى ، ولكنّـا بـالرغم من ذلـك اسـتبدلنا كلمه «القياس» ب «البرهان» ؛ لأنّ كلمه «القياس» قـد يختلط معناها المنطقى الذى نريده هنا بمعانٍ اخرى ، فآثرنا أن نضع الدليل البرهانى عنواناً لدراسه تلك العلاقات العقليه.

وقد تعرّضت الطريقه القياسـيه فى الاسـتدلال لنقدٍ شديدٍ من الناحيه المنطقيه وبخاصّهٍ فى عصـرنا الحديث ، وسوف نتناول ذلك فى الحلقات المقبله إِن شاء الله تعالى.

تقسيم البحث

توجد فى العالم التشريعى أقسام من العلاقات :

فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام ، أى بين حكمٍ شرعىٍّ وحكمٍ شرعىٍّ آخر.

وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه.

وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه.

وقسم رابع بين الحكم ومقدّماته.

وقسم خامس ، وهو العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد.

وقسم سادس ، وهو العلاقات القائمه بين الحكم وأشياء اخرى خارجهٍ عن نطاق العالم التشريعى.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام (١) فى فصول :

١- أى لغير القسم السـادس ، وأمّـا القسم السـادس فنريـد به مـا كـان من قبيل علاقه التلازم بين الحكم العقلى والحكم الشـرعى المقرّره فى المبدأ القائل : «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشـرع» ، فإنّ هذه العلاقه تقوم بين الحكم الشـرعى وشـىءٍ خارجٍ عن نطاق العالم التشريعى ، وهو حكم العقل. وقد أجّلنا دراسه ذلك الى الحلقات المقبله. (المؤلّف قدس سره)

الفصل الأول : فی العلاقات القائمه بین نفس الأحکام

علاقه التضادّ بین الوجوب و الحرمه

من المعترف به فی علم الاصول أنّه لیس من المستحیل أن یأتی المکلَّف بفعلین فی وقتٍ واحدٍ أحدهما واجب والآخر حرام ، فیعتبر مطیعاً من ناحیه إتیانه بالواجب وجدیراً بالثواب ، ویعتبر عاصیاً من ناحیه إتیانه للحرام ومستحقّاً للعقاب. فشرب الماء النجس - مثلاً - حرام ، ودفع الزکاه الی الفقیر واجب ، فلو أنّ إنساناً حمل الماء النجس بإحدی یدیه وشربه وأعطی بالید الاخری فی نفس الوقت زکاته للفقیر فقد عصی وامتثل ، وأتی بالحرام والواجب فی وقتٍ واحد.

وأمّا الفعل الواحد فلا یمکن أن یتّصف بالوجوب والحرمه معاً ؛ لأنّ العلاقه بین الوجوب والحرمه هی علاقه تضادٍّ ولا یمکن اجتماعهما فی فعلٍ واحد ، کما لا یمکن أن یجتمع السواد والبیاض فی جسمٍ واحد ، فدفع الزکاه الی الفقیر لا یمکن أن یکون - وهو واجب - حراماً فی نفس الوقت ، وشرب النجس لا یمکن أن یکون - وهو حرام - واجباً فی نفس الوقت.

وهکذا یتّضح :

أوّلاً : أنّ الفعلین المتعدّدین - کدفع الزکاه وشرب النجس - یمکن أن یتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمه ولو أوجدهما المکلَّف فی زمانٍ واحد.

وثانیاً : أنّ الفعل الواحد لا یمکن أن یتّصف بالوجوب والحرمه معاً.

والنقطه الرئیسیه فی هذا البحث عند الاصولیّین هی : أنّ الفعل قد یکون واحداً بالذات والوجود ومتعدّداً بالوصف والعنوان ، وعندئذٍ فهل یلحق بالفعل

الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً ، أو يلحق بالفعلين لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

ومثاله : أن يتوضّأ المكلَّف بماءٍ مغصوب ، فإنّ هذه العمليه التى يؤدّيها إذا لوحظت من ناحيه وجودها فهى شىء واحد ، وإذا لوحظت من ناحيه أوصافها فهى توصف بوصفين ، إذ يقال عن العمليه : إنّها وضوء ، ويقال عنها فى نفس الوقت : إنّها غصب وتصرّف فى مال الغير بدون إذنه ، وكلّ من الوصفين يسمّى «عنواناً» ، ولأجل ذلك تعتبر العمليه فى هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

وفى هذه النقطه قولان للُاصوليّين :

أحدهما : أنّ هذه العمليه ما دامت متعدّدةً بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعدّدين ، فكما يمكن أن يتّصف دفع الزكاه للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمه كذلك يمكن أن يكون أحد وصفَى العمليه وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء ، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب ، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهى» (۱).

والقول الآخر يؤكّد على إلحاق العمليه بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجوديه ، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمه معاً بالعمليه ، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى» (۲).

وهكذا اتّجه البحث الاصولى الى دراسه تعدّد الوصف والعنوان من ناحيه أنّه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمه معاً فى عمليه الوضوء بالماء المغصوب ، أو أنّ العمليه ما دامت واحدةً وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمه

۱- ذهب إلى ذلك المحقّق النائينى ، انظر فوائد الاصول ۲ : ۳۹۸

۲- اختاره المحقّق الخراسانى ، ونسبه أيضاً إلى المشهور. انظر كفايه الاصول : ۱۹۳

فی وقتٍ واحد.

ونحن نعتقـد أنّ العملیه التی لها وصـفان وعنوانان یمکن أن یتعلّق الوجوب بأحدهما والحرمه بالآخر ، ولا تمنع عن ذلک وحده العملیه وجوداً ، ولکنّ هـذا لاـ ینطبق علی کـلّ وصف ، بل إنّما تتّسع العملیه الواحـده للوجوب والحرمه معاً إذا کان لها وصـفان وعنوانان یتوفّر فیهما شرائط خاصّه لا مجال لتفصیلها الآن.

هل تستلزم حرمه العقد فساده؟

إنّ صـحّه العقـد معناها : أن یترتّب علیه أثره الذی اتّفق علیه المتعاقدان ، ففی عقد البیع یعتبر البیع صـحیحاً ونافذاً إذا ترتّب علیه نقل ملکیه السلعه من البائع الی المشتری ونقل ملکیه الثمن من المشتری الی البائع ، ویعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم یترتّب علیه ذلک.

وبـدیهیّ أنّ العقـد لاـ یمکن أن یکون صـحیحاً وفاسـداً فی وقتٍ واحـد ، فـإنّ الصـحه والفسـاد متضـادّان کالتضادّ بین الوجوب والحرمه ، فکما لا یمکن أن یکون الفعل الواحد واجباً وحراماً کذلک لا یمکن أن یکون العقد الواحد صحیحاً وفاسداً.

والسؤال هو : هل یمکن أن یکون العقد صحیحاً وحراماً؟

ونجیب علی ذلـک بالإیجـاب ، إذ لاـ تضـادّ بین الصـحه والحرمه ، ولاـ تلازم بین الحرمه والفساد ؛ لأنّ معنی تحریم العقـد منع المکلّف من إیجـاد البیع ، ومعنی صـحته أنّ المکلَّف إذا خـالف هـذا المنع والتحریم وبـاع ترتّب الأثر علی بیعه وانتقلت الملکیه من البـائع الی المشتری ، ولا تنافی بین أن یکون إیجاد المکلَّف للبیع وممارسـته له مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن یترتّب علیه الأثر فی حاله صدوره من المکلّف ، فلا تلازم إذن بین حرمه العقد وفساده ، ولا تضادّ بین حرمته

وصحته ، بل يمكن أن يكون العقد حراماً وصحيحاً فی نفس الوقت.

ومثال ذلک فی حياتنا الاعتياديه : أنّک قد لا تريد أن يزورک فلان وتبغض ذلک أشدّ البغض ، ولكن إذا اتّفق وزارک ترى لزاماً عليک أن ترتّب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته. فكما أمكن فی هذا المثال أن تبغض زياره فلان لک وفی نفس الوقت ترتّب الأثر عليها إذا اتّفق له أن زارک ، كذلک يمكن فی مسألتنا أن يبغض الشارع صدور عقد البيع من المكلّف ويمنع عنه ، ولكنّه يرتّب الأثر عليه إذا عصى المكلَّف ومارس البيع ، فيحكم بنقل الملكيه من البائع الى المشترى ، كما ترتّب أنت الأثر على زياره فلان لک ، اذا زارک بالرغم من أنّک تبغض زيارته.

وهذا يعنى أنّ النهى عن المعامله - أى عقد البيع ونحوه - لا يستلزم فسادها ، بل يتفق مع الحكم بصحه العقد فی نفس الوقت ، خلافاً لعددٍ من الاصوليّين القائلين بأنّ «النهى عن المعامله يقتضى فسادها» (۱) إيماناً منهم بوجود علاقه تضادٍّ بين الصحه والحرمه.

۱- منهم الشهيد الأوّل فی القواعد والفوائد ۱ : ۱۹۹ ، قاعده [۵۷] والفاضل التونى فی الوافيه : ۱۰۱ و ۱۰۳

الجعل و الفعلیه

حین حکمت الشریعه بوجوب الحجّ علی المستطیع وجاء قوله تعالی : (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)(۱) أصبح الحجّ من الواجبات فی الإسلام ، وأصبح وجوبه حکماً ثابتاً فی الشریعه ، ولکن إذا افترضنا أنّ المسلمین وقتئذٍ لم یکن یوجد فیهم شخص مستطیع تتوفّر فیه خصائص الاستطاعه شرعاً فلا یتوجّه وجوب الحجّ الی أیِّ فردٍ من أفراد المسلمین ؛ لأنّهم لیسوا مستطیعین ، والحجّ إنّما یجب علی المستطیع ، أی أنّ وجوب الحجّ لا یثبت فی هذه الحاله لأیِّ فردٍ بالرغم من کونه حکماً ثابتاً فی الشریعه ، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطیعاً اتّجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبه إلیه.

وعلی هذا الضوء نلاحظ أنّ للحکم ثبوتین : أحدهما ثبوت الحکم فی الشریعه ، والآخر ثبوته بالنسبه الی هذا الفرد أو ذاک. فحین حکم الإسلام بوجوب الحجّ علی المستطیع فی الآیه الکریمه ثبت هذا الحکم فی الشریعه ولو لم یکن یوجد مستطیع وقتئذٍ إطلاقاً ، بمعنی أنّ شخصاً لو سأل فی ذلک الوقت ما هی أحکام الشریعه؟ لذکرنا من بینها وجوب الحجّ علی المستطیع ، سواء کان فی المسلمین مستطیع فعلاً أوْ لا ، وبعد أن یصبح هذا الفرد أو ذاک مستطیعاً یثبت الوجوب علیه.

۱- آل عمران : ۹۷

ونعرف على هذا الأساس أنّ الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع لا- يتوقّف ثبوته فى الشريعه بوصفه حكماً شرعياً إلّا على تشريعه وجعله من قِبل الله تعالى ، سواء كانت الاستطاعه متوفّرةً فى المسلمين فعلاً- أوْ لا. وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلّف أو ذاك فيتوقّف - إضافةً الى تشريع الله للحكم وجعله له - على توفّر خصائص الاستطاعه فى المكلّف.

والثبوت الأول للحكم - أى ثبوته فى الشريعه - يسمّى بالجعل «جعل الحكم».

والثبوت الثانى للحكم - أى ثبوته على هذا المكلّف بالذات أو ذاك - يسمّى بالفعليه «فعليه الحكم» ، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله ، وفعليه الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلّف أو ذاك.

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح اصولى نريد به مجموع الأشياء التى تتوقّف عليها فعليه الحكم المجعول بمعناها الذى شرحناه ، ففى مثال وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب ؛ لأنّ فعليه هذا الوجوب تتوقّف على وجود مكلَّفٍ مستطيع.

ومثال آخر : حكمت الشريعه بوجوب الصوم على كلّ مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا- مريضٍ إذا هلَّ عليه هلال شهر رمضان ، وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأول على جعله شرعاً ، ويتوقّف ثبوته الثانى - أى فعليته - على وجود موضوعه ، أى وجود مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا- مريضٍ وهلَّ عليه هلال شهر رمضان ، فالمكلّف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هى العناصر التى تكوِّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أنّ العلاقه بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقه بين المسبّب وسببه ، كالحراره والنار ، فكما أنّ المسبّب يتوقّف على سببه ، كذلك الحكم يتوقف على موضوعه ؛ لأنّه يستمدّ فعليته من وجود الموضوع. وهذا معنى العباره الاصوليه القائله : «إنّ فعليه الحكم تتوقّف على فعليه موضوعه» أى أنّ وجود الحكم فعلاً يتوقّف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقه بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخّراً فى درجته عن الموضوع ، ويكون الموضوع متقدّماً عليه كما يتقدّم كلّ سبب على مسبَّبه.

وتوجد فى علم الاصول قضايا تستنتج من هذه العلاقه وتصلح للاشتراك فى عمليات الاستنباط لا مجال للدخول فى تفاصيلها الآن.

ص: ١٩١

عرفنا أنّ وجوب الصوم – مثلاً – موضوعه مؤلَّف من عدّه عناصر تتوقّف عليها فعليه الوجوب ، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافرٍ ولا مريضٍ وهلَّ عليه هلال شهر رمضان ، وأمّا متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذى يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه ، وهو الصوم فى هذا المثال.

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

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

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً الى إيجاد موضوعه ومحرِّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو الى إيجاد متعلّقه ، فوجوب الصوم على كلِّ مكلّفٍ غير مسافرٍ ولا مريضٍ لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن لا يسافر ، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً ، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعه ، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع ؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه ، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكى يكون داعياً الى إيجاد موضوعه ،

ولأجل ذلك وضعت فى علم الاصول القاعده القائله : «إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أىِّ عنصرٍ من العناصر الدخيله فى تكوين موضوعه ، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلَّق».

ص: ۱۹۳

الفصل الرابع : العلاقات القائمه بين الحكم و المقدِّمات

المقدِّمات التى يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين :

أحدهما : المقدِّمات التى يتوقّف عليها وجود المتعلّق ، من قبيل السفر الذى يتوقّف أداء الحجِّ عليه ، أو الوضوء الذى تتوقّف الصلاه عليه ، أو التسلّح الذى يتوقّف الجهاد عليه.

والآخر : المقدِّمات التى تدخل فى تكوين موضوع الوجوب ، من قبيل نيّه الإقامه التى يتوقّف عليها صوم شهر رمضان ، والاستطاعه التى تتوقّف عليها حجّه الإسلام.

والفارق بين هذين القسمين : أنّ المقدِّمه التى تدخل فى تكوين موضوع الوجوب يتوقّف على وجودها الوجوب نفسه ؛ لما شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعى يتوقّف وجوده على وجود موضوعه ، فكلّ مقدِّمهٍ دخيلهٍ فى تحقّق موضوع الحكم يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها ، خلافاً للمقدِّمات التى لا تدخل فى تكوين الموضوع ، وإنّما يتوقّف عليها وجود المتعلَّق فحسب ، فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها ؛ لأنّها لا تدخل فى موضوعه.

ولنوضِّح ذلك فى مثال الاستطاعه والوضوء : فالاستطاعه مقدِّمه تتوقّف عليها حجّه الإسلام ، والتكسّب مقدِّمه للاستطاعه ، وذهاب الشخص الى محلّه فى السوق مقدِّمه للتكسب ، وحيث إنّ الاستطاعه تدخل فى تكوين موضوع وجوب الحجّ فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعه وقبل تلك الامور التى تتوقّف عليها الاستطاعه. وأمّا الوضوء فلا يدخل فى تكوين موضوع وجوب الصلاه ؛ لأنّ

وجوب الصلاه لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكى يتّجه إليه ، بل يتّجه اليه قبل ذلك ، وإنّما يتوقّف متعلَّق الوجوب - وهو الصلاه - على الوضوء ، ويتوقّف الوضوء على تحضير الماء الكافى ، ويتوقّف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلاً.

فهناك إذن سلسلتان من المقدّمات :

الاولى : سلسله مقدِّمات المتعلَّق ، أى الوضوء الذى تتوقّف عليه الصلاه ، وتحضير الماء الذى يتوقّف عليه الوضوء ، وفتح الخزّان الذى يتوقّف عليه تحضير الماء.

والثانيه : سلسله مقدِّمات الوجوب ، وهى الاستطاعه التى تدخل فى تكوين موضوع وجوب الحجّ ، والتكسّب الذى تتوقّف عليه الاستطاعه ، وذهاب الشخص الى محلّه فى السوق الذى يتوقّف عليه التكسّب.

وموقف الوجوب من هذه السلسله الثانيه ، وكلّ ما يندرج فى القسم الثانى من المقدِّمات سلبىّ دائماً ؛ لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم ، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو الى موضوعه. وتسمّى كلّ مقدِّمهٍ من هذا القسم «مقدِّمه وجوب» أو «مقدِّمه وجوبيه».

وأمّا السلسله الاولى والمقدّمات التى تندرج فى القسم الأول فالمكلّف مسئول عن إيجادها ، أى أنّ المكلّف بالصلاه - مثلاً - مسئول عن الوضوء لكى يصلّى ، والمكلّف بالحجّ مسئول عن السفر لكى يحجّ ، والمكلّف بالجهاد مسئول عن التسلّح لكى يجاهد.

والنقطه التى درسها الاصوليون هى نوع هذه المسئوليه ، فقد قدَّموا لها تفسيرين :

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

الوضوء وغيره من المقدّمات ؛ لأنّه يرى أنّ امتثال الواجب الشرعى لا يتأتّى له إلّا بإيجاد تلك المقدّمات (۱).

والآخر : أنّ الوضوء واجب شرعاً ؛ لأنّه مقدّمه للواجب ، ومقدّمه الواجب واجبه شرعاً ، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلّف : أحدهما الصلاه ، والآخر الوضوء بوصفه مقدّمهً للصلاه. ويسمّى الأول ب «الواجب النفسى» ؛ لأنّه واجب لأجل نفسه. ويسمّى الثانى ب «الواجب الغيرى» ؛ لأنّه واجب لأجل غيره ، أى لأجل ذى المقدّمه وهو الصلاه.

وهذا التفسير أخذ به جماعه من الاصوليّين (۲) إيماناً منهم بقيام علاقه تلازم بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته ، فكلّما حكم الشارع بوجوب فعلٍ حكم عقيب ذلك مباشرهً بوجوب مقدّماته.

۱- مصابيح الاصول ۱ : ۴۰۵

۲- منهم المحقّق الخراسانى فى كفايه الاصول : ۱۵۶ ، والمحقّق النائينى فى فوائد الاصول ۱ - ۲ : ۲۸۴ ، والمحقّق العراقى فى نهايه الأفكار ۱ : ۳۵۱

قد یتعلّق الوجوب بشیءٍ واحد ، کوجوب السجود علی کلّ من سمع آیه السجده. وقد یتعلّق بعملیهٍ تتألّف من أجزاءٍ وتشتمل علی أفعالٍ متعدّده ، من قبیل وجوب الصلاه ، فإنّ الصلاه عملیه تتألّف من أجزاءٍ وتشتمل علی أفعالٍ عدیده ، کالقراءه والسجود والرکوع والقیام والتشهّد ، وما إلی ذلک. وفی هذه الحاله تصبح العملیه بوصفها مرکّبهً من تلک الأجزاء واجبهً ، ویصبح کلّ جزءٍ واجباً أیضاً ، ویطلق علی وجوب المرکّب اسم «الوجوب الاستقلالی» ، ویطلق علی وجوب کلّ جزءٍ فیه اسم «الوجوب الضمنی» ؛ لأنّ الوجوب إنّما یتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً فی ضمن المرکّب ، لا بصورهٍ مستقلّهٍ عن سائر الأجزاء ، فوجوب الجزء لیس حکماً مستقلّاً ، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملیه المرکّبه. ولأجل ذلک کان وجوب کلّ جزءٍ من الصلاه – مثلاً – مرتبطاً بوجوب الأجزاء الاخری ؛ لأنّ الوجوبات الضمنیه لأجزاء الصلاه تشکّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالیاً. ونتیجه ذلک قیام علاقه التلازم فی داخل إطار الحکم الواحد بین الوجوبات الضمنیه فیه.

وتعنی علاقه التلازم هذه : أنّه لا تمکن التجزئه فی تلک الوجوبات أو التفکیک بینها ، بل إذا سقط أیّ واحدٍ منها تحتّم سقوط الباقی نتیجهً لذلک التلازم القائم بینها.

مثال ذلک : إذا وجب علی الإنسان الوضوء وهو مرکّب من أجزاءٍ عدیدهٍ ، کغسل الوجه وغسل الیمنی وغسل الیسری ومسح الرأس ومسح القدمین ، فیتعلّق

بكلّ جزءٍ من تلك الأجزاء وجوب ضمنى بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب ، وفى هذه الحاله إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفهٍ فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنى المتعلّق بغسل الوجه كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً ، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه ؛ لأنّ تلك الوجوبات لا بدّ أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلّقاً بالعمليه كلّها ، أى بالوضوء ، وهذا الوجوب إمّا أن يسقط كلّه ، أو يثبت كلّه ، ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوبٍ استقلاليٍّ ووجب الدعاء بوجوبٍ استقلاليٍّ آخر ، فتعذّر الوضوء ، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه مثلاً ، ففى الحاله الاولى لا يؤدّى تعذّر الوضوء إلّا الى سقوط الوجوب الذى كان متعلّقاً به ، وأمّا وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً ؛ لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبطٍ بوجوب الوضوء.

وفى الحاله الثانيه حين يتعذّر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمنى يؤدّى ذلك الى سقوط وجوب الوضوء وارتفاع سائر الوجوبات الضمنيه.

قد تقول : نحن نرى أنّ الإنسان يكلّف بالصلاه ، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءه فيها كلّف بالصلاه بدون قراءه ، فهل هذا إلّا تفكيك بين الوجوبات الضمنيه ونقض لعلاقه التلازم بينها؟

والجواب : أنّ وجوب الصلاه بدون قراءهٍ على الأخرس ليس تجزئةً لوجوب الصلاه الكامله ، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاه الصامته ، فوجوب الصلاه الكامله والخطاب بها قد سقط كلّه نتيجةً لتعذّر القراءه ، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد.

الاستنباط القائم على أساس الدليل

۳

۳- الدليل الاستقرائى

اشاره

تمهيد.

الاستقراء فى الأحكام.

الدليل الاستقرائى غير المباشر.

ص: ۱۹۹

تمهید

الاستقراء : هو استنتاج قانونٍ عامٍّ من تتبع حالاتٍ جزئيهٍ كثيره. ومثال ذلك : أن نلاحظ هذه القطعه من الحديد فنراها تتمدّد بالحراره ، ونلاحظ تلك فنراها تتمدّد بالحراره ، وهكذا الثالثه والرابعه ، فنستنتج من تتبع هذه الحالات الجزئيه قانوناً عاماً ، وهو : أنّ كلّ حديدٍ يتمدّد بالحراره. وهذه الطريقه من الاستدلال هى الطريقه التى يستخدمها العلماء الطبيعيون فى العلوم الطبيعيه لاكتشاف قوانين الكون والطبيعه.

ونحن إذا تأمّلنا فى الدليل الاستقرائى نجد أنّ كلّ حالهٍ من الحالات الجزئيه التى نلاحظ فيها تمدّد الحديد بالحراره تشكِّل قرينةً على القانون العام القائل : «إنّ كلّ حديدٍ يتمدّد بالحراره» ، غير أنّ كلّ حالهٍ بمفردها تعتبر قرينه إثباتٍ ناقصه ، أى أنّها لا تؤدّى بنا إلى القطع بالقانون العام ، ولكن حين نضيف إليها حالهً جزئيهً اخرى مماثلهً يقوى فى ظنِّنا أنّ ظاهره التمدّد بالحراره عامه ، فإذا لاحظنا التمدّد فى حالهٍ ثالثهٍ مماثلهٍ أيضاً تأكّد ظنّنا بالتعميم نتيجهً لتجمّع ثلاث قرائن ، وهكذا تزداد القرائن كلّما ازدادت الحالات التى نستقرئها ، وبالتالى يزداد ظنّنا بالقانون العام حتّى نصل الى القطع به.

ونحن هنا نسمّى كلّ دليلٍ يقوم على أساس القرائن الناقصه ويستمدّ قوّته

من تجمّع تلك القرائن «دليلاً استقرائياً».

ومن أمثله الدليل الاستقرائى بهذا المعنى الذى نريده هنا : «التواتر» ، وهو : أن يخبرك عدد كبير جدّاً من الناس بحادثةٍ رأوها بأعينهم ، فأنت حين تسمع الخبر من أحدهم تحتمل صدقه ؛ ولكنّك لا تجزم بذلك ، فتعتبر خبره قرينةً ناقصةً على وقوع الحادثه ، فإذا سمعت الخبر نفسه من شخصٍ آخر تقوَّى فى نفسك احتمال وقوع الحادثه نتيجةً لاجتماع قرينتين ، وهكذا يظلّ احتمال وقوع الحادثه ينمو ويكبر كلّما جاء مخبر جديد عنها حتّى يصل الى درجه العلم.

وقد نطلق على الدليل الاستقرائى بالمعنى الذى حدّدناه اسم «الدليل الاحتمالى» ، أو «الدليل القائم على حساب الاحتمالات» ؛ لأنّ الدليل الاستقرائى لمّا كان مردّه فى التحليل العلمى الى عمليه تجميع القرائن فهو يتضمّن قياس قوه الاحتمال الناتج عن كلّ قرينةٍ وجمع القُوى الاحتماليه لمجموع القرائن وفقاً لقوانين سوف نشير إليها فى الحلقات المقبله ، وقياس تلك القوى الاحتماليه وجمعها هو ما يسمّى بحساب الاحتمالات ، وحيث إنّ الدليل الاستقرائى يتضمّن ويعتمد عليه فهو يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

وسوف نتحدّث فى ما يلى عن دور الدليل الاستقرائى فى استنباط الأحكام ، وذلك فى فصلين :

الفصل الأول : الاستقراء فی الأحکام

اشاره

من ألوان الـدلیل الاسـتقرائی أن نـدرس عـدداً کبیراً من الأحکام الشـرعیه فنجـد أنّها تشترک جمیعاً فی اتّجاهٍ واحد ، فنکتشـف قاعدهً عامهً فی التشریع الإسلامی عن طریقها.

ولنـذکر علی سبیل المثال لهـذا الدلیل محاولهً ذکرها الفقیه الشـیخ یوسف البحرانی فی کتابیه : الحدائق (۱) والدرر النجفیه (۲) تسـتهدف إثبات قاعدهٍ عامهٍ عن طریق الاستقراء ، وتلک القاعده العامّه هی القاعده القائله بمعذوریه الجاهل ، أی أنّ کلّ جاهلٍ إذا ارتکب خطأً نتیجهً لجهله بالحکم الشـرعی فلا تترتّب علی ذلک الخطأ تبعه. وقـد اسـتدلّ الفقیه البحرانی علی هـذه القاعـده بحالاتٍ کثیرهٍ فی الفقه ثبت شـرعاً أنّ الجاهل بالحکم معذور فیها ، واسـتکشف عن طریق اسـتقراء تلک الحالات القاعده القائله بمعذوریه الجاهل شرعاً فی جمیع الحالات.

وتلک الحالات التی أقام علیها الفقیه البحرانی استقراءه واستنتاجه للقاعده العامه هی الحالات التی نصّت علیها الأدلّه التالیه :

أولاً : ما دلّ من الشرع فی أحکام الحجّ (۳) علی أنّ الجاهل معذور ، فمن

۱- الحدائق الناضره ۱ : ۷۷ ، المقدّمه الخامسه

۲- الدرر النجفیه : ۷ ، السطر ۱۷

۳- وسائل الشیعه ۱۳ : ۱۵۸ ، الباب ۸ من أبواب بقیه کفّارات الإحرام ، الحدیث ۴

لبس وهو محرم ثوباً لا يجوز له لبسه جهلاً منه بالحكم لا شيء عليه.

وثانياً : ما دلَّ فی أحكام الصوم (۱) علی أنّ الجاهل معذور ، فمن صام فی السفر وهو لا يدری أنّ الصوم فی السفر غير جائزٍ صحّ صومه ولا شيء عليه.

وثالثاً : ما دلّ فی أحكام النكاح (۲) علی أنّ الجاهل معذور ، فمن تزوّج امرأةً فی عدّتها جهلاً منه بحرمه ذلك لم تحرم عليه بالحرمه المؤبّده نظراً إلی جهله ، بل كان له أن يتزوّجها من جديدٍ بعد انتهاء عدّتها.

ورابعاً : ما دلّ فی أحكام الحدود (۳) علی أنّ الجاهل معذور ، فمن شرب الخمر جهلاً منه بحرمته لا يحدّ.

وخامساً : ما دلّ فی أحكام الصلاه (۴) علی أنّ من صلّی أربعاً وهو مسافر جهلاً منه بوجوب القصر صحّت صلاته ولم يجب عليه القضاء.

فكلّ حالٍ من هذه الحالات قرينه إثباتٍ ناقصه بالنسبه الی القاعده العامه القائله بمعذوريه الجاهل شرعاً فی جميع الحالات. وبتجمّع تلك القرائن يقوی فی نفس الفقيه احتمال القاعده العامه ووثوقه بها.

ومثال آخر ، وهو : أنّا حين نريد أن نعرف اشتمال الاقتصاد الإسلامی علی القاعده القائله : «إنّ العمل فی الثروات الطبيعيه أساس للملكيه» قد نستعرض

۱- وسائل الشيعه ۱۰ : ۱۷۹ ، الباب ۲ من أبواب من يصحّ منه الصوم

۲- وسائل الشيعه ۲۰ : ۴۵۱ و ۴۵۳ ، الباب ۱۷ من أبواب ما يحرم بالمصاهره ونحوها ، الحديث ۴ و ۱۰

۳- وسائل الشيعه ۲۸ : ۲۳۲ ، الباب ۱۰ من أبواب حدّ المسكر ، الحديث الأوّل

۴- وسائل الشيعه ۸ : ۵۰۶ ، الباب ۱۷ من أبواب صلاه المسافر ، الحديث ۳ و ۴

حالاتٍ عديدةً من العمل ثبت أنّ العمل فيها أساس للملكيه ، فنستنتج من استقراء تلك الحالات صحه القاعده العامه ، إذ نرى – مثلاً – أنّ العمل فى إحياء الأرض ينتج ملكيتها ، والعمل فى إحياء المعدن ينتج ملكيته ، والعمل فى حيازه الماء ينتج ملكيته ، والعمل فى اصطياد الطائر ينتج ملكيته فنستدلّ باستقراء هذه الحالات على قاعدهٍ عامهٍ فى الاقتصاد الإسلامى ، وهى : «أنّ العمل فى الثروات الطبيعيه أساس للملكيه».

وموقفنا من الاستقراء يتلخّص فى التمييز بين القطعى منه وغيره ، فإذا كان قطعياً – أى أدّى الى القطع بالحكم الشرعى – فهو حجّه ؛ لأنّه يصبح دليلاً قطعياً ويستمدّ حجّيته من حجّيه القطع ، وإذا لم يكن قطعياً فلا حجّيه فيه مهما كانت قوه الاحتمال الناجمه عنه ؛ لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ كلّ دليلٍ غير قطعىٍّ ليس حجّةً ما لم يحكم الشارع بحجّيته ، والشارع لم يحكم بحجّيه الاستقراء الذى لا يؤدّى الى العلم.

القياس خطوه من الاستقراء

وقد تؤخذ خطوه واحده من خطوات الاستقراء ويكتفى بها فى الاستدلال ، كما إذا اكتفينا بحالهٍ واحدهٍ من الحالات التى أقام صاحب الحدائق عليها استقراءه وجعلنا منها دليلاً على كون الجاهل معذوراً فى سائر الحالات الاخرى. ويسمّى هذا ب «القياس» عند أبى حنيفه وغيره من فقهاء السنّه الذين يكتفون فى الاستدلال على ثبوت حكمٍ لموضوعٍ بثبوت حكمٍ من نفس النوع على موضوعٍ واحدٍ مشابهٍ له ، ولا يكلِّفون أنفسهم بتتبّع موضوعاتٍ مشابههٍ عديدهٍ واستقراء حالاتٍ كثيره. فبينما كان الاستقراء يكلِّفنا بملاحظه حالاتٍ كثيرهٍ يعذر فيها الجاهل لكى نصل الى القاعده العامه القائله : «إنّ كلّ جاهلٍ معذور» لا يكلِّفنا

القياس الحنفى إلّا بملاحظه حالهٍ واحدهٍ واتّخاذها دليلاً على إثبات حكمٍ من نفس النوع لسائر الحالات الاخرى.

وما دام الاستقراء ليس حجّةً ما لم يحصل منه القطع بالحكم الشرعى فمن الطبيعى أن لا يكون القياس حجّه ؛ لأنّه خطوه من الاستقراء فُصلت عن سائر الخطوات.

ص: ٢٠٦

الفصل الثانی : الدلیل الاستقرائی غیر المباشر

اشاره

کان الدلیل الاستقرائی الذی درسناه فی الفصل السابق یشتمل علی استقراء عددٍ من الأحکام الخاصّه واستنتاج حکمٍ عامٍّ منها ، فالحکم العامّ یکتشف بالاستقراء مباشره ، ولهذا نطلق علیه اسم «الدلیل الاستقرائی المباشر».

ویوجد قسم آخر من الدلیل الاستقرائی ، وهو الدلیل الاستقرائی غیر المباشر ، ونرید به : أن نستدلّ بالاستقراء لا علی الحکم مباشره ، بل علی وجود دلیلٍ لفظیٍّ یدلّ بدوره علی الحکم الشرعی ، ففی هذا الاستقراء نکتشف بصورهٍ مباشرهٍ الدلیل اللفظی ، وبعد اکتشاف الدلیل اللفظی عن طریق الاستقراء نثبت الحکم الشرعی بذلک الدلیل اللفظی.

ومثال ذلک : «التواتر» ، فقد عرفنا سابقاً (۱) أنّ التواتر دلیل استقرائی یقوم علی أساس تجمیع القرائن ، فإذا أخبرنا عدد کبیر من الرواه بنصٍّ عن المعصوم علیه السلام أصبح النصّ متواتراً ، وحینئذٍ نستدلّ بالتواتر بوصفه دلیلاً ـ استقرائیاً علی صدور ذلک الکلام من المعصوم علیه السلام ، أی علی الدلیل اللفظی ، ثمّ نستدلّ بالدلیل اللفظی - أی بذلک الکلام الثابت صدوره من المعصوم علیه السلام بالتواتر - علی الحکم الشرعی الذی یدلّ علیه.

وللدلیل الاستقرائی غیر المباشر بهذا المعنی الذی شرحناه أمثله عدیده ، منها : «الإجماع» و «الشهره» و «الخبر» و «السیره».

۱- تحت عنوان : الدلیل الاستقرائی

الإجماع و الشهره

إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس فى المعادن نجد أنّها تشكِّل قرينه إثباتٍ ناقصةً على وجود دليلٍ لفظىٍّ مسبقٍ يدلّ على هذا الوجوب ؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها :

أحدهما : أن يكون قد استند فى فتواه الى دليلٍ لفظىٍّ - مثلاً - بصورهٍ صحيحه.

والآخر : أن يكون مخطِئاً فى فتواه. وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهى قرينه إثباتٍ ناقصه.

فإذا أضفنا إليها فتوى فقيهٍ آخر بوجوب الخمس فى المعادن أيضاً كبر احتمال وجود دليلٍ لفظىٍّ يدلّ على الحكم نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين ، وحين ينضمّ الى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً الى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظى. وهكذا نزداد ميلاً الى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء المفتِين بوجوب الخمس فى المعادن ، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً على هذه الفتوى سمِّى ذلك «إجماعاً» ، وإذا كانوا يشكّلون الأكثريه فقط سمّى ذلك «شهره».

فالإجماع والشهره على ضوء مفهومنا الخاصّ عن الدليل الاستقرائى دليلان استقرائيان على وجود دليلٍ مسبقٍ على الحكم قام على أساسه الإجماع أو الشهره.

وحكم الإجماع والشهره من ناحيهٍ اصوليهٍ أنّه متى حصل العلم بسبب الإجماع أو الشهره وجب الأخذ بذلك فى عمليه الاستنباط ، وأصبح الإجماع والشهره حجّه ، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهره فلا اعتبار بهما.

الخبر

الخبر هو نقل شىءٍ عن المعصوم عليه السلام استناداً الى الحسِّ ، كما يصنع الرواه ،

إذ ينقلون نصوصاً سمعوها من المعصوم عليه السلام بصورهٍ مباشرهٍ أو غير مباشره. ويعتبر الخبر قرينه إثباتٍ ناقصه ؛ لأنّنا إذا سمعنا شخصاً ينقل شيئاً عن المعصوم عليه السلام احتملنا صدقه واحتملنا كذبه ، فيكون قرينه إثباتٍ ناقصه ، وتزداد قوه الإثبات إذا نقل شخص آخر نفس الشيء عن المعصوم عليه السلام أيضاً نتيجةً لاجتماع قرينتين. وهكذا يكبر احتمال الصدق كلّما كثر المخبرون حتّى يحصل الجزم ، فيسمّى الخبر «متواتراً».

وكما يكبر احتمال الصدق بسبب زياده عدد المخبِرين كذلك يكبر بسبب نوعيه المخبِر ، فالمخبِر الواحد يزداد احتمال صدقه كلّما ازداد اطّلاعنا على دينه وورعه وانتباهه.

وحكم الخبر : أنّه إذا ازداد احتمال صدقه الى درجهٍ شارفت على القطع كان حجّه ، سواء نشأت زياده احتمال الصدق فيه من كثره عدد المخبِرين ، أو من خصائص الورع والنزاهه فى المخبِر الواحد ، وأمّا إذا لم يؤدِّ الخبر الى القطع فيجب أن يلاحظ الراوى ، فإن كان ثقةً أخذنا بروايته ولو لم نقطع بصحتها ؛ لأنّ الشارع جعل خبر الثقه حجّه ، ولكنّ هذه الحجّيه ثابته ضمن شروطٍ لا مجال هنا لتفصيلها. وإذا لم يكن الراوى ثقةً فلا يؤخذ بروايته ولا يجوز إدخالها فى عمليه الاستنباط.

سيره المتشرِّعه

سيره المتشرِّعه هى السلوك العامّ للمتديّنين فى عصر التشريع ، من قبيل اتّفاقهم على إقامه صلاه الظهر فى يوم الجمعه بدلاً عن صلاه الجمعه ، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العامّ إذا حلَّلناه الى مفرداته ولاحظنا سلوك كلّ واحدٍ بصورهٍ

مستقلّهٍ نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد فى عصر التشريع يعتبر قرينه إثباتٍ ناقصه عن صدور بيانٍ شرعيٍّ يقرّر ذلك السلوك ؛ لأنّنا نحتمل استناد هذا السلوك الى البيان الشرعى ، وإنّ كنّا نحتمل فى نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفله وحتى التسامح. فإذا عرفنا أنّ فردين فى عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصلّيان الظهر – مثلاً – فى يوم الجمعه ازدادت قوه الإثبات.

وهكذا تكبر قوه الإثبات ؛ حتّى تصل الى درجهٍ كبيرهٍ عند ما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتّبعه جمهره المتديّنين فى عصر التشريع ، إذ يبدو من المؤكّد حينئذٍ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطإٍ أو غفلهٍ أو تسامح ؛ لأنّ الخطأ والغفله والتسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك ، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهره المتديّنين فى عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ السلوك العامّ مستند الى بيانٍ شرعيٍّ يدلّ على إمكان إقامه الظهر فى يوم الجمعه ، وعدم وجوب الخمس فى الميراث. ولأجل هذا نعتبر سيره المتشرّعه دليلاً استقرائياً كالإجماع والشهره ، وهى فى الغالب تؤدّى الى الجزم بالبيان الشرعى ضمن شروطٍ لا مجال لتفصيلها الآن. ومتى كانت كذلك فهى حجّه ، وأمّا إذا لم يحصل منها الجزم فلا اعتبار بها.

السيره العقلائيه

وهناك نوع آخر من السيره يطلق عليه فى علم الاصول اسم «السيره العقلائيه». والسيره العقلائيه : عباره عن ميلٍ عامٍّ عند العقلاء – المتديّنين وغيرهم – نحو سلوكٍ معيّنٍ دون أن يكون للشرع دور إيجابى فى تكوين هذا الميل. ومثال ذلك : الميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم.

وفى هذا الضوء نعرف أنّ السيره العقلائيه تختلف عن سيره المتشرّعه ، فإنّ سيره المتشرّعه التى درسناها آنفاً كانت وليده البيان الشرعى ، ولهذا تعتبر كاشفهً

عنه ، وأمّا السيره العقلائيه فمردّها - كما عرفنا - الى ميلٍ عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ ، لا كنتيجةٍ لبيانٍ شرعى ، بل نتيجه لمختلف العوامل والمؤثّرات الاخرى التى تتكيّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرّفاتهم ، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذى تعبّر عنه السيره العقلائيه على نطاق المتديّنين خاصّه ؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وعلى هذا الأساس يتّضح أنّ طريقه الاستدلال التى كنّا نستخدمها فى سيره المتشرّعه لا يمكننا استعمالها فى السيره العقلائيه ، فقد كنّا فى سيره المتشرّعه نكتشف عن طريق السيره البيان الشرعى الذى أدّى الى قيامها بوصفها نتيجةً للبيان الشرعى وناشئةً عنه ، إذ لم يكن من المحتمل أن يتّفق المتشرّعه جميعاً على أداء صلاه الظهر فى يوم الجمعه - مثلاً - دون أن يكون هناك بيان شرعى يدلّ على ذلك.

وأمّا الميل العامّ الذى تمثّله السيره العقلائيه فهو ليس ناشئاً عن البيان الشرعى ، ولا ناتجاً عن دوافع دينيةٍ ليتاح لنا أن نكتشف عن طريقه وجود بيانٍ شرعىٍّ أدّى الى تكوّنه وقيامه.

ولأجل هذا يجب أن ننهج فى الاستدلال بالسيره العقلائيه نهجاً آخر يختلف عن نهجنا فى الاستدلال بسيره المتشرّعه.

ويمكننا تلخيص هذا المنهج فى ما يلى :

إنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ يعتبر قوةً دافعةً لهم نحو ممارسه ذلك السلوك ، فإذا سكتت الشريعه عن ذلك الميل ولم تردع عن الانسياق معه كشف سكوتها هذا عن رضاها بذلك السلوك وانسجامه مع التشريع الإسلامى.

ومثال ذلك : سكوت الشريعه عن الميل العامّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم وعدم ردعها عنه ، فإنّ ذلك يدلّ على أنّها تقرّ هذه الطريقه فى فهم

الكلام ، وتوافق على اعتبار الظهور حجّةً وقاعدةً لتفسير ألفاظ الكتاب والسنّه ، وإلّا لمنعت الشريعه عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ وردعت عنه فى نطاقها الشرعى.

والاستدلال بالسيره العقلائيه يقوم على أساس تجميع القرائن ، كما رأينا سابقاً فى سيره المتشرّعه أيضاً ؛ لأنّنا إذا حلَّلنا السيره العقلائيه الى مفرداتها وجدنا انّ الميل العامّ عند العقلاء نحو سلوكٍ معيَّنٍ - كالأخذ بالظهور مثلاً - يعبّر عن ميولٍ متشابهةٍ عند عددٍ كثيرٍ من الأفراد تشكِّل بمجموعها ميلاً عاماً ، وحين نأخذ فرداً من اولئك الأفراد الذين يميلون الى الأخذ بالظهور - مثلاً - ونلاحظ سكوت المولى عنه وعدم ردعه له عن الجرى وفق ميله يمكننا أن نعتبر سكوت المولى هذا قرينةً ناقصةً على حجّيه الظهور عند المولى ؛ لأنّ من المحتمل أن يكون هذا السكوت نتيجةً لرضا المولى وموافقته ، وهذا يعنى الحجّيه.

ومن المحتمل فى نفس الوقت أيضاً أن لا يكون السكوت ناتجاً عن رضا المولى بالأخذ بالظهور ، وإنّما سكت عن ذلك الفرد - بالرغم من أنّه لا يقرّ العمل بالظهور فى الأدلّه الشرعيه - لسببٍ خاصٍّ ، نظير أن يكون المولى قد اطّلع على أنّ هذا الفرد لا يرتدع عن العمل على وفق ميله ولو ردعه ، فتركه وشأنه ، أو أنّ المولى قد اطّلع على أنّ هذا الفرد سوف لن يجرى على وفق ميله ، ولن يأخذ بالظهور فى الدليل الشرعى دون سؤالٍ من الشارع ، أو أنّ هذا الفرد لن يصادفه ظهور فى النطاق الشرعى ليحاول الأخذ به وفقاً لميله ... ، الى غير ذلك من الامور التى يمكن أن تفسِّر سكوت المولى عن ذلك الفرد وتجعل منه قرينةً ناقصةً لا كامله على رضا المولى.

ولكن إذا اضيف الى ذلك فرد آخر له نفس الميل وسكت عنه المولى فيقوى احتمال الرضا ؛ لاجتماع قرينتين ، وهكذا يكبر هذا الاحتمال حتى يؤدّى الى العلم حين يوجد ميل عامّ ويسكت عنه المولى.

التعارض بين الأدلّه

اشاره

التعارض بين دليلين لفظيّين.

التعارض بين الدليل اللفظى ودليل آخر.

ص: ۲۱۳

بعد أن استعرضنا الأدلّه التی یمکن أن تساهم فی عملیه الاستنباط بأقسامها الثلاثه یتحتّم علینا أن ندرس موقف عملیه الاستنباط منها إذا وجد بینها تعارض ، کما إذا دلّ دلیل علی وجوب شیءٍ - مثلاً - ودلّ دلیل آخر علی نفی ذلک الوجوب ، فما هی الوظیفه العامه للفقیه فی هذه الحاله؟

والتعارض علی قسمین : لأنّه یوجد تارةً فی نطاق الدلیل اللفظی بین کلامین صادرین من المعصوم ، واخری بین دلیلٍ لفظیٍّ ودلیلٍ من نوعٍ آخر استقرائی أو برهانی ، أو بین دلیلین من غیر الأدلّه اللفظیه.

وسوف نتحدّث عن کلٍّ من القسمین فی فصل :

ص: ۲۱۵

الفصل الأوّل : [فی التعارض بین دلیلین لفظیّین]

فی حاله التعارض بین دلیلین لفظیّین توجد قواعد نستعرض فی ما یلی عدداً منها :

١- من المستحیل أن یوجد کلامان للمعصوم یکشف کلّ منهما بصورهٍ قطعیهٍ عن نوعٍ من الحکم یختلف عن الحکم الذی یکشف عنه الکلام الآخر ؛ لأنّ التعارض بین کلامین صریحین من هذا القبیل یؤدّی الی وقوع المعصوم فی التناقض ، وهو مستحیل.

٢- قد یکون أحد الکلامین الصادرین من المعصوم صریحاً وقطعیاً ، ویدلّ الآخر بظهوره علی ما ینافی المعنی الصریح لذلک الکلام. ومثاله : أن یقول النبیّ صلی الله علیه وآله وسلم فی نصٍّ مثلاً : «یجوز للصائم أن یرتمس فی الماء حال صومه» ، ویقول فی نصٍّ آخر : «لا ترتمس فی الماء وأنت صائم» ، فالنصّ الأول دالّ بصراحهٍ علی إباحه الارتماس للصائم ، والنصّ الثانی یشتمل علی صیغه نهی ، وهی تدلّ بظهورها علی الحرمه ؛ لأنّ الحرمه هی أقرب المعانی الی صیغه النهی وإن أمکن استعمالها فی الکراهه مجازاً ، فینشأ التعارض بین صراحه النصّ الأول فی الإباحه وظهور النصّ الثانی فی الحرمه ؛ لأنّ الإباحه والحرمه لا یجتمعان. وفی هذه الحاله یجب الأخذ بالکلام الصریح القطعی ؛ لأنّه یؤدّی الی العلم بالحکم الشرعی ، فنفسِّر الکلام الآخر علی ضوئه ونحمل صیغه النهی فیه علی الکراهه ؛ لکی ینسجم مع النصّ الصریح القطعی الدالّ علی الإباحه.

وعلی هذا الأساس یتّبع الفقیه فی استنباطه قاعدهً عامه ، وهی الأخذ

بدليل الإباحه والرخصه إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمه أو الوجوب بصيغه نهيٍ أو أمر ؛ لأنّ الصيغه ليست صريحه ودليل الإباحه والرخصه صريح غالباً.

٣- قد يكون موضوع الحكم الذى يدلّ عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً وأخصّ دائره من موضوع الحكم الذى يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله أن يقال فى نصٍّ : «الربا حرام» ، ويقال فى نصٍّ آخر : «الربا بين الوالد وولده مباح» ، فالحرمه التى يدلّ عليها النصّ الأول موضوعها عامّ ؛ لأنّها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوى مع أىّ شخص ، والإباحه فى النصّ الثانى موضوعها خاصّ ؛ لأنّها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّه ، وفى هذه الحاله نقدِّم النصّ الثانى على الأول ؛ لأنّه يعتبر بوصفه أخصَّ موضوعاً من الأول قرينهً عليه ، بدليل أنّ المتكلِّم لو أوصل كلامه الثانى بكلامه الأول فقال : «الربا فى التعامل مع أىِّ شخصٍ حرام ، ولا بأس به بين الوالد وولده» لأبطل الخاصّ مفعول العامّ وظهوره فى العموم.

وقد عرفنا سابقاً أنّ القرينه تقدّم على ذى القرينه ، سواء كانت متّصلهً أو منفصله.

ويسمّى تقديم الخاصّ على العامّ تخصيصاً للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداهٍ من أدوات العموم ، وتقييداً له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد ، ويسمّى الخاصّ فى الحاله الاولى «مخصّصاً» وفى الحاله الثانيه «مقيّداً».

وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه فى الاستنباط قاعدهً عامه ، وهى الأخذ بالمخصّص والمقيّد وتقديمهما على العامّ والمطلق.

٤- وقد يكون أحد الكلامين دالًّا على ثبوت حكمٍ لموضوع ، والكلام الآخر ينفى ذلك فى حالهٍ معيّنهٍ بنفى ذلك الموضوع. ومثاله أن يقال فى نصٍّ :

«يجب الحجّ على المستطيع» ، ويقال فى نصٍّ آخر : «المَدين ليس مستطيعاً» ، فالنصّ الأوّل يوجب الحجّ على موضوعٍ محدّدٍ وهو المستطيع ، والنصّ الثانى ينفى صفه المستطيع عن المَدين ، فيؤخذ بالثانى ويسمّى «حاكماً» ويسمّى الدليل الأول «محكوماً».

۵- إذا لم يوجد فى النصّين المتعارضين كلام صريح قطعى ، ولا ما يصلح أن يكون قرينةً على تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيّداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأىٍّ واحدٍ من النصّين المتعارضين ؛ لأنّهما على مستوى واحدٍ ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ص: ۲۱۸

الفصل الثانی : فی التعارض بین الدلیل اللفظی و دلیلٍ آخر

وحاله التعارض بین دلیلٍ لفظیٍّ ودلیلٍ من نوعٍ آخر ، أو دلیلین من غیر الأدلّه اللفظیه لها قواعد أیضاً نشیر إلیها ضمن النقاط التالیه :

١- الدلیل اللفظی القطعی لا یمکن أن یعارضه دلیل برهانی أو استقرائی قطعی ؛ لأنّ دلیلاً من هذا القبیل إذا عارض نصّاً صریحاً من المعصوم علیه السلام أدّی ذلک الی تکذیب المعصوم علیه السلام وتخطئته ، وهو مستحیل. ولهذا یقول علماء الشریعه : إنّ من المستحیل أن یوجد أیّ تعارضٍ بین النصوص الشرعیه الصریحه وأدلّه العقل القطعیه.

وهذه الحقیقه لا تفرضها العقیده فحسب ، بل یبرهن علیها الاستقراء فی النصوص الشرعیه ، ودراسه المعطیات القطعیه للکتاب والسنّه ، فإنّها جمیعاً تتّفق مع العقل ولا یوجد فیها ما یتعارض مع أحکام العقل القطعیه إطلاقاً. وبذلک تتمیّز الشریعه الإسلامیه عن الأدیان الاخری المحرّفه التی تعیش الآن علی وجه الأرض ، فإنّها زاخره بالتناقضات التی تتعارض مع صریح العقل السلیم. ولهذا نشأت فی المسیحیه - مثلاً - مشکله الدین والعقل ، وأنّ الإنسان کیف یُتاح له الاعتقاد بهما معاً علی تناقضهما؟ بینما یقوم العقل فی الإسلام بدور الرسول الباطنی ، وتحتّم الشریعه أن یقوم الاعتقاد باصولها علی أساس العقل ، وترفض أخذها علی سبیل التقلید.

٢- اذا وجد تعارض بین دلیلٍ لفظیٍّ ودلیلٍ آخر لیس لفظیاً ولا قطعیاً قدَّمنا الدلیل اللفظی ؛ لأنّه حجّه ، وأمّا الدلیل غیر اللفظی فهو لیس حجّهً ما دام لا یؤدّی

إلى القطع.

ومثاله : أن يـدلّ النصّ على أنّ الجاهل بأحكام الزكاه ليس معـذوراً ، ويـدلّ الاسـتقراء غير القطعى الـذى نقلناه سابقاً عن الفقيه البحرانى على القاعده العامه القائله بمعذوريه الجاهل فى جميع الحالات.

٣- إذا عـارض الـدليل اللفظى غير الصـريح دليلًا عقلياً قطعياً برهانياً أو اسـتقرائياً قـدِّم العقلى على اللفظى ؛ لأنّ العقلى يؤدّى الى العلم بالحكم الشـرعى ، وأمّا الـدليل اللفظى غير الصـريح فهو إنّما يـدلّ بالظهور ، والظهور إنّما يكون حجّةً بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه ، ونحن هنا على ضوء الـدليل العقلى القطعى نعلم بأنّ الـدليل اللفظى لم يُرِد المعصوم عليه السـلام منه معناه الظاهر الذى يتعارض مع دليل العقل ، فلا مجال للأخذ بالظهور.

٤- إذا تعـارض دليلان من غير الأدلّه اللفظيه فمن المسـتحيل أن يكون كلاهما قطعياً ؛ لأنّ ذلك يؤدّى الى التناقض ، وإنّما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر فيؤخذ بالدليل القطعى.

النوع الثانی : العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی

اشاره

۱- القاعده العملیّه الأساسیّه.

۲- القاعده العملیّه الثانویّه.

۳- قاعده منجّزیّه العلم الإجمالی.

۴- الاستصحاب.

التعارض بین الاصول.

أحکام تعارض النوعین.

ص: ۲۲۱

تمهيد

استعرضنا فى النوع الأول العناصر الاصوليه المشتركه فى الاستنباط القائم على أساس الدليل ، فدرسنا أقسام الأدلّه وخصائصها ، وميّزنا بين الحجّه منها وغيرها. ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركه فى حالةٍ اخرى من الاستنباط ، وهى حاله عدم حصول الفقيه على دليلٍ يدلّ على الحكم الشرعى وبقاء الحكم مجهولاً لديه ، فيتّجه البحث فى هذه الحاله الى محاوله تحديد الموقف العملى تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك : حاله الفقيه تجاه التدخين ، فإنّ التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء ، ونتّجه أوّلاً الى محاوله الحصول على دليلٍ يعيّن حكمه الشرعى ، فلا نجد دليلاً من هذا القبيل ، ويبقى حكم التدخين مجهولاً لدينا لا ندرى أحرمه هو أم إباحه؟ وحينئذٍ نتساءل : ما هو الموقف العملى الذى يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ هل يتحتّم علينا أن نحتاط فنجتنب عن التدخين ؛ لأنّ من المحتمل أن يكون التدخين حراماً ، أوْ لا يجب الاحتياط ، بل نكون فى حرّيهٍ وسعهٍ ما دمنا لا نعلم بالحرمه؟

هذا هو السؤال الأساسى الذى يعالجه الفقيه فى هذه الحاله ، ويجيب عليه فى ضوء الاصول العمليه بوصفها عناصر مشتركةً فى عمليه الاستنباط ، وهذه الاصول هى موضع درسنا الآن.

١- القاعده العمليه الأساسيه

ولكى نعرف القاعده العمليه الأساسيه التى نجيب فى ضوئها على سؤال : هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟ لا بدّ لنا أن نرجع الى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه الشارع ، ونلاحظ أنّ هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط فى حاله الشكّ وعدم وجود دليلٍ على الحرمه ، أو يسمح لنا بترك الاحتياط واستعمال الدخان - مثلاً - ما دامت حرمته لم تثبت بدليل؟

ولكى نرجع الى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه المولى سبحانه لا بدّ لنا أن نحدّده ، فما هو المصدر الذى يفرض علينا إطاعه الشارع ويجب أن نستفتيه فى موقفنا هذا؟

والجواب : أنّ هذا المصدر هو العقل ؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ لله سبحانه حقّ الطاعه على عبيده ، وعلى أساس حقّ الطاعه هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعه الشارع لكى يؤدّى إليه حقّه. فنحن إذن نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعه ؛ لأنّ العقل يفرض علينا ذلك لا لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته ، وإلّا لأعدنا السؤال مرّةً اخرى : ولما ذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعه أوامره؟ وما هو المصدر الذى يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتى نصل الى حكم العقل بوجوب الإطاعه القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعه لله سبحانه على الإنسان.

وإذا كان العقل هو الذى يفرض إطاعه الشارع على أساس إدراكه لحقّ الطاعه فيجب الرجوع الى العقل فى تحديد الجواب على ذلك السؤال الأساسى : هل يجب علينا الاحتياط تجاه الحكم المجهول ، أوْ لا؟ ويتحتّم علينا عندئذٍ أن

نـدرس حقّ الطاعه الذى يدركه العقل ويقيم على أساسه حكمه بوجوب إطاعه الشارع ، وندرس حدود هذا الحقّ ، فهل هو حقّ لله سبحانه فى نطاق التكاليف المعلومه فقط - بمعنى أنّ الله سبحانه ليس له حقّ الطاعه على الإنسان إلّا فى التكاليف التى يعلم بها ، وأمّا التكاليف التى يشكّ فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعه - أو أنّ حقّ الطاعه كما يدركه العقل فى نطاق التكاليف المعلومه يدركه أيضاً فى نطاق التكاليف المحتمله ، بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه فى التكاليف المعلومه والمحتمله ، فإذا علم بتكليفٍ كان من حقّ الله عليه أن يمتثله ، وإذا احتمل تكليفاً كان من حقّ الله عليه أن يحتاط ، فيترك ما يحتمل حرمته ، أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

وهكذا يتّضح أنّ الموقف العملى فى حاله عدم وجدان الدليل يجب أن يحدّد على ضوء ما نعرفه من حقّ الطاعه وحدوده ومدى شموله.

والصحيح فى رأينا هو : أنّ الأصل فى كلّ تكليفٍ محتملٍ هو الاحتياط ؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعه للتكاليف المحتمله ، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حقَّ الطاعه لا فى التكاليف المعلومه فحسب ، بل فى التكاليف المحتمله أيضاً ما لم يثبت بدليلٍ أنّ المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل الى الدرجه التى تدعو الى إلزام المكلّف بالاحتياط.

وهذا يعنى أنّ الأصل بصورهٍ مبدئيهٍ كلّما احتملنا حرمةً أو وجوباً هو أن نحتاط ، فنترك ما نحتمل حرمته ، ونفعل ما نحتمل وجوبه نتيجةً لامتداد حقّ الطاعه الى التكاليف المحتمله. ولا نخرج عن هذا الأصل إلّا إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل الى الدرجه التى تفرض الاحتياط ويرضى بترك الاحتياط ، فإنّ الإنسان يصبح حينئذٍ غير مسئولٍ عن التكليف المحتمل.

فالاحتياط إذن واجب عقلاً فى موارد الشكّ ، ويسمّى هذا الوجوب

«أصاله الاحتياط» أو «أصاله الاشتغال» ، أى اشتغال ذمّه الإنسان بالتكليف المحتمل ، ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أنّ الشارع يرضى بترك الاحتياط.

وهكذا تكون أصاله الاحتياط هى القاعده العمليه الأساسيه.

ويخالف فى ذلك كثير من الاصوليّين ؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل فى المكلّف أن لا يكون مسئولاً عن التكاليف المشكوكه ولو احتمل أهمّيتها بدرجهٍ كبيره ، ويرى هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذى يحكم بنفى المسئوليه ؛ لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفه المكلّف للتكليف الذى لم يصل إليه ، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهه نظرهم اسم «قاعده قبح العقاب بلا بيان» أو «البراءه العقليه» ، أى أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلّف على مخالفه التكليف المشكوك قبيح ، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب فهو غير مسئولٍ ولا يجب عليه الاحتياط.

ولكن لكى ندرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبه المولى تعالى للمكلّف على مخالفه التكليف المشكوك ، أوْ لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعه الثابت للمولى تعالى ، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكه التى يحتمل المكلّف اهمّيتها بدرجهٍ كبيره - كما عرفنا - فلا يكون عقاب المولى للمكلّف إذا خالفها قبيحاً ؛ لأنّه بمخالفتها يفرّط فى حقّ مولاه فيستحقّ العقاب ، فالقاعده الأوليه إذن هى أصاله الاحتياط.

۲- القاعده العمليه الثانويه

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعده العمليه الأساسيه الى قاعدهٍ عمليهٍ ثانويه ، وهى أصاله البراءه القائله بعدم وجوب الاحتياط. والسبب فى هذا الانقلاب : أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعى أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكاليف المحتمله الى الدرجه التى تحتِّم الاحتياط على المكلّف ، بل يرضى بترك الاحتياط. والدليل على ذلك نصوص شرعيه متعدّده ، من أهمّها النصّ النبوىّ القائل : «رفع عن امّتى ما لا يعلمون» (۱).

وهكذا أصبحت القاعده العمليه هى عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه ، وأصاله البراءه بدلاً عن أصاله الاشتغال.

وتشمل هذه القاعده العمليه الثانويه موارد الشكّ فى الوجوب وموارد الشكّ فى الحرمه على السواء ؛ لأنّ النصّ النبوىّ مطلق ، ويسمّى الشكّ فى الوجوب ب «الشبهه الوجوبيه» ، والشك فى الحرمه ب «الشبهه التحريميه». كما تشمل القاعده أيضاً الشكّ مهما كان سببه ، ولأجل هذا نتمسّك بالبراءه إذا شككنا فى التكليف ، سواء نشأ شكّنا فى ذلك من عدم وضوح الحكم العام الذى جعله الشارع ، أو من عدم العلم بوجود موضوع الحكم.

ومثال الأول : شكّنا فى وجوب صلاه العيد أو فى حرمه التدخين ، فإنّ هذا

۱- الخصال ۲ : ۴۱۷ ، باب التسعه. وانظر وسائل الشيعه ۱۵ : ۳۶۹ ، الباب ۵۶ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأوّل. ومتن الحديث هو : «رفع عن امّتى تسعه أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما اكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ...»

الشكّ ناتج عن عدم العلم بالجعل الشرعى ، ويسمّى ب «الشبهه الحكميه».

ومثال الثانى : شكّنا فى وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاستطاعه ، فإنّ هذا الشكّ لم ينشأ من عدم العلم بالجعل الشرعى ؛ لأنّنا جميعاً نعلم أنّ الشارع جعل وجوب الحجّ على المستطيع ، وإنّما نشأ من عدم العلم بتحقّق موضوع الحكم ، وتسمّى الشبهه «موضوعيه».

ص: ۲۲۸

۳- قاعده منجِّزیه العلم الإجمالی

تمهید

قـد تعلم أنّ أخـاک الأـکبر قـد سافر الی مکّه ، وقـد تشکّ فی سـفره ، لکنّک تعلم علی أیِّ حالٍ أنّ أحـد أخویک - الأکبر أو الأصغر - قد سافر فعلاً الی مکّه ، وقد تشکّ فی سفرهما معاً ولا تدری هل سافر واحد منهما الی مکّه ، أوْ لا؟

فهـذه حالاـت ثلاـث ، ویطلق علی الحاله الاولی اسم «العلم التفصـیلی» ؛ لأنّک فی الحاله الاولی تعلم أنّ أخاک الأکبر قـد سافر الی مکّه ، ولیس لدیک فی هذه الحقیقه أیّ تردّدٍ أو غموض ، فلهذا کان العلم تفصیلیاً.

ویطلق علی الحـاله الثـانیه اسم «العلم الإجمـالی» ؛ لأنّـک فی هـذه الحاله تجـد فی نفسک عنصـرین مزدوجین : أحـدهما عنصـر الوضوح ، والآـخر عنصـر الخفـاء ، فعنصـر الوضوح یتمثّل فی علمک بأنّ أحـد أخویک قـد سافر فعلاً ، فأنت لا تشکّ فی هـذه الحقیقه ، وعنصـر الخفاء والغموض یتمثّل فی شـکِّک وتردّدک فی تعیین هذا الأخ ؛ لأنّک لا تدری أنّ المسافر هل هو أخوک الأکبر أو الأصغر؟

ولهـذا تسـمّی هـذه الحاله ب «العلم الإجمالی» ، فهی علم لأنّک لا تشکّ فی سـفر أحد أخویک ، وهی إجمال وشکّ لأنّک لا تـدری أیّ أخویک قـد سافر. ویسـمّی کلّ من سـفر الأخ الأکبر وسـفر الأصـغر طرفاً للعلم الإجمالی ؛ لأنّک تعلم أنّ أحدهما لا علی سبیل التعیین قد وقع بالفعل.

وأفضل صـیغهٍ لغویهٍ تمثّل هیکل العلم الإجمالی ومحتواه النفسـی بکلا عنصـریه هی : «إمّا ، وإمّا» ، إذ تقول فی المثال المتقـدّم : «سافر إمّا أخی الأکبر وإمّا أخی الأصغر» فإنّ جانب الإثبات فی هذه الصیغه یمثّل عنصر

الوضوح والعلم ، وجانب التردّد الذى تصوِّره كلمه «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشكّ ، وكلّما أمكن استخدام صيغهٍ من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علمٍ إجماليٍّ فى نفوسنا.

ويطلق على الحاله الثالثه اسم «الشكّ الابتدائى» أو «البدوى» أو «الساذج» ، وهو شكّ محض غير ممتزجٍ بأىِّ لونٍ من العلم ، ويسمّى بالشكّ الابتدائى أو البدوى تمييزاً له عن الشكّ فى طرف العلم الإجمالى ؛ لأنّ الشكّ فى طرف العلم الإجمالى يوجد نتيجةً للعلم نفسه ، فأنت تشكّ فى أنّ المسافر هل هو أخوك الأكبر أو أخوك الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما لا على التعيين قد سافر حتماً ، وأمّا الشكّ فى الحاله الثالثه فيوجد بصورهٍ ابتدائيهٍ دون علمٍ مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد فى نفوسنا تجاه الحكم الشرعى ، فوجوب صلاه الصبح معلوم تفصيلاً ، ووجوب صلاه الظهر فى يوم الجمعه مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعه فى ذلك اليوم ، ووجوب صلاه العيد مشكوك ابتدائى غير مقترنٍ بالعلم الإجمالى. وهذه الأمثله كلّها من الشبهه الحكميه.

وأمّا أمثله الحالات الثلاث من الشبهه الموضوعيه فيمكن توضيحها فى «الماء» ، فأنت إذا رأيت قطرهً من دمٍ تقع فى كأسٍ من ماءٍ تعلم علماً تفصيلياً بنجاسه ذلك الماء ، وأمّا إذا رأيت القطره تقع فى أحد كأسين ولم تستطع أن تميِّز الكأس الذى وقعت فيه بالضبط فينشأ لديك علم إجمالى بنجاسه أحد الكأسين ، ويصبح كلّ واحدٍ منهما طرفاً للعلم الإجمالى ، وقد لا تكون متأكّداً من أنّ هناك قطره دمٍ لا فى هذا الكأس ولا فى ذاك ، فيكون الشكّ فى النجاسه عندئذٍ شكّاً ابتدائياً ساذجاً.

ونحن فى حديثنا عن القاعده العمليه الثانويه التى قلّبت القاعده العمليه

الأساسيه كنّا نتحدّث عن الحاله الثالثه ، أى حاله الشكّ الساذج الذى لم يقترن بالعلم الإجمالى. والآن ندرس حاله الشكّ الناتج عن العلم الإجمالى ، أى الشكّ فى الحاله الثانيه من الحالات الثلاث السابقه ، وهذا يعنى أنّنا درسنا الشكّ بصورته الساذجه وندرسه الآن بعد أن نضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالى ، فهل تجرى فيه القاعده العمليه الثانويه كما كانت تجرى فى موارد الشكّ الساذج ، أوْ لا؟

منجّزيه العلم الإجمالى

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجمالى الى علم بأحد الأمرين وشكٍّ فى هذا وشكٍّ فى ذاك. ففى يوم الجمعه نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاه الظهر أو صلاه الجمعه» ، ونشكّ فى وجوب الظهر كما نشكّ فى وجوب الجمعه ، والعلم بوجوب أحد الأمرين - بوصفه علماً - يشمله مبدأ حجّيه العلم الذى درسناه فى بحثٍ سابق ، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً : الظهر والجمعه ؛ لأنّنا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين ، والعلم حجّه عقلاً فى جميع الأحوال سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.

ويؤمن الرأى الاصولى السائد فى مورد العلم الإجمالى لا بثبوت الحجّيه للعلم بأحد الأمرين فحسب ، بل يؤمن أيضاً بعدم إمكان انتزاع هذه الحجّيه منه واستحاله ترخيص الشارع فى مخالفته بترك الأمرين معاً ، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجّيه من العلم التفصيلى ويرخّص فى مخالفته وفقاً للمبدإ الاصولى - المتقدّم الذكر فى بحث حجّيه القطع (١) - القائل باستحاله صدور الردع من

١- تقدّم تحت عنوان : العنصر المشترك بين النوعين

الشارع عن القطع.

وأمّا كلّ واحدٍ من طرفى العلم الإجمالى - أى وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعه بمفرده - فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً. وقد يبدو لأول وهلةٍ أنّ بالإمكان أن تشمله القاعده العمليه الثانويه ، أى أصاله البراءه النافيه للاحتياط فى التكاليف المشكوكه ؛ لأنّ كلّ واحدٍ من الطرفين تكليف مشكوك.

ولكنّ الرأى السائد فى علم الاصول يقول بعدم إمكان شمول القاعده العمليه الثانويه لطرف العلم الإجمالى ؛ بدليل أنّ شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّى الى براءه الذمّه من الظهر والجمعه وجواز تركهما معاً ، وهذا يتعارض مع حجّيه العلم بوجوب أحد الأمرين ؛ لأنّ حجيه هذا العلم تفرض علينا أن نأتى بأحد الأمرين على أقلّ تقدير. فلو حكم الشارع بالبراءه فى كلٍّ من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه فى مخالفه العلم ، وقد مرَّ بنا أنّ الرأى الاصولى السائد يؤمن باستحاله ترخيص الشارع فى مخالفه العلم ولو كان إجمالياً وعدم إمكان انتزاع الحجّيه منه.

وشمول القاعده لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدِّ الى الترخيص فى ترك الأمرين معاً لكنّه غير ممكنٍ أيضاً ؛ لأنّنا نتساءل حينئذٍ : أىّ الطرفين نفترض شمول القاعده له ونرجِّحه على الآخر؟ وسوف نجد أنّا لا نملك مبرِّراً لترجيح أىٍّ من الطرفين على الآخر ؛ لأنّ صله القاعده بهما واحده.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعده العمليه الثانويه «أصاله البراءه» لأىّ واحدٍ من الطرفين ، ويعنى هذا أنّ كلّ طرفٍ من أطراف العلم الإجمالى يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعده العمليه الأساسيه القائله بالاحتياط ما دامت القاعده الثانويه عاجزةً عن شموله.

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشكّ الابتدائى والشكّ الناتج عن

العلم الإجمالی ، فالأول یدخل فی نطاق القاعده الثانویه وهی أصاله البراءه ، والثانی یدخل فی نطاق القاعده الأولیه وهی أصاله الاحتیاط.

وفی ضوء ذلک نعرف أنّ الواجب علینا عقلاً ـ فی موارد العلم الإجمالی هو الإتیان بکلا الطرفین ، أی الظهر والجمعه فی المثال السابق ؛ لأنّ کلّاً منهما داخل فی نطاق أصاله الاحتیاط. ویطلق فی علم الاصول علی الإتیان بالطرفین معاً اسم «الموافقه القطعیه» ؛ لأنّ المکلّف عند إتیانه بهما معاً یقطع بأنّه وافق تکلیف المولی ، کما یطلق علی ترک الطرفین معاً اسم «المخالفه القطعیه» ، وأمّا الإتیان بأحدهما وترک الآخر فیطلق علیهما اسم «الموافقه الاحتمالیه» و «المخالفه الاحتمالیه» ؛ لأنّ المکلّف فی هذه الحاله یحتمل أنّه وافق تکلیف المولی ، ویحتمل أنّه خالفه.

انحلال العلم الإجمالی

إذا وجدتَ کأسین من ماءٍ قد یکون کلاهما نجساً وقد یکون أحدهما نجساً فقط ، ولکنّک تعلم - علی أیِّ حالٍ - بأنّهما لیسا طاهرین معاً ، فینشأ فی نفسک علم إجمالی بنجاسه أحد الکأسین لا علی سبیل التعیین. فإذا اتّفق لک بعد ذلک أن اکتشفت نجاسهً فی أحد الکأسین وعلمت أنّ هذا الکأس المعیَّن نجس فسوف یزول فی رأی کثیرٍ من الاصولیین علمک الإجمالی بسبب هذا العلم التفصیلی ؛ لأنّک الآن بعد اکتشافک نجاسه ذلک الکأس المعیَّن لا تعلم إجمالاً بنجاسه أحد الکأسین لا علی سبیل التعیین ، بل تعلم بنجاسه ذلک الکأس المعیَّن علماً تفصیلیاً وتشکّ فی نجاسه الآخر. ولأجل هذا لا تستطیع أن تستعمل الصیغه اللغویه التی تعبّر عن العلم الإجمالی «إمّا ، وإمّا» ، فلا یمکنک أن تقول : «إمّا هذا نجس أو ذاک» ، بل هذا نجس جزماً ، وذاک لا تدری بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك فى العرف الاصولى ب «انحلال العلم الإجمالى الى العلم التفصيلى بأحد الطرفين والشكّ البدوى فى الآخر» ؛ لأنّ نجاسه ذلك الكأس المعيَّن أصبحت معلومةً بالتفصيل ، ونجاسه الآخر أصبحت مشكوكةً شكّاً ابتدائياً بعد أن زال العلم الإجمالى ، فيأخذ العلم التفصيلى مفعوله من الحجّيه وتجرى بالنسبه الى الشكّ الابتدائى أصاله البراءه ، أى القاعده العمليه الثانويه التى تجرى فى جميع موارد الشكّ الابتدائى.

موارد التردّد

عرفنا أنّ الشكّ إذا كان ابتدائياً حكمت فيه القاعده العمليه الثانويه القائله بأصاله البراءه ، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالى حكمت فيه القاعده العمليه الأوليه.

وقد يخفى أحياناً نوع الشكّ فلا يعلم أهو من الشكّ الابتدائى أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالى ، أو الناتج عنه بتعبيرٍ آخر؟ ومن هذا القبيل مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الاصوليون ، وهى : أن يتعلّق وجوب شرعى بعمليهٍ مركّبهٍ من أجزاءٍ كالصلاه ، ونعلم باشتمال العمليه على تسعه أجزاءٍ معيّنهٍ ونشكّ فى اشتمالها على جزءٍ عاشرٍ ولا يوجد دليل يثبت أو ينفى ، ففى هذه الحاله يحاول الفقيه أن يحدِّد الموقف العملى فيتساءل : هل يجب الاحتياط على المكلّف فيأتى بالتسعه ويضيف إليها هذا العاشر الذى يحتمل دخوله فى نطاق الواجب لكى يكون مؤدّياً للواجب على كلّ تقدير ، أو يكفيه الإتيان بالتسعه التى يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللُاصوليّين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثِّل كلّ منهما اتّجاهاً فى تفسير الموقف : فأحد الاتّجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقاً للقاعده العمليه

الأولیه ؛ لأنّ الشکّ فی العاشر مقترن بالعلم الإجمالی ، وهذا العلم الإجمالی هو علم المکلّف بأنّ الشارع أوجب مرکّباً ما ، ولا یدری أهو المرکّب من تسعهٍ أو المرکّب من عشره ، أی من تلک التسعه بإضافه واحد؟

والاتّجاه الآخر یطبّق علی الشکّ فی وجوب العاشر القاعده العملیه الثانویه بوصفه شکّاً ابتدائیاً غیر مقترنٍ بالعلم الإجمالی ؛ لأنّ ذلک العلم الإجمالی الذی یزعمه أصحاب الاتّجاه الأول منحلّ بعلمٍ تفصیلی ، وهو علم المکلّف بوجوب التسعه علی أیِّ حال ؛ لأنّها واجبه سواء کان معها جزء عاشر أوْ لا ، فهذا العلم التفصیلی یؤدّی الی انحلال ذلک العلم الإجمالی ، ولهذا لا یمکن أن نستعمل الصیغه اللغویه التی تعبّر عن العلم الإجمالی ، فلا یمکن القول بأنّا نعلم إمّا بوجوب التسعه أو بوجوب العشره ، بل نحن نعلم بوجوب التسعه علی أیِّ حالٍ ونشکّ فی وجوب العاشر. وهکذا یصبح الشکّ فی وجوب العاشر شکّاً ابتدائیاً بعد انحلال العلم الإجمالی ، فتجری البراءه.

والصحیح هو القول بالبراءه عن غیر الأجزاء المعلومه من الأشیاء التی یشکّ فی دخولها ضمن نطاق الواجب تبعاً لتفصیلاتٍ لا مجال للتوسّع فیها.

ص: ۲۳۵

۴- الاستصحاب

اشاره

على ضوء ما سبق نعرف أنّ أصل البراءه يجرى فى موارد الشبهه البدويه دون الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

ويوجد فى الشريعه أصل آخر نظير أصل البراءه ، وهو ما يطلق عليه الاصوليون اسم «الاستصحاب».

ومعنى الاستصحاب : حكم الشارع على المكلّف بالالتزام عملياً بكلِّ شيءٍ كان على يقينٍ منه ثمّ شكّ فى بقائه. ومثاله : أنّا على يقينٍ من أنّ الماء بطبيعته طاهر ، فإذا أصابه شيء متنجِّس نشكّ فى بقاء طهارته ؛ لأنّنا لا نعلم أنّ الماء هل تنجّس بإصابه المتنجِّس له ، أوْ لا؟

وكذلك نحن على يقينٍ - مثلاً - بالطهاره بعد الوضوء ونشكّ فى بقاء هذه الطهاره إذا حصل الإغماء ؛ لأنّنا لا نعلم أنّ الإغماء هل ينقض الطهاره ، أوْ لا؟

والاستصحاب يحكم على المكلّف بالالتزام عملياً بنفس الحاله السابقه التى كان على يقينٍ بها ، وهى

طهاره الماء فى المثال الأول ، والطهاره من الحدث فى المثال الثانى.

ومعنى الالتزام عملياً بالحاله السابقه : ترتيب آثار الحاله السابقه من الناحيه العمليه ، فإذا كانت الحاله السابقه هى الطهاره نتصرّف فعلاً كما إذا كانت الطهاره باقيه ، وإذا كانت الحاله السابقه هى الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً.

والدليل على الاستصحاب : هو قول الإمام الصادق عليه السلام : «لا ينقض اليقين

أبداً بالشك» (۱).

ونستخلص من ذلك : أنّ كلّ حالهٍ من الشكّ البدوى يتوفّر فيها القطع بشىءٍ أوّلاً ـ والشكّ فى بقائه ثانياً يجرى فيها الاستصحاب.

الحاله السابقه المتيقَّنه

عرفنا أنّ وجود حالهٍ سابقهٍ متيقَّنهٍ شرط أساسى لجريان الاستصحاب ، والحاله السابقه قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوته فى العالم التشريعى ، ولا ندرى حدود هذا الحكم المفروضه له فى جعله ومدى امتداده فى عالمه التشريعى ، فتكون الشبهه حكميه ، ويجرى الاستصحاب فى نفس الحكم.

ومثاله : حكم الشارع بطهاره الماء ، فنحن نعلم بهذا الحكم العام فى الشريعه ونشكّ فى حدوده ، ولا ندرى هل يمتدّ الحكم بالطهاره بعد إصابه المتنجّس للماء أيضاً ، أوْ لا؟ فنستصحب طهاره الماء.

وقد تكون الحاله السابقه شيئاً من أشياء العالم التكوينى نعلم بوجوده سابقاً ولا ندرى باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعى ، فتكون الشبهه موضوعيهً ويجرى الاستصحاب فى موضوع الحكم.

ومثاله : أن نكون على يقينٍ بأنّ عامراً عادل وبالتالى يجوز الائتمام به ، ثمّ نشكّ فى بقاء عدالته ، فنستصحب العداله فيه بوصفها موضوعاً لجواز الائتمام.

ومثال آخر : أن يكون المكلّف على يقينٍ بأنّ الثوب نجس ولم يغسل

۱- وسائل الشيعه ۱ : ۲۴۵ ، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

بالماء ولا ندرى هل غسل بالماء بعد ذلك وزالت نجاسته ، أوْ لا؟ فنستصحب عدم غسله بالماء ، وبالتالى نثبت بقاء النجاسه.

وهكذا نعرف أنّ الحاله السابقه التى نستصحبها قد تنتسب الى العالم التشريعى ، وذلك إذا كنّا على يقينٍ بحكم عامٍّ ونشكّ فى حدوده المفروضه له فى جعله الشرعى ، وتعتبر الشبهه شبهةً حكميه ، ويسمّى الاستصحاب ب «الاستصحاب الحكمى».

وقد تنتسب الحاله السابقه التى نستصحبها الى العالم التكوينى ، وذلك إذا كنّا على يقينٍ بوجود موضوع الحكم الشرعى ونشكّ فى بقائه ، وتعتبر الشبهه شبهةً موضوعيه ، ويسمّى الاستصحاب ب «الاستصحاب الموضوعى».

ويوجد فى علم الاصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه ، ويخصّه بالشبهه الموضوعيه (۱).

الشكّ فى البقاء

والشكّ فى البقاء هو الشرط الأساسى الآخر لجريان الاستصحاب.

ويقسِّم الاصوليون الشكّ فى البقاء الى قسمين تبعاً لطبيعه الحاله السابقه التى نشك فى بقائها ؛ لأنّ الحاله السابقه قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد زمانياً ، وإنّما نشكّ فى بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عاملٍ خارجيٍّ أدّى الى ارتفاعها.

ومثال ذلك : طهاره الماء ، فإنّ طهاره الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجى ، وإنّما نشكّ فى بقائها لدخول عاملٍ خارجيٍّ فى الموقف ،

۱- ذهب إليه السيّد الخوئى ، راجع مصباح الاصول ۳ : ۴۰

وهو إصابه المتنجِّس للماء.

وكـذلك نجاسه الثوب ، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقى نجاسـته وتمتـدّ ما لم يوجد عامل خارجى وهو الغسل ، ويسـمّى الشكّ فى بقاء الحاله السابقه التى من هذا القبيل ب «الشكّ فى الرافع».

وقـد تكون الحـاله السـابقه غير قـادرهٍ على الامتـداد زمانيـاً ، بـل تنتهى بطبيعتهـا فى وقتٍ معيَّنٍ ونشـكّ فى بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخل عاملٍ خارجيٍّ فى الموقف.

ومثـاله : نهـار شـهر رمضـان الـذى يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم فى بقاء النهار ، فإنّ النهار ينتهى بطبيعته ولا يمكن أن يمتدّ زمانياً ، فالشكّ فى بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عاملٍ خارجى ، وإنّما هو نتيجه لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واسـتنفاده لطاقته وقـدرته على البقاء. ويسـمّى الشكّ فى بقاء الحاله السابقه التى من هـذا القبيل ب «الشكّ فى المقتضـى» ؛ لأنّ الشكّ فى مـدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجـد فى علم الاـصول اتّجـاه ينكر جريـان الاستصـحاب إذا كـان الشـكّ فى بقاء الحاله السابقه من نوع الشكّ فى المقتضـى ويخصّه بحالات الشكّ فى الرافع (۱).

وحده الموضوع فى الاستصحاب

ويتّفق الاصوليون على أنّ من شروط الاستصحاب وحده الموضوع ،

۱- ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى وجعله تاسع الأقوال ، راجع فرائد الاصول ۳ : ۵۰ - ۵۱ ، وراجع بحوث فى علم الاصول ۶ : ۱۵۴ ، أيضاً

ويَعنُون بـذلك أن يكون الشـكّ منصـبّاً على نفس الحاله التى كنّا على يقينٍ بها ، فلا يجرى الاستصـحاب. – مثلاً – إذا كنّا على يقينٍ بنجـاسه المـاء ثمّ صـار بخـاراً وشـككنا فى نجـاسه هـذا البخار ؛ لأنّ ما كنّا على يقينٍ بنجاسـته هو الماء وما نشكّ فعلاً فى نجاسته هو البخار ، والبخار غير الماء ، فلم يكن مصبّ اليقين والشكّ واحداً.

ص: ۲۴۰

التعارض بين الاصول

ويواجهنا بعد دراسه الاصول العمليه السؤال التالى : ما ذا يصنع الفقيه إذا اختلف حكم الاستصحاب عن حكم أصل البراءه؟

ومثاله : أنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّى غروب الشمس ، ونشكّ فى بقاء الوجوب بعد الغروب الى غياب الحمره ، ففى هذه الحاله تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أوّلاً ، والشكّ فى بقائه ثانياً ، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحيهٍ اخرى نلاحظ أنّ الحاله تندرج ضمن نطاق أصل البراءه ؛ لأنّها شبهه بدويه فى التكليف غير مقترنهٍ بالعلم الإجمالى ، وأصل البراءه ينفى وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً ، فبأىّ الأصلين نأخذ؟

والجواب : أنّا نأخذ بالاستصحاب ونقدِّمه على أصل البراءه ، وهذا متّفق عليه بين الاصوليّين ، والرأى السائد بينهم لتبرير ذلك : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءه ؛ لأنّ دليل أصل البراءه هو النصّ النبوىّ القائل : «رفع ما لا يعلمون» (١) ، وموضوعه كلّ ما لا يعلم ، ودليل الاستصحاب هو النصّ القائل : «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (٢) ، وبالتدقيق فى النصّين نلاحظ أنّ دليل الاستصحاب يلغى الشكّ ويفترض كأنّ اليقين باقٍ على حاله ، فيرفع بذلك

١- الخصال ٢ : ٢٤٥ ، باب التسعه. ووسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأوّل

٢- وسائل الشيعه ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

موضوع أصل البراءه.

ففی مثال وجوب الصوم لا یمکن أن نستند الی أصل البراءه عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشکوکاً ؛ لأنّ الاستصحاب یفترض هذا الوجوب معلوماً ، فیکون دلیل الاستصحاب حاکماً علی دلیل البراءه ؛ لأنّه ینفی موضوع البراءه.

ص: ۲۴۲

أحكام تعارض النوعين

استعرضنا حتّى الآن نوعين من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط :

أحدهما : العناصر المشتركه فى الاستنباط القائم على أساس الدليل.

والآخر : العناصر المشتركه فى الاستنباط القائم على أساس الأصل العملى.

وقد عرفنا أنّ العناصر من النوع الأول تشكِّل أدلّةً على تعيين الحكم الشرعى ، والعناصر من النوع الثانى تشكِّل قواعد علميةً لتعيين الموقف العملى تجاه الحكم المجهول.

ووجود نوعين من العناصر على هذا الشكل يدعو الى البحث عن موقف الفقيه عند افتراض وقوع التعارض بينهما ، كما إذا دلّ دليل على أنّ الحكم الشرعى هو الوجوب - مثلاً - وكان أصل البراءه أو الاستصحاب يقتضى الرخصه.

والحقيقه : أنّ الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصورٍ عقلاً بينه وبين الأصل ؛ لأنّ الدليل القطعى على الوجوب - مثلاً - يؤدّى الى العلم بالحكم الشرعى ، ومع العلم بالحكم الشرعى لا مجال للاستناد الى أىِّ قاعدهٍ عمليه ؛ لأنّ القواعد العمليه إنّما تجرى فى ظرف الشكّ ، إذ قد عرفنا سابقاً أنّ أصل البراءه موضوعه كلّ ما لا يعلم ، والاستصحاب موضوعه أن نشكّ فى بقاء ما كنّا على يقينٍ منه ، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبقَ موضوع لهذه الاصول والقواعد العمليه.

وإنّما يمكن افتراض لونٍ من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً ، كما إذا دلّ خبر الثقه على الوجوب أو الحرمه - وخبر الثقه كما مرّ بنا دليل ظنّى حكم الشارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلاً - وكان أصل البراءه من

ناحيهٍ اخرى يوسّع ويرخّص.

ومثاله : خبر الثقه الدالّ على حرمه الارتماس على الصائم ، فإنّ هذه الحرمه إذا لاحظناها من ناحيه الخبر فهى حكم شرعىّ قد قام عليه الدليل الظنّى الحجّه ، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلومٍ نجد أنّ دليل البراءه (رفع ما لا يعلمون) يشملها ، فهل يحدِّد الفقيه فى هذه الحاله موقفه على أساس الدليل الظنّى أو على أساس الأصل العملى؟ ويسمِّى الاصوليون الدليل الظنّى بالأماره ، ويطلقون على هذه الحاله اسم التعارض بين الأمارات والاصول.

ولا شكّ فى هذه الحاله لدى علماء الاصول فى تقديم خبر الثقه وما إليه من الأدلّه الظنّيه المعتبره على أصل البراءه ونحوه من الاصول العمليه ؛ لأنّ الدليل الظنّى الذى حكم الشارع بحجّيته يؤدّى - بحكم الشارع هذا - دور الدليل القطعى ، فكما أنّ الدليل القطعى ينفى موضوع الأصل ولا يُبقى مجالاً لأىِّ قاعدهٍ عمليهٍ فكذلك الدليل الظنّى الذى أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلاً ، ولهذا يقال عادةً : إنّ الأماره حاكمه على الاصول العمليه.

كلمه الختام

هذا آخر ما أردنا استعراضه من بحوثٍ ضمن الحدود التى وضعناها لهذه الحلقه. وبذلك تكتمل فى ذهن الطالب تصورات علميه عامه عن العناصر المشتركه بالدرجه التى تؤهِّله لدراستها على مستوى أرفع فى الحلقه الآتيه.

والحمد لله أوّلاً وآخراً ، ومنه نستمدّ التوفيق لما يحبّ ويرضى ، إنّه وليّ الإحسان ، وهو على كلِّ شىءٍ قدير.

فهرس المصادر

۱- أجود التقريرات ، للسيّد الخوئی ، تقرير بحث المحقّق النائينی ، ط مكتبه المصطفوی - قم.

۲- إحياء علوم الدين ، أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالی ، دار القلم - بيروت.

۳- اصول الرياضيات ، برتراند رسل ، ترجمه الدكتور محمّد موسی أحمد والدكتور أحمد فؤاد الأهوانی.

۴- أعيان الشيعه ، السيّد محسن الأمين ، دار التعارف - بيروت.

۵- الانتصار ، للسيّد المرتضی ، مؤسسه النشر الإسلامی.

۶- إيضاح الاشتباه ، العلّامه الحلّی ، مؤسسه النشر الإسلامی.

۷- بحوث فی علم الاصول ، المؤلّف الشهيد ، ط مكتب الإعلام الإسلامی.

۸- بشاره المصطفی ، أبو جعفر محمّد بن أبی القاسم الطبری ، منشورات مطبعه الحيدريه - النجف الأشرف.

۹- تأريخ بغداد ، أحمد بن علی الخطيب ، دار الفكر - بيروت.

۱۰- تأسيس الشيعه ، السيّد حسن الصدر ، منشورات الأعلمی - طهران.

۱۱- تهذیب التهذیب ، أحمد بن علی بن حجر العسقلانی ، دار الفکر - بیروت.

۱۲- تهذیب الکمال ، أبو الحجّاج یوسف المزی ، مؤسسه الرساله - بیروت.

۱۳- الحدائق الناضره ، المحدّث البحرانی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۴- الخصال ، الشیخ الصدوق ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۵- خاتمه مستدرک الوسائل ، المحدّث النوری ، ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۱۶- الدراسات فی علم الاصول ، تقریرات أبحاث السیّد الخوئی للسیّد علی الشاهرودی.

۱۷- درر الفوائد ، الشیخ عبد الکریم الحائری ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۸- الدرر النجفیّه ، المحدّث البحرانی ، ط / الحجریه من منشورات مؤسسه آل البیت.

۱۹- الذریعه إلی اصول الشریعه ، السیّد المرتضی ، من منشورات جامعه طهران.

۲۰- رجال النجاشی ، أحمد بن علی النجاشی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۱- روضات الجنّات ، میرزا محمّد باقر الخوانساری ، ط مکتبه إسماعیلیان - قم.

۲۲- الروضه البهیّه ، الشهید الثانی ، تحقیق السیّد الکلانتر ، ط انتشارات داوری.

۲۳- السرائر ، ابن إدریس الحلّی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۴- عدّه الاصول ، شیخ الطائفه الطوسی ، ط مؤسّسه آل البیت علیهم السلام.

۲۵- علل الشرائع ، الشیخ الصدوق ، مکتبه الداوری.

۲۶- الغنیه (ضمن الجوامع الفقهیّه) ، ابن زهره ، الطبعه الحجریه من منشورات مکتبه السیّد المرعشی.

۲۷- فرائد الاصول ، الشیخ مرتضی الأنصاری ، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۲۸- الفصول الغرویّه ، الشیخ محمّد حسین الأصفهانی ، ط الحجریه من منشورات دار إحیاء العلوم الإسلامیّه.

۲۹- فهرست منتجب الدین ، الشیخ منتجب الدین علی بن بابویه الرازی ، تحقیق السیّد عبد العزیز الطباطبائی ، نشر مجمع الذخائر الإسلامیه - قم.

۳۰- فوائد الاصول ، الشیخ محمّد علی الکاظمی ، تقریرات أبحاث المحقّق النائینی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۱- الفوائد الحائریه ، الوحید البهبهانی ، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۳۲- الفوائد المدنیّه ، المحدّث الاسترابادی ، ط الحجریه من منشورات دار النشر لأهل البیت علیهم السلام.

۳۳- القواعد والفوائد ، الشهید الأوّل ، مکتبه المفید - قم.

۳۴- کشف المحجّه لثمره المهجه ، ابن طاووس ، منشورات المطبعه الحیدریّه - النجف الأشرف.

۳۵- کفایه الاصول ، المحقّق الخراسانی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۳۶- المبسوط ، شیخ الطائفه الطوسی ، ط المکتبه المرتضویّه لإحیاء الآثار الجعفریّه.

۳۷- مصابیح الاصول ، تقریرات أبحاث السیّد الخوئی ، عزّ الدین بحر العلوم ، ط النجف الأشرف.

۳۸- مصباح الاصول ، السیّد الخوئی ، ط مطبعه النجف.

۳۹- معارج الاصول ، المحقّق الحلّی ، ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۴۰- معالم الدین ، الشیخ حسن نجل الشهید الثانی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۴۱- مفاتیح الاصول ، السیّد محمّد المجاهد ، ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۴۲- مقابس الأنوار ، الشیخ أسد الله التستری ، من منشورات مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۴۳- مناقب أبی حنیفه ، المرفق بن أحمد المکّی ، دار الکتاب العربی - بیروت.

۴۴- نهایه الاصول ، العلّامه الحلّی ، مخطوط مکتبه السیّد الگلپایگانی.

۴۵- نهایه الأفکار ، المحقّق الآغا ضیاء العراقی ، ط مؤسسه النشر الإسلامی.

۴۶- هدایه المسترشدین ، محمّد تقی الأصفهانی ، ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۴۷- الوافیه ، الفاضل التونی ، ط مجمع الفکر الإسلامی.

۴۸- وسائل الشیعه ، السیّد محسن بن حسن الأعرجی الکاظمی ، ط مصطفوی - قم.

۴۹- وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه ، المحدّث الحرّ العاملی ، ط مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

۵۰- وفیات الأعیان ، أحمد بن محمّد بن خلّکان ، دار إحیاء التراث العربی - بیروت.

فهرس الموضوعات

كلمه المؤلّف :..... ۱۵

المدخل إلى علم الاصول

(۱۷ – ۱۲۶)

تعريف علم الاصول..... ۱۹

تمهيد :..... ۱۹

تعريف علم الاصول :..... ۲۲

موضوع علم الاصول :..... ۲۷

علم الاصول منطق الفقه :..... ۲۸

أهمّيه علم الاصول فى عمليه الاستنباط :..... ۲۹

الاصول والفقه يمثّلان النظريه والتطبيق :..... ۳۰

التفاعل بين الفكر الاصولى والفكر الفقهى :..... ۳۴

نماذج من الأسئله التى يجيب عليها علم الاصول :..... ۳۶

جواز عمليّه الاستنباط..... ۳۷

الوسائل الرئيسيه للإثبات فى علم الاصول..... ۴۵

البيان الشرعى..... ۴۸

الإدراك العقلى..... ۴۹

الاتّجاهات المتعارضه فى الإدراك العقلى :..... ۵۱

۱- المعركه ضدّ استغلال العقل :..... ۵۲

القول بالتصويب :..... ۵۵

ردّ الفعل المعاكس فی النطاق السنّی :..... ۵۷

۲- المعرکه إلی صفّ العقل :..... ۵۹

تأریخ علم الاصول..... ۶۳

مولد علم الاصول :..... ۶۳

الحاجهُ إلی علم الاصول تأریخیهٌ :..... ۶۹

التصنیف فی علم الاصول :..... ۷۲

تطوّر علم النظریه وعلم التطبیق علی ید الشیخ الطوسی :..... ۷۵

الوقوف النسبی للعلم :..... ۸۲

ابن إدریس یصف فتره التوقّف :..... ۸۹

تجدّد الحیاه والحرکه فی البحث العلمی :..... ۹۰

[من] صاحب السرائر إلی صاحب المعالم :..... ۹۲

الصدمه التی مُنِیَ بها علم الاصول :..... ۹۸

الجذور المزعومه للحرکه الأخباریه :..... ۱۰۲

اتّجاه التألیف فی تلک الفتره :..... ۱۰۵

البحث الاصولی فی تلک الفتره :..... ۱۰۶

انتصار علم الاصول وظهور مدرسهٍ جدیده :..... ۱۰۷

نصّ یصوِّر الصراع مع الحرکه الأخباریه :..... ۱۰۹

استخلاص :..... ۱۱۰

مصادر الإلهام للفکر الاصولی..... ۱۱۳

عطاء الفکر الاصولی وإبداعه :..... ۱۱۸

الحكم الشرعى وتقسيمه..... ۱۲۳

تقسيم الحكم إلى تكليفيٍّ ووضعى :..... ۱۲۴

بحوث علم الاصول

(۱۲۷ - ۲۴۴)

تنويع البحث..... ۱۲۹

العنصر المشترك بين النوعين :..... ۱۳۰

العناصر المشتركه فى الاستنباط القائم على أساس الدليل

(۱۳۳ - ۲۲۰)

تمهيد..... ۱۳۵

تقسيم البحث :..... ۱۳۶

الدليل اللفظى

(۱۳۹ - ۱۷۸)

تمهيد..... ۱۴۱

ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟ :..... ۱۴۱

ما هو الاستعمال؟ :..... ۱۴۶

الحقيقه والمجاز :..... ۱۴۷

قد ينقلب المجاز حقيقه :..... ۱۴۸

تصنيف اللغه :..... ۱۴۸

هيئه الجمله :..... ۱۵۱

الرابطه التامه والرابطه الناقصه :..... ۱۵۱

المدلول اللغوى والمدلول النفسى :..... ١٥٣

الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه :..... ١٥٦

الظهور اللفظى :..... ١٥٧

تقسيم البحث :..... ١٥٨

الفصل الأول : فى تحديد ظهور الدليل اللفظى..... ١٥٩

١- صيغه الأمر :..... ١٦٢

٢- صيغه النهى :..... ١٦٤

٣- الإطلاق :..... ١٦٦

٤- أدوات العموم :..... ١٦٦

٥- أداه الشرط :..... ١٦٨

الفصل الثانى : فى حجّيه الظهور..... ١٧١

ما هو المطلوب فى التفسير؟ :..... ١٧١

ظهور حال المتكلّم :..... ١٧٢

حجّيه الظهور :..... ١٧٣

تطبيقات حجيه الظهور على الأدلّه اللفظيه :..... ١٧٤

القرينه المتّصله والمنفصله :..... ١٧٧

الدليل البرهانى

(١٧٩ - ١٩٨)

تمهيد..... ١٨١

دراسه العلاقات العقليه :..... ١٨١

الطريقه القياسيه :..... ١٨٣

تقسيم البحث :..... ١٨٤

الفصل الأول : فى العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٨٥

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه :..... ١٨٥

هل تستلزم حرمه العقد فساده؟ :..... ١٨٧

الفصل الثانى : فى العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٨٩

الجعل والفعليه :..... ١٨٩

موضوع الحكم :..... ١٩٠

الفصل الثالث : العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٩٢

الفصل الرابع : العلاقات القائمه بين الحكم والمقدِّمات..... ١٩٤

الفصل الخامس : فى العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٩٧

الدليل الاستقرائى

(١٩٩ - ٢١٢)

تمهيد..... ٢٠١

الفصل الأول : الاستقراء فى الأحكام..... ٢٠٣

القياس خطوه من الاستقراء :..... ٢٠٥

الفصل الثانى : الدليل الاستقرائى غير المباشر..... ٢٠٧

الإجماع والشهره :..... ٢٠٨

الخبر :..... ٢٠٨

سيره المتشرِّعه :..... ٢٠٩

السیره العقلائیه :..... ۲۱۰

التعارض بین الأدلّه

(۲۱۳ - ۲۲۰)

الفصل الأوّل [فی التعارض بین دلیلین لفظیّین]..... ۲۱۶

الفصل الثانی فی التعارض بین الدلیل اللفظی ودلیلٍ آخر..... ۲۱۹

العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی

(۲۲۱ - ۲۴۴)

تمهید :..... ۲۲۳

۱- القاعده العملیه الأساسیه..... ۲۲۴

۲- القاعده العملیه الثانویه..... ۲۲۷

۳- قاعده منجِّزیه العلم الإجمالی..... ۲۲۹

تمهید :..... ۲۲۹

منجّزیه العلم الإجمالی :..... ۲۳۱

انحلال العلم الإجمالی :..... ۲۳۳

موارد التردّد :..... ۲۳۴

۴- الاستصحاب..... ۲۳۶

الحاله السابقه المتیقَّنه :..... ۲۳۷

الشکّ فی البقاء :..... ۲۳۸

وحده الموضوع فی الاستصحاب :..... ۲۳۹

التعارض بین الاصول..... ۲۴۱

أحكام تعارض النوعين..... ٢٤٣

كلمه الختام :..... ٢٤٤

فهرس المصادر..... ٢٤٥

فهرس الموضوعات ٢٤٩

ص: ٢٤٩

التفاعل بين الفكر الاصولى والفكر الفقهى :..... ۳۴

نماذج من الأسئله التى يجيب عليها علم الاصول :..... ۳۶

جواز عمليّه الاستنباط..... ۳۷

الوسائل الرئيسيه للإثبات فى علم الاصول..... ۴۵

البيان الشرعى..... ۴۸

الإدراك العقلى..... ۴۹

الاتّجاهات المتعارضه فى الإدراك العقلى :..... ۵۱

۱- المعركه ضدّ استغلال العقل :..... ۵۲

القول بالتصويب :..... ۵۵

ردّ الفعل المعاكس فى النطاق السنّى :..... ۵۷

۲- المعركه إلى صفّ العقل :..... ۵۹

تأريخ علم الاصول..... ۶۳

مولد علم الاصول :..... ۶۳

الحاجهُ إلى علم الاصول تأريخيهٌ :..... ۶۹

التصنيف فى علم الاصول :..... ۷۲

تطوّر علم النظريه وعلم التطبيق على يد الشيخ الطوسى :..... ۷۵

الوقوف النسبى للعلم :..... ۸۲

ابن إدريس يصف فتره التوقّف :..... ۸۹

تجدّد الحياه والحركه فى البحث العلمى :..... ۹۰

[من] صاحب السرائر إلى صاحب المعالم :..... ۹۲

الصدمه التى مُنِىَ بها علم الاصول :..... ۹۸

الجذور المزعومه للحركه الأخباريه :..... ۱۰۲

اتّجاه التأليف فى تلك الفتره :..... ۱۰۵

البحث الاصولى فى تلك الفتره :..... ۱۰۶

انتصار علم الاصول وظهور مدرسهٍ جديده :..... ۱۰۷

نصّ يصوِّر الصراع مع الحركه الأخباريه :..... ۱۰۹

استخلاص :..... ۱۱۰

مصادر الإلهام للفكر الاصولى..... ۱۱۳

عطاء الفكر الاصولى وإبداعه :..... ۱۱۸

الحكم الشرعى وتقسيمه..... ۱۲۳

تقسيم الحكم إلى تكليفىٍّ ووضعى :..... ۱۲۴

بحوث علم الاصول

(۱۲۷ - ۲۴۴)

تنويع البحث..... ۱۲۹

العنصر المشترك بين النوعين :..... ۱۳۰

العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الدلیل

(۱۳۳ - ۲۲۰)

تمهید..... ۱۳۵

تقسیم البحث :..... ۱۳۶

الدلیل اللفظی

(۱۳۹ - ۱۷۸)

تمهید..... ۱۴۱

ما هو الوضع والعلاقه اللغویه؟ :..... ۱۴۱

ما هو الاستعمال؟ :..... ۱۴۶

الحقیقه والمجاز :..... ۱۴۷

قد ینقلب المجاز حقیقه :..... ۱۴۸

تصنیف اللغه :..... ۱۴۸

هیئه الجمله :..... ۱۵۱

الرابطه التامه والرابطه الناقصه :..... ۱۵۱

المدلول اللغوی والمدلول النفسی :..... ۱۵۳

الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه :..... ۱۵۶

الظهور اللفظی :..... ۱۵۷

تقسيم البحث :..... ۱۵۸

الفصل الأول : فی تحديد ظهور الدليل اللفظی..... ۱۵۹

۱- صيغه الأمر :..... ۱۶۲

۲- صيغه النهی :..... ۱۶۴

۳- الإطلاق :..... ۱۶۶

۴- أدوات العموم :..... ۱۶۶

۵- أداه الشرط :..... ۱۶۸

الفصل الثانی : فی حجّيه الظهور..... ۱۷۱

ما هو المطلوب فی التفسير؟ :..... ۱۷۱

ظهور حال المتكلّم :..... ۱۷۲

حجّيه الظهور :..... ۱۷۳

تطبيقات حجيه الظهور علی الأدلّه اللفظيه :..... ۱۷۴

القرينه المتّصله والمنفصله :..... ۱۷۷

الدليل البرهانی

(۱۷۹ - ۱۹۸)

تمهيد..... ۱۸۱

دراسه العلاقات العقليه :..... ۱۸۱

الطريقه القياسيه :..... ۱۸۳

تقسيم البحث :..... ۱۸۴

الفصل الأول : فى العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ۱۸۵

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه :..... ۱۸۵

هل تستلزم حرمه العقد فساده؟ :..... ۱۸۷

الفصل الثانى : فى العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ۱۸۹

الجعل والفعليه :..... ۱۸۹

موضوع الحكم :..... ۱۹۰

الفصل الثالث : العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ۱۹۲

الفصل الرابع : العلاقات القائمه بين الحكم والمقدِّمات..... ۱۹۴

الفصل الخامس : فى العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ۱۹۷

الدليل الاستقرائى

(۱۹۹ - ۲۱۲)

تمهيد..... ۲۰۱

الفصل الأول : الاستقراء فى الأحكام..... ۲۰۳

القياس خطوه من الاستقراء :..... ۲۰۵

الفصل الثانی : الدلیل الاستقرائی غیر المباشر..... ۲۰۷

الإجماع والشهره :..... ۲۰۸

الخبر :..... ۲۰۸

سیره المتشرِّعه :..... ۲۰۹

السیره العقلائیه :..... ۲۱۰

التعارض بین الأدلّه

(۲۱۳ - ۲۲۰)

الفصل الأوّل [فی التعارض بین دلیلین لفظیّین]..... ۲۱۶

الفصل الثانی فی التعارض بین الدلیل اللفظی ودلیلٍ آخر..... ۲۱۹

العناصر المشترکه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی

(۲۲۱ - ۲۴۴)

تمهید :..... ۲۲۳

۱- القاعده العملیه الأساسیه..... ۲۲۴

۲- القاعده العملیه الثانویه..... ۲۲۷

۳- قاعده منجِّزیه العلم الإجمالی..... ۲۲۹

كلمه المؤلّف :..... ١٥

المدخل إلى علم الاصول

(١٧ – ١٢٦)

تعريف علم الاصول..... ١٩

تمهيد :..... ١٩

تعريف علم الاصول :..... ٢٢

موضوع علم الاصول :..... ٢٧

علم الاصول منطق الفقه :..... ٢٨

أهمّيه علم الاصول فى عمليه الاستنباط :..... ٢٩

الاصول والفقه يمثّلان النظريه والتطبيق :..... ٣٠

التفاعل بين الفكر الاصولى والفكر الفقهى :..... ٣٤

نماذج من الأسئله التى يجيب عليها علم الاصول :..... ٣٦

جواز عمليّه الاستنباط..... ٣٧

الوسائل الرئيسيه للإثبات فى علم الاصول..... ٤٥

البيان الشرعى..... ٤٨

الإدراك العقلى..... ٤٩

الاتّجاهات المتعارضه فى الإدراك العقلى :..... ٥١

١- المعركه ضدّ استغلال العقل :..... ٥٢

القول بالتصويب :..... ٥٥

ردّ الفعل المعاكس فى النطاق السنّى :..... ٥٧

٢- المعركه إلى صفّ العقل :..... ٥٩

تأريخ علم الاصول..... ٦٣

مولد علم الاصول :..... ٦٣

الحاجةُ إلى علم الاصول تأريخيةٌ :..... ٦٩

التصنيف فى علم الاصول :..... ٧٢

تطوّر علم النظريه وعلم التطبيق على يد الشيخ الطوسى :..... ٧٥

الوقوف النسبى للعلم :..... ٨٢

ابن إدريس يصف فتره التوقّف :..... ٨٩

تجدّد الحياه والحركه فى البحث العلمى :..... ٩٠

[من] صاحب السرائر إلى صاحب المعالم :..... ٩٢

الصدمه التى مُنِىَ بها علم الاصول :..... ٩٨

الجذور المزعومه للحركه الأخباريه :..... ١٠٢

اتّجاه التأليف فى تلك الفتره :..... ١٠٥

البحث الاصولى فى تلك الفتره :..... ١٠٦

انتصار علم الاصول وظهور مدرسةٍ جديده :..... ١٠٧

نصّ يصوِّر الصراع مع الحركه الأخباريه :..... ١٠٩

استخلاص :..... ١١٠

مصادر الإلهام للفكر الاصولى..... ١١٣

عطاء الفكر الاصولى وإبداعه :..... ١١٨

الحكم الشرعى وتقسيمه..... ١٢٣

تقسيم الحكم إلى تكليفيٍّ ووضعى :..... ١٢٤

بحوث علم الاصول

(١٢٧ - ٢٤٤)

تنويع البحث..... ١٢٩

العنصر المشترك بين النوعين :..... ١٣٠

العناصر المشتركه فى الاستنباط القائم على أساس الدليل

(١٣٣ - ٢٢٠)

تمهيد..... ١٣٥

تقسيم البحث :..... ١٣٦

الدليل اللفظى

(١٣٩ - ١٧٨)

تمهيد..... ١٤١

ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟ :..... ١٤١

ما هو الاستعمال؟ :..... ١٤٦

الحقيقه والمجاز :..... ١٤٧

قد ينقلب المجاز حقيقه :..... ١٤٨

تصنيف اللغه :..... ١٤٨

هيئه الجمله :..... ١٥١

الرابطه التامه والرابطه الناقصه :..... ١٥١

المدلول اللغوى والمدلول النفسى :..... ١٥٣

الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه :..... ١٥٦

الظهور اللفظى :..... ١٥٧

تقسيم البحث :..... ١٥٨

الفصل الأول : فى تحديد ظهور الدليل اللفظى..... ١٥٩

١- صيغه الأمر :..... ١٦٢

٢- صيغه النهى :..... ١٦٤

٣- الإطلاق :..... ١٦٦

٤- أدوات العموم :..... ١٦٦

٥- أداه الشرط :..... ١٦٨

الفصل الثانى : فى حجّيه الظهور..... ١٧١

ما هو المطلوب فى التفسير؟ :..... ١٧١

ظهور حال المتكلّم :..... ١٧٢

حجّيه الظهور :..... ١٧٣

تطبيقات حجيه الظهور على الأدلّه اللفظيه :..... ١٧٤

القرينه المتّصله والمنفصله :..... ١٧٧

الدليل البرهانى

(١٧٩ - ١٩٨)

تمهيد..... ١٨١

دراسه العلاقات العقليه :..... ١٨١

الطريقه القياسيه :..... ١٨٣

تقسيم البحث :..... ١٨٤

الفصل الأول : فى العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٨٥

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه :..... ١٨٥

هل تستلزم حرمه العقد فساده؟ :..... ١٨٧

الفصل الثانى : فى العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٨٩

الجعل والفعليه :..... ١٨٩

موضوع الحكم :..... ١٩٠

الفصل الثالث : العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٩٢

الفصل الرابع : العلاقات القائمه بين الحكم والمقدِّمات..... ١٩٤

الفصل الخامس : فى العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٩٧

الدليل الاستقرائى

(١٩٩ - ٢١٢)

تمهيد..... ٢٠١

الفصل الأول : الاستقراء فى الأحكام..... ٢٠٣

القياس خطوه من الاستقراء :..... ٢٠٥

الفصل الثانى : الدليل الاستقرائى غير المباشر..... ٢٠٧

الإجماع والشهره :..... ٢٠٨

الخبر :..... ٢٠٨

سيره المتشرِّعه :..... ٢٠٩

السيره العقلائيه :..... ٢١٠

التعارض بين الأدلّه

(۲۱۳ - ۲۲۰)

الفصل الأوّل [فی التعارض بين دليلين لفظيّين]..... ۲۱۶

الفصل الثانی فی التعارض بين الدليل اللفظی ودليلٍ آخر..... ۲۱۹

العناصر المشتركه فی الاستنباط القائم علی أساس الأصل العملی

(۲۲۱ - ۲۴۴)

تمهيد :..... ۲۲۳

۱- القاعده العمليه الأساسيه..... ۲۲۴

۲- القاعده العمليه الثانويه..... ۲۲۷

۳- قاعده منجِّزيه العلم الإجمالی..... ۲۲۹

تمهيد :..... ۲۲۹

منجّزيه العلم الإجمالی :..... ۲۳۱

انحلال العلم الإجمالی :..... ۲۳۳

موارد التردّد :..... ۲۳۴

۴- الاستصحاب..... ۲۳۶

الحاله السابقه المتيقَّنه :..... ۲۳۷

الشكّ فی البقاء :..... ۲۳۸

وحده الموضوع فی الاستصحاب :..... ۲۳۹

التعارض بين الاصول..... ۲۴۱

أحكام تعارض النوعين..... ۲۴۳

كلمه الختام :..... ۲۴۴

فهرس المصادر..... ۲۴۵

فهرس الموضوعات ۲۴۹

ص: ۲۵۶

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية

تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب

الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازت العلمية والجامعات

توسيع عام لفكرة المطالعة

تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها
تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسک kiosk، الرسالة القصيرة ((sms
إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس
إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين
إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹