



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

دروس

في

علم الاصول

للمفتي محمد صالح المنجد

تأليف

مفتي محمد صالح المنجد

دار الفکر للطباعة والنشر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دروس فى علم الاصول

كاتب:

محمد باقر صدر

نشرت فى الطباعة:

صدر

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٨	دروس فى علم الاصول المجلد ١ (الحلقه الاولى و الثانيه)
١٨	اشاره
١٨	اشاره
٢٤	كلمه المؤتمر
٢٨	الحلقه الاولى
٢٨	اشاره
٣٠	إهداء
٣٢	مقدمه [للحلقات الثلاث]
٣٢	اشاره
٣٤	[مناهج الحوزه العلميه فى دراسه هذا العلم]
٣٦	[مبزررات استبدال الكتب الدراسيه فى هذا العلم]
٤٦	[عدّه محاولات للاستبدال]
٤٨	[الخصائص الملحوظه فى هذه الحلقات]
٥٦	[إرشادات فى مجال دراسه هذا الكتاب]
٥٨	مُقدّمه للحلقه الاولى
٥٩	التمهيد
٥٩	اشاره
٦٢	التعريف بعلم الاصول
٦٢	كلمه تمهيديه
٦٣	تعريف علم الاصول
٦٦	موضوع علم الاصول
٦٧	علم الاصول منطق الفقه
٦٨	أهميه علم الاصول فى عمليه الاستنباط

٦٩	الاصول و الفقه يمثّلان النظرية و التطبيق
٧٠	التفاعل بين الفكر الاصولي و الفكر الفقهي
٧٣	جوازُ عملتيه الاستنباط
٧٣	اشاره
٧٤	[تطوّر معنى (الاجتهاد)]
٧٩	[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]
٨٠	الحكم الشرعي و تقسيمه
٨٠	اشاره
٨٠	[تعريف الحكم الشرعي]
٨١	تقسيم الحكم إلى تكليفي و وضعي
٨٢	أقسام الحكم التكليفي
٨٤	بحوث علم الاصول
٨٤	اشاره
٨٦	تنويع البحث
٨٧	العنصر المشترك بين النوعين
٩٠	النوع الأول : الأدلة المحرزه
٩٠	اشاره
٩٢	مبادئ عامه
٩٣	تقسيم البحث
٩٤	١- الدليل الشرعي
٩٤	اشاره
٩٨	أ - الدليل الشرعي اللفظي
٩٨	الدلاله
٩٨	تمهيد
٩٨	ما هو الوضع و العلاقه اللغويه؟
١٠٣	ما هو الاستعمال؟

- ١٠٤ الحقيقه و المجاز
- ١٠٥ قد ينقلب المجاز حقيقه
- ١٠٦ تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه و حرفيه
- ١٠٧ هيئه الجمله
- ١٠٨ الجمله التامه و الجمله الناقصه
- ١٠٩ المدلول اللغوي و المدلول التصديقي
- ١١٢ الجمله الخبريه و الجمله الإنشائيه
- ١١٣ الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول
- ١١٥ ١ - صيغه الأمر
- ١١٧ ٢ - صيغه النهي
- ١١٨ ٣ - الإطلاق
- ١١٩ ٤ - أدوات العموم
- ١٢٠ ٥ - أداء الشرط
- ١٢٣ حجّيه الظهور
- ١٢٣ اشاره
- ١٢٤ تطبيقات حجّيه الظهور على الأدله اللفظيه
- ١٢٦ القرينه المتّصله و المنفصله
- ١٢٨ إثبات الصدور
- ١٣٢ ب - الدليل الشرعي غير اللفظي
- ١٣٤ ٢- الدليل العقلي
- ١٣٤ اشاره
- ١٣٦ دراسه العلاقات العقليه
- ١٣٨ تقسيم البحث
- ١٣٩ العلاقات قائمه بين نفس الأحكام
- ١٣٩ علاقه التضادّ بين الوجوب و الحرمة
- ١٤١ هل تستلزم الحرمة البطلان؟

١٤٣	العلاقات القائمة بين الحكم و موضوعه
١٤٦	العلاقات القائمة بين الحكم و متعلّقه
١٤٨	العلاقات القائمة بين الحكم و المقدمات
١٥١	العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد
١٥٤	النوع الثاني : الاصول العمليه
١٥٤	اشاره
١٥٦	تمهيد
١٥٧	١- القاعده العمليه الاساسيه
١٦٠	٢- القاعده العمليه الثانويه
١٦٢	٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي
١٦٢	تمهيد
١٦٤	منجزيه العلم الإجمالي
١٦٦	انحلال العلم الإجمالي
١٦٧	موارد التردد
١٦٩	٤- الاستصحاب
١٦٩	اشاره
١٧٠	الحاله السابقه المتيقّنه
١٧١	الشكّ في البقاء
١٧٢	وحده الموضوع في الاستصحاب
١٧٤	تعارض الأدله
١٧٤	اشاره
١٧٦	١ - التعارض بين الأدله المحرزه
١٧٦	اشاره
١٧٦	حاله التعارض بين دليلين لفظيين
١٧٩	حالات التعارض الاخرى
١٨٠	٢ - التعارض بين الاصول

١٨١	٣ - التعارض بين النوعين
١٨٤	الحلقه الثانيه
١٨٤	اشاره
١٨٤	التمهيد
١٨٤	اشاره
١٨٨	تعريف علم الاصول
١٩٠	موضوع علم الاصول و فائدته
١٩٠	موضوع علم الاصول
١٩١	فائده علم الاصول
١٩٣	الحكم الشرعى و تقسيمه
١٩٣	اشاره
١٩٣	مبادئ الحكم التكليفى
١٩٥	التضاد بين الأحكام التكليفيه
١٩٦	شمول الحكم الشرعى لجميع وقائع الحياه
١٩٦	الحكم الواقعى و الحكم الظاهرى
١٩٧	الأمارات و الاصول
١٩٨	اجتماع الحكم الواقعى و الظاهرى
١٩٨	القضيه الحقيقته و القضيه الخارجيه للأحكام
٢٠٠	تنوع البحث
٢٠٣	حجبه القطع
٢٠٣	اشاره
٢٠٦	معدّره القطع
٢٠٧	التجرى
٢٠٨	العلم الإجمالى
٢٠٩	القطع الطريقي و الموضوعى
٢١٠	جواز الإسناد إلى المولى

٢١١	تلخيص و مقارنه
٢١٢	الأدله
٢١٢	اشاره
٢١٤	تحديد المنهج فى الأدله و الاصول
٢١٤	اشاره
٢١٥	المنهج على مسلك حق الطاعه
٢١٦	فائده المنجزيه و المعدريه الشرعيه
٢١٧	المنهج على مسلك فبح العقاب بلا بيان
٢١٨	الأدله المخرزه
٢١٨	اشاره
٢٢٠	[تمهيد]
٢٢٠	تقسيم البحث فى الأدله المحرزه
٢٢١	الأصل عند الشك فى الحجته
٢٢٢	مقدار ما يثبت بالأدله المحرزه
٢٢٤	تبعته الدلاله الالتزاميه للمطابقيه
٢٢٥	وفاء الدليل بدور القطع الموضوعى
٢٢٧	إثبات الدليل لجواز الإسناد
٢٢٨	الدليل الشرعى
٢٢٨	اشاره
٢٣٠	تحديد دلالات الدليل الشرعى
٢٣٠	اشاره
٢٣٢	١ - الدليل الشرعى اللفظى
٢٣٢	تمهيد
٢٣٢	اشاره
٢٣٢	الظهور التصورى و الظهور التصديقى
٢٣٣	الوضع و علاقته بالدلالات المتقدمه

- الوضع التعييني والتعيني ٢٣٦
- توقف الوضع على تصور المعنى ٢٣٦
- المجاز ٢٣٨
- علامات الحقيقيه و المجاز ٢٣٩
- تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٤١
- استعمال اللفظ و إرادته الخاص ٢٤١
- الاشتراك و الترادف ٢٤٢
- تصنيف اللغه ٢٤٣
- المقارنه بين الحروف و الأسماء الموازيه لها ٢٤٥
- تنوع المدلول التصديقي ٢٤٦
- المقارنه بين الجمل التامه و الناقصه ٢٤٧
- الدلالات الخاصه و المشتركه ٢٤٨
- الأمرُ و النهي ٢٤٩
- الأمر ٢٤٩
- دلالات اخرى للأمر ٢٥٢
- النهي ٢٥٣
- الاحتراز في القيود ٢٥٥
- الإطلاق ٢٥٧
- اشاره ٢٥٧
- أقربنه الحكمه] ٢٥٨
- الإطلاق في المعاني الحرفيه ٢٦١
- التقابل بين الإطلاق و التقييد ٢٦١
- الحالات المختلفه لاسم الجنس ٢٦٢
- الانصراف ٢٦٤
- الإطلاق المقامي ٢٦٥
- بعض التطبيقات لأقربنه الحكمه ٢٦٦

٢٦٨	العموم
٢٦٨	تعريف العموم
٢٦٨	أدوات العموم و نحو دلالتها
٢٦٩	دلاله الجمع المعرّف باللام
٢٧١	المفاهيم
٢٧١	تعريف المفهوم
٢٧٢	ضابط المفهوم
٢٧٣	مفهوم الشرط
٢٧٥	الشرط المسوق لتحقيق الموضوع
٢٧٥	مفهوم الوصف
٢٧٧	جمل الغايه و الاستثناء
٢٧٨	التطابق بين الدلالات
٢٨٠	مناسبات الحكم و الموضوع
٢٨١	إثبات الملاك بالدليل
٢٨٤	٢ - الدليل الشرعي غير اللفظي
٢٨٤	اشاره
٢٨٤	دلاله الفعل
٢٨٤	دلاله السكوت و التقرير
٢٨٧	السيره
٢٩٠	إثباتُ صغرى الدليل الشرعى
٢٩٠	اشاره
٢٩١	تمهيد
٢٩٣	١ - وسائل الإثبات الوجدانى
٢٩٣	اشاره
٢٩٣	الخبر المتواتر
٢٩٥	الإجماع

٢٩٨	سيره المتشرّعه
٢٩٩	الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظي
٣٠٠	[١ - سيره المعاصره للمعصومين]:
٣٠٣	[٢ - سكوت المعصوم]
٣٠٤	درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني
٣٠٥	٢ - وسائل الإثبات التعبدى
٣٠٥	اشاره
٣٠٥	أدلّه حجّته خبر الواحد
٣١٢	أدلّه نفي الحجّته
٣١٣	تحديد دائره الحجّته
٣١٤	قاعده التسامح في أدلّه السنن
٣١٤	إثبات حجبه الدلاله في الدليل الشرعي
٣١٤	اشاره
٣١٨	تمهيد
٣١٨	اشاره
٣١٩	الاستدلال على حجّته الظهور
٣٢٠	موضوع الحجّيه
٣٢٢	ظواهر الكتاب الكريم
٣٢٨	الدليل العقلي
٣٢٨	اشاره
٣٣٠	تمهيد
٣٣٢	١ - إثبات القضايا العقلية
٣٣٢	تقسيمات للقضايا العقلية
٣٣٤	قاعده استحاله التكليف بغير المقدور
٣٣٧	قاعده إمكان التكليف المشروط
٣٣٩	قاعده تنوّع القيود وأحكامها

- ٣٣٩ تنوع القيود
- ٣٤٠ أحكام القيود المتنوّعه
- ٣٤٢ قيود الواجب على قسمين
- ٣٤٣ المسؤوليه قبل الوجوب
- ٣٤٥ القيود المتأخره زماناً عن المقيّد
- ٣٤٧ زمان الوجوب والواجب
- ٣٤٩ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٥٠ أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم
- ٣٥٠ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٥١ أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر
- ٣٥٢ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه
- ٣٥٤ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٥٦ التخيير و الكفائته في الواجب
- ٣٥٦ اشاره
- ٣٥٦ التخيير الشرعي في الواجب
- ٣٥٨ التخيير العقلي في الواجب
- ٣٦٠ امتناع اجتماع الأمر والنهي
- ٣٦٣ الوجوب الغيري لمقدمات الواجب
- ٣٦٦ اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده
- ٣٦٩ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٧١ مسقطات الحكم
- ٣٧٣ إمكان النسخ وتصويره
- ٣٧٥ الملازمه بين الحسن و القبح ، و الأمر و النهي
- ٣٧٧ الاستقراء والقياس
- ٣٧٨ ٢ - حجّيه الدليل العقلي
- ٣٨٠ الاصول العمليه

- ٣٨٠ اشارة
- ٣٨٢ ١ - القاعده العمليه فى حاله الشك
- ٣٨٢ اشارة
- ٣٨٣ القاعده العمليه الاوليته فى حاله الشك
- ٣٨٣ اشارة
- ٣٨٣ [الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]
- ٣٨٥ القاعده العمليه الثانويه فى حاله الشك
- ٣٨٥ اشارة
- ٣٨٥ [أدله البراءه الشرعيه]
- ٣٩٥ الاعتراضات على أدله البراءه
- ٤٠١ تحديد مفاد البراءه
- ٤٠١ اشارة
- ٤٠١ البراءه مشروطه بالفحص
- ٤٠٢ التمييز بين الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به
- ٤٠٥ البراءه عن الاستحباب
- ٤٠٦ ٢ - قاعده منجزيه العلم الإجمالى
- ٤٠٦ اشارة
- ٤٠٦ منجزيه العلم الإجمالى عقلاً
- ٤٠٨ جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى
- ٤١١ تحديد أركان هذه القاعده
- ٤١٦ [دوران الأمر بين الأقل والأكثر]
- ٤١٦ اشارة
- ٤١٦ حاله تردد أجزاء الواجب بين الأقل و الأكثر
- ٤١٨ [حال الشك فى إطلاق الجزئيه:]
- ٤١٩ حاله احتمال الشرطيّه
- ٤٢٠ حالات دوران الواجب بين التعيين و التخيير

٤٢٢	٣ - الاستصحاب
٤٢٢	تعريف الاستصحاب
٤٢٤	التمييز بين الاستصحاب و غيره
٤٢٤	١ - أدلّه الاستصحاب
٤٣٣	٢ - أركان الاستصحاب
٤٤٠	٣ - مقدار ما يثبت بالاستصحاب
٤٤٢	٤ - عموم جريان الاستصحاب
٤٤٥	٥ - تطبيقات
٤٤٥	١ - استصحاب الحكم المعلق
٤٤٦	٢ - استصحاب التدريجات
٤٤٧	٣ - استصحاب الكلى
٤٤٨	٤ - الاستصحاب فى حالات الشكّ فى التقدّم و التأخر
٤٤٨	اشاره
٤٥٠	[حاله مجهولى التاريخ:]
٤٥٢	[توارد الحالتين:]
٤٥٢	٥ - الاستصحاب فى حالات الشكّ السببى و المستببى
٤٥٦	تعارض الأدلّه
٤٥٦	اشاره
٤٥٩	١ - التعارض بين الأدلّه المحرزه
٤٥٩	اشاره
٤٦٢	الحكم الأول : قاعده الجمع العرفى
٤٦٥	الحكم الثانى : قاعده تساقط المتعارضين
٤٦٨	الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه
٤٧٠	الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه
٤٧٢	٢ - التعارض بين الاصول العمليه
٤٧٣	٣ - التعارض بين الأدلّه المحرزه والاصول العمليه

٤٧٦----- فهرس الموضوعات

٥٢٩----- تعريف مركز

سرشناسه : صدر، سيد محمد باقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹ م.

عنوان و نام پديد آور : دروس في علم الاصول / تاليف السيد محمد باقر الصدر ؛ اعداد و تحقيق لجنه التحقيق التابعه للمؤتمر العالمى للامام الشهيد الصدر.

مشخصات نشر : قم : دارالصدر، ۱۴۲۹ ق. = ۱۳۸۷ -

مشخصات ظاهري : ۲ ج.

موضوع : اصول فقه شيعه

رده بندي كنگره : BP۱۰/۵ / ص ۳۳ ت ۴ ج ۶ ج ۱۳۸۷

رده بندي ديويي : ۲۹۷/۰۸

شماره كتابشناسي ملي : ۳۱۲۴۹۰۸

توضيح : «دروس في علم الاصول» معروف به «حلقات الاصول» تاليف فقيه و اصولي متفكر آيت الله سيد محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ ق) است كه با شيوه اي نو و ابتكاري خاص براي تدريس در دوره سطح و سطح عالي حوزه نوشته شده است. اين اثر از اتقان علمي خوبي برخوردار است و در عين حال به لحاظ روشي جزء روشمندترين كتاب هايي است كه در حوزه علميه در رابطه با علم اصول نگاشته شده است. ساختار كتاب مشتمل بر سه حلقه است كه حلقه اول و دوم در جلد اول و حلقه سوم در جلد دوم كتاب آمده است. هر يك از حلقات مشتمل بر فصول و بخشهاي متعددي است كه به لحاظ ساختار شبیه هم است اما به لحاظ تفصيل و عمق مطالب متفاوت است. به اين صورت كه حلقه اول براي مبتدئين، حلقه دوم براي سطح متوسط و حلقه سوم براي سطح عالي تدوين شده است. يعني تمام مطالب اصولي كه در اين مدت طلبه به آموزش آن مشغول است به طور مرتب و زنجيروار براي او ياد آوري مي شود.

ص: ۱

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 لعهده قرون ، فلّفها في ظلام حالك من التخلف والانحطاط والجمود ، بدأت بشائر الحياه الجديده تلوح في افق الامه ، وانطلق الكيان الإسلامى العملاق - الذى بات يرزح تحت قيود المستكبرين والظالمين مدى قرون - يستعيد قواه حتى انتصب حياً فاعلاً قوياً شامخاً بانتصار الثوره الإسلاميه فى إيران تحت قياده الإمام الخمينى قدس سره يقضّ مضاجع المستكبرين ، ويبدّد أحلام الطامعين والمستعمرين.

ولئن أضحت الامه الإسلاميه 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 المنظر الرائد بلا منازع للنهضه الجديده ؛ إذ استطاع من خلال كتاباته وأفكاره التى تميّزت بالجده والإبداع من جهه ، والعمق والشمول من جهه اخرى ، أن يمهد السبيل للامه ويشق لها الطريق نحو نهضه فكريه إسلاميه شامله ، وسط ركام هائل من التيارات الفكرية المستورده التى تنافست فى الهيمنه على مصادر القرار الفكرى والثقافى فى المجتمعات الإسلاميه ، وتزاحمت للسيطره على عقول مفكرىها وقلوب أبنائها المثقفين.

لقد استطاع الإمام الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره بكفاءه عديمه النظر أن ينازل بفكره الإسلامى البديع عمالقه الحضاره الماديه الحديثه ونوابغها الفكريين ، وأن يكشف للعقول المتحرّره عن قيود التبعية الفكرية والتقليد الأعمى ،

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

ثم إنّ الإبداع الفكرى الذى حقّقه مدرسه الإمام الشهيد الصدر ، لم ينحصر فى إطار معيّن ، فقد طال الفكر الإسلامى فى مجاله العام ، وفى مجالاته الاختصاصيه الحديثه كالاقتصاد الإسلامى والفلسفه المقارنه والمنطق الجديده ، 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 متميزه 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 الفكرية تشعر بأمسّ الحاجه إلى آثاره العلميه 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 القيم.

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 للتوصيل إلى النصّ الأصيلى للمؤلف منزهاً من الأخطاء التى وقعت فيه بأنواعها من التصرّف والتلاعب والسقط ... نتيجة كثره الطبعات وعدم دقّه المتصدّين لها وأمانتهم ، ثمّ طبعه من جديد بمواصفات راقية.

ونظراً إلى أنّ التركه الفكرية الزاخره للسيد الشهيد الصدر قدس سره شملت العلوم والاختصاصات المتنوّعه للمعارف الإسلاميه وبمختلف المستويات الفكرية ، لذلك أوكل المؤتمر العالمى للشهيد الصدر مهمّه التحقيق فيها إلى لجنه علميه تحت

إشراف علماء متخصصين فى شتى فروع الفكر الإسلامى من تلامذته وغيرهم ، وقد وُفقت اللجنة فى عرض هذا التراث بمستوى رفيع من الاتقان والأمانة العلميه ، ولخصت منهجيه عملها بالخطوات التاليه :

١- مقابله النسخ والطبعات المختلفه.

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

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.

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

٥- استخراج المصادر التى استند إليها السيد الشهيد بتسجيل أقربها إلى مرامه وأكثرها مطابقيه مع النص ؛ ذلك لأن المؤلف يستخدم النقل بالمعنى - فى عددٍ من كتبه وآثاره - معتمداً على ما اخترنته ذاكرته من معلومات أو على نوع من التلفيق بين مطالب عديده فى مواضع متفرقه من المصدر المنقول عنه ، وربما يكون بعض المصادر مترجماً وله عده ترجمات ؛ ولهذا تُعدّ هذه المرحله من أشقّ المراحل.

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

وكفاعده عامّه - لها استثناءات فى بعض المؤلفات - يُحاول الابتعاد عن وضع الهوامش التى تتولّى عرض مطالب إضافيه أو شرح وبيان فكره ما أو تقييمها ودعمها بالأدله أو نقدها وردّها.

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

وقد بسطت الجهود التحقيقيه ذراعيها على كل ما أمكن العثور عليه من نتاجات هذا العالم الجليل ، فشملت : كتبه ، وما جاد به قلمه مقدمه أو خاتمه لكتب غيره ثم طبع مستقلاً في مرحله متأخره ، ومقالاته المنشوره في مجلات فكريه وثقافيه مختلفه ، ومحاضراته ودروسه في موضوعات شتى ، وتعليقاته على بعض الكتب الفقهيّه ، ونتاجاته المتفرقه الاخرى ، ثم نُظمت بطريقه فتيه واعيد طبعها في مجلدات أنيقه متناسقه.

ومن جمله الكتب التي شملته الجهود التحقيقيه المذكوره كتاب (دروس في علم الاصول) الذي أعدّه السيّد الشهيد قدس سره منهجاً دراسياً مبتكراً لطلبه العلوم الدينيه في مجال علم اصول الفقه ، وقد تدرّج في بيان مسائل هذا العلم في ثلاث حلقات متناسقه من حيث المنهج والاسلوب بادئاً في كل واحد منها بتعريف علم الاصول ومنتهاً ببحث التعارض في الأدله.

وقد امتاز تحقيق هذا الكتاب - بالإضافة إلى ما ذكرناه من الجهود العامه التي بذلت في جميع كتب وآثار المؤلف الشهيد قدس سره - بمقابله دقيقه للقسم الأخير منه (الجزء الثاني من الحلقة الثالثه) مع ما حصلنا عليه من النسخه المخطوطه التي اعتمد عليها السيد المؤلف قدس سره في الطبعة الاولى.

ولا يفوتنا أن نشيد بالموقف النبيل لورثه السيّد الشهيد كافه سيّما نجله البارّ (سماحه الحجّه السيّد جعفر الصدر حفظه الله) في دعم المؤتمر وإعطائهم الإذن الخاصّ في 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 كافه الذين ساهموا في إعداد هذا التراث وعرضه بالاسلوب العلمى اللائق ، سائلين المولى عزّ وجلّ أن يتقبّل جهدهم ، وأن يمنّ عليهم وعلينا جميعاً بالأجر والثواب ، إنّه سميع مجيب.

المؤتمر العالمى للإمام الشهيد الصدر قدس سره

أمانه الهيئه العلميه

الحلقه الاولى

اشاره

كتاب دراسى فى علم اصول الفقه اعدّ للمبتدئين فى دراسه هذا العلم

ص: ١١

بسم الله الرحمن الرحيم

يا إلهي وربّي ، يا عليماً بضريّ وفاقتي ، يا موضع أملّي ومنتهى رغبتّي ، بعينك أي ربّ وتقرباً إليك بذلت هذا الجهد المتواضع في كتابه الحلقات الثلاث لتكون عوناً للسائرين في طريق دراسته شريعتك والمتفهمين في دينك ، فإن وسعته برحمتك وقبولك وأنت الذي وسعت رحمتك كلّ شيء فأني أتوسّل إليك - يا خير من دعاه داع وأفضل من رجاه راج - أن توصل ثواب ذلك هديّه منّي إلى ولدي البارّ وابني العزيز السيد عبدالغنى الأردبيلي (1) الذي فجّعت به وأنا على وشكّ الانتهاء من كتابه هذه الحلقات ، فلقد كان له - قدّس الله روحه الطاهره - الدور البالغ في حتّي على كتابتها وإخراجها في أسرع وقت ، وكانت نفسه الكبيره وشبابه الطاهر الذي لم يعرف مللاً ولا كلاً في خدمه الله والحق الطاقه التي أمدّتنى - وأنا في شبه شيخوخه

ص: ١٣

١- يقصد المصنّف قدس سره بذلك الفقيه العزيز العلامه الجليل حجّه الإسلام والمسلمين السيّد عبد الغنى نجل سماحه آيه الله السيّد أحمد الأردبيلي أحد عيون تلامذته تقوىً ونبلاً وفضلاً ، وقد تربّى على يده قرابه عشرين عاماً وهاجر إلى أردبيل وأسس هناك حوزة جليله ، وكان له دور كبير في حثّ السيّد المصنّف على إنجاز هذه الحلقات ، كما كان من أعزّ أبنائه عليه وأحبهم إليه ، وقد فجّع بوفاته ؛ إذ توفي في اليوم الثامن والعشرين من رجب ١٣٩٧ هـ ، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون

متهدمه الجوانب - بالعزيمه على أن أنجز جلّ هذه الحلقات فى شهرين من الزمن.

وكان يحثنى باستمرار على الإسراع لكى يدشن تدريسها فى حوزته الفتيه التى أنشأها بنفسه وغذاها من روحه من مواطن آبائه الكرام ، وخطط لكى تكون حوزة نموذجيه فى دراستها وكل جوانبها الخلقية والروحيه ، ولكنتك يا ربّ دعوته فجأه إليك ، فاستجاب طائعاً ووالله ما عرفته خلال العشرين عاماً التى تتلمذ فيها على وترعرع إلى جنبى الأسريعاً إلى إجابتك ، نشطاً فى طاعتك ، لا-يتردد ولا-يلين ، لا يتوقف ولا يتلأأ ، ووالله ما رأيت طيله هذه المدّه غضب لنفسه ، وما أكثر ما رأيت يغضب لك وينسى ذاته من أجلك.

أى ربّ إننى إذا كنت قد عجزت عن مكافأه هذا الولد البارّ الذى كان بالنسبه لى وبالنسبه إلى أبيه معاً مثلاً فريداً للولد المخلص الذى لا يتردد فى الطاعه والتضحيه والفداء ، وإذا كنت قد فجعت به وأنا فى قمه الاعتزاز به وبما تجسدت فيه من عناصر النبيل والشهامه والوفاء والايتار وما تكاملت فيه من خصال التقوى والفضل والايمان ، وإذا كان القدر الذى لا رادّ له قد أطفأ فى لحظه أملى فى أن أمتدّ بعد وفاتى وأعيش فى قلوب بارّه كقلبه وفى حياه نابضه بالخير كحياته ، فإننى أتوسّل إليك يا ربى بعد حمدك فى كل يسر وعسر أن تتلقاه بعظيم لطفك وتحشره مع الصديقين من عبادك الصالحين وحسن اولئك رقيقاً ، وأن لاتحرمه من قربى ولا تحرمنى من رؤيته بعد وفاته ووفاتى بعد أن حرمت من ذلك فى حياته ، وأرجو أن لا يكون انتظارى طويلاً للاجتماع به فى مستقر رحمتك. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

ص: ١٤

اشاره

مناهج الحوزه العلميه في دراسه هذا العلم.

مبّرات استبدال الكتب الدراسيه في هذا العلم.

عدّه محاولات للاستبدال.

الخصائص الملحوظه في هذه الحقات.

إرشادات في مجال دراسه هذا الكتاب.

ص: ١٥

[مناهج الحوزه العلميه في دراسه هذا العلم]

والحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين .

وبعد : فإن الدراسات العلميه لعلم اصول الفقه تمرّ في مناهج الحوزه عادةً بمرحلتين : إحداهما تمهيديه ، وهي ما تسمى بمرحلة السطح .

والاخرى المرحله العاليه ، وهي ما تسمى بمرحلة الخارج . وتتخذ هذه الدراسه في مرحلتها التمهيديه اسلوب البحث في كتب معينه مؤلفه في ذلك العلم ؛ يدرسها الطالب على يد الأساتذه الأكفاء ؛ ليتهيأ من خلال ذلك لحضور أبحاث الخارج .

وقد جرى العرف العامّ في حوزاتنا جميعاً على اختيار «المعالم» و «القوانين» و «الرسائل» و «الكفايه» كتباً دراسيه للمرحله المذكوره ، وهذا عرف جرت عليه مناهج الحوزه منذ أكثر من نصف قرن ، ولم يطرأ تغيير ملحوظ باستثناء تضاؤل دور كتاب «القوانين» من بين هذه الكتب

ص: ١٧

١- هذا بحث قيم كتبه سماحه السيد المؤلف (الإمام الشهيد الصدر قدس سره) مقدّمه للحلقات الثلاث جميعاً ، لتوضيح الأسباب التي دعت إلى وضعها ، وما لوحظ فيها من خصائص ، وبعض الإرشادات في مجال تدريسها ، ويمكن الاستفادة منه أيضاً في التعرف على مدى ضروره استبدال الكتب الدراسيه في المواد العلميه الاخرى المطروحه في الحوزات العلميه بما هو أفضل منها في مجال التدريس

الأربعة ككتابٍ دراسيٍّ بالتدرّيج ، وانصراف عددٍ كبيرٍ من الطلبة في الفتره الأخيره عن دراسته ، واستبداله بكتاب «اصول الفقه» كحلقهٍ وسيطهٍ بين «المعالم» وكتابي «الرسائل» و «الكفايه».

والحقيقه أنّ الكتب الأربعة المتقدمه الذكر لها مقامها العلمى ، وهى - على العموم - تعتبر حسب مراحلها التاريخيه كتاباً تجديديهٍ ساهمت إلى درجهٍ كبيرهٍ فى تطوير الفكر العلمى الاصولى على اختلاف درجاتها فى هذه المساهمه ، وقد يكون اختيار هذه الكتب الأربعة كتاباً دراسيهً نتيجته عاملٍ مشترك ، وهو ما أثاره كلّ واحدٍ منها عند صدوره من شعورٍ عميقٍ لدى العلماء بأهميته العلميه ، وما اشتمل عليه من أفكارٍ ونكات ، هذا ، إضافهً إلى ما تميّزت به بعض تلك الكتب من إيجازٍ للمطالب ، وضغطٍ فى العبارة ، كالكفايه مثلاً.

وقد أدّت هذه الكتب الأربعة - مشكوراً - دوراً جليلاً فى هذا المضممار ، وتخرّج من حلقاتها الدراسيه خلال نصف قرنٍ الآلاف من الطلبة الذين وجدوا فيها سُلّمهم إلى أبحاث الخارج. ولا يسعنا فى هذا المجال إلا أن نستشعر بعمقٍ بما لأصحاب هذه الكتب الأبرار - قدّس الله أسرارهم الزكيه - من فضلٍ عظيمٍ على الحوزه ومسيرتها العلميه ، ومن جميلٍ لا يمكن أن ينساه أى شخصٍ عاش على موائد تلك الأفكار الحافله ونهل من نعيم علومها ، ونحن - إذ نقول هذا - نبتهل إلى المولى سبحانه أن يتعمّد مؤلفى هذه الكتب من علمائنا الأعلام بعظيم رحمته ، ويشيهم بأفضل ثواب المحسنين.

غير أنّ هذا لا يحول دون أن نحاول تطوير الكتب الدراسيه وتحسينها إذا وجدت مبررات تدعو إلى ذلك ، وأمكن وضع كتبٍ دراسيهٍ أكثر قدرهً على أداء دورها العلمى فى تنميه الطالب وإعداده للمرحله العليا.

وقد كنّا منذ زمنٍ نجد أكثر من سببٍ يدعو إلى التفكير فى استبدال هذه الكتب بكتبٍ اخرى فى مجال التدريس ، لها مناهج الكتب الدراسيه بحقّ ، وأساليبها فى التعبير وشرائطها. ومبّرات التفكير فى هذا الاستبدال وإن كانت عديدهً ولكن يمكن اختصارها فى مبّراتٍ أساسيهٍ محدّده ، كما يلي :

المبّرّ الأول : أنّ هذه الكتب الأربعة تمثّل مراحل مختلفهً من الفكر الاصولي ، فالمعالم تعبّر عن مرحلهٍ قديمهٍ تاريخياً من علم الاصول ، والقوانين تمثّل مرحلهً خطاها علم الاصول واجتازها إلى مرحلهٍ أعلى على يد الشيخ الأنصارى وغيره من الأعلام ، والرسائل والكفايه نفسهما نتاج اصوليّ يعود لما قبل مائه سنهٍ تقريباً ، وقد حصل علم الاصول بعد الرسائل والكفايه على خبره مائه سنهٍ تقريباً من البحث والتحقيق على يد أجيالٍ متعاقبهٍ من العلماء المجدّدين ، وخبره ما يقارب مائه سنهٍ من البحث العلمى الاصولي جديره بأن تأتى بأفكارٍ جديدهٍ كثيرهٍ وتطوّر طريقه البحث فى جملةٍ من المسائل ، وتستحدث مصطلحاتٍ لم تكن ، تبعاً لما تتكوّن من مسالك ومبانٍ ، ومن الضرورى أن تنال الكتب الدراسيه حظاً مناسباً لها من هذه الأفكار والتطوّرات والمصطلحات ؛ لئلا يفاجأ بها الطالب فى بحث الخارج دون سابق إعداد.

وهكذا يوجد الآن فاصل معنويّ كبير بين محتويات الكتب الدراسيه الأربعة وبين أبحاث الخارج ، فبينما بحث الخارج يمثّل حصيله المائه عام الأخره من التفكير والتحقيق ، ويعبّر بقدر ما يُتاحُ للأستاذ من قدره عن ذروه تلك الحصيله نجد أنّ كتب السطح تمثّل فى أقربها عهداً الصوره العامه لعلم الاصول قبل قرابه مائه عام ، ساكنه عن كلّ ما استجدّ خلال هذه الفتره من أفكارٍ ومصطلحات.

ونذكر على سبيل المثال لما استجدّ من مطالب : أفكار باب التزاحم ، وما أشاده الميرزا من مسلك جعل الطريقيه بتعميقاته وتفريعاته فى مسائل قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى ، وحكومته الأمارات على الاصول ، ورفع قاعده قبح العقاب بلا بيان بجعل الحجّيه ، وفكره جعل الحكم بنحو القضيّه الحقيقيه بأثارها الممتدّه فى كثيرٍ من أبحاث علم الاصول ، كبحث الواجب المشروط والشرط المتأخّر ، والواجب المعلق ، وأخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم ، والوجه الجديد لبحث المعانى الحرفيه الذى يختلف اختلافاً أساسياً عن الصوره الغريبه التى تخلقها آراء صاحب الكفايه فى ذهن الطالب.

فإنّ هذه المطالب وغيرها ممّا أصبحت تشكّل محاور للفكر الاصوليّ الحديث هى نتاج الفتره المتأخّره الذى يظلّ طالب السطوح جاهلاً به تماماً ، إلى أن يواجه أبحاث الخارج وهو لا يملك تصوّراتٍ ابتدائيه أو وسطى عن تلك المطالب.

فالطالب لكى يتسلّل من كتب السطح إلى درس الخارج كأ أنّه يكلف بطفره ، وبأنّ يقطع فى لحظه مسافه لم يقطعها علم الاصول خلال تطوّره التدريجيّ إلّافى مائه عام.

وكأنّ اختيار الكتب الدراسيه من مراحل مختلفه للفكر الاصوليّ نشأ من الشعور بلزوم التدرّج فى الكتب الدراسيه من الأيسر إلى الأعمق ، ولما كان علم الاصول فى وضعه على عهد صاحب المعالم أبسط منه فى عهد صاحب القوانين ، وفى هذا العهد أبسط منه فى عهد الرسائل والكفايه فقد لوحظ أنّ هذا يحقّق التدرّج المطلوب إذا جعل الكتاب الدراسيّ الأوّل نتاج مرحله قديمه من علم الاصول ، وما يتلوه نتاج مرحله متأخّره ، وهكذا.

وهذا الشعور يشتمل على حقيقه وعلى خطأ :

أمّا الحقيقه فهى لزوم التدرّج فى الكتب الدراسيه من الأيسر إلى الأعمق ،

وأما الخطأ فهو أنّ هذا التدرّج لا ينبغي أن يكون منتزِعاً من تأريخ علم الاصول ومعبّراً عمّا مرّ به هذا العلم نفسه من تدرّج خلال نموّه ؛ لأنّ هذا يكلف الطالب أن يصرف وقتاً كثيراً في مطالب وأفكارٍ لم يعد لها موضع في العلم بحسب وضعه الفعلي.

وإنّما الوضع الصحيح في الكتب الدراسيه الذي يشتمل على التدرّج المطلوب هو : أن تتّجه هذه الكتب جميعاً على اختلاف مراحلها الدراسيه لعرض آخر ما وصل إليه العلم من أفكارٍ وتحقيقاتٍ ومصطلحات ، ولكن بدرجاتٍ من العرض تختلف من ناحيه الكمّ أو الكيف ، أو من الناحيتين معاً ، والاختلاف في الكمّ يعني التفاوت في المقدار المُعطى من الأفكار ، فبدلاً عن استعراض خمسهِ اعتراضاتٍ على الاستدلال بآيه النبأ - مثلاً - يبدأ في الحلقة الاولى باعتراضٍ أو اعتراضين ، ثمّ يُستعرض عدد أكبر من الاعتراضات في حلقةٍ تاليه ، والاختلاف في الكيف يعني التفاوت في درجه عمق ما يطرح من فكره ، فحينما يراد الحديث عن مسلك جعل الطريقيه - مثلاً - يعرض في حلقةٍ ابتدائيه عرضاً ساذجاً بدون تعميق ، ثمّ يعمّق في حلقةٍ لاحقه ، فيعرض على نحوٍ يميّز فيه بين التنزيل والاعتبار ، وقد يعرض في حلقةٍ اخرى حينئذٍ على نحو المقارنه بين هذين النحويين في النتائج والآثار.

المبرّر الثاني : أنّ الكتب الأربعة السالفه الذكر - على الرغم من أنّها استعملت ككتبٍ دراسيه منذ أكثر من خمسين عاماً - لم تؤلّف من قبل أصحابها لهذا الهدف ، وإنّما ألّفت لكي تعبّر عن آراء المؤلّف وأفكاره في المسائل الاصوليه المختلفه ، وفرق كبير بين كتاب يضعه مؤلّفه لكي يكون كتاباً دراسياً وكتاب يؤلّفه ليعبّر فيه عن أعمق وأرسخ ما وصل إليه من أفكارٍ وتحقيقات ؛ لأنّ المؤلّف في حاله الاولى يضع نصب عينيه الطالب المبتدئ الذي يسير خطوةً بخطوةً في طريق

التعريف على كنوز هذا العلم وأسراره ، وأما في حاله الثانيه فيضع المؤلف في تصوّره شخصاً نظيراً له مكتملاً من الناحيه العلميه ، ويحاول أن يشرح له وجهه نظره ويقنعه بها بقدر ما يتاح له من وسائل الإقناع العلمى .

ومن الواضح أنّ كتاباً يوضع بهذا الاعتبار لا يصلح أن يكون كتاباً دراسياً مهما كانت قيمته العلميه وإبداعه الفكرى ، ومن أجل ذلك كانت الكتب الدراسيه المتقدمه الذكر غير صالحه للقيام بهذا الدور على جلاله قدرها العلمى ؛ لأنها ألّفت للعلماء والناجزين ، لا للمبتدئين والسائرين .

فمن هنا لم يحرص فى هذه الكتب وأمثالها من الكتب العلميه المؤلفه للعلماء على إبراز كلّ خطوات الاستدلال وحلقات التفكير فى المسأله الواحده ، فقد تحذف بعض الحلقات فى الأثناء ، أو البدايه ؛ لوضوحها لدى العالم ، غير أنّ الصوره حينئذٍ تصبح غير واضحه فى ذهن الطالب .

وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكره نذكر : أنه بُحِثَ فى التعبدى والتوصلى عن استحاله أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر ، وفُرِّعَ عليه أنّ التعبدى لا يتميز عن التوصلى فى مرحله الأمر ، بل فى مرحله الغرض ، إذ لا يستوفى غرضه إلا بقصد الامتثال ، واستنتج من ذلك عدم إمكان التمسك بإطلاق الأمر لإثبات كون الواجب توصيئياً ، وهذا لا يصلح أن يكون بياناً مدرسياً ؛ لأنّ البيان المدرسى بحاجة - لتكميل الصوره فى ذهن الطالب - إلى إضافه عنصرين آخرين تُركا لوضوحهما :

أحدهما : أنّ قصد الامتثال إذا كان بالإمكان أخذه فى متعلق الأمر فحاله حال سائر القيود يمكن نفيه بإطلاق الأمر .

والآخر : أنّ الخطاب والدليل مدلوله الأمر والحكم ، لا- الملاك والغرض ، وأنّ استكشاف إطلاق الغرض دائماً إنّما يتم عن طريق استكشاف إطلاق متعلق الأمر مع افتراض التطابق بين متعلق الأمر ومتعلق الغرض ، فحيث لا يتبرهن هذا

الافتراض لا يمكن الاستكشاف المذكور.

ومثال آخر من باب التزاحم : فإنَّ جُلَّ أحكام هذا الباب مبنية على أخذ القدره شرطاً في التكليف ، وعدم كونه دخیلاً في الإدانه والمنجزیه فقط ، بينما هذا المطلب لم يبحث بصوره مباشره ، ولم يوضح الربط المذكور ، بل بقي مستتراً.

وأيضاً ابرزت كيفيه دلالة المطلق على الإطلاق بصوره مباشره ، بينما لم تبرز كيفيه دلالة المقيد على أخذ القيد في الموضوع كذلك ، وإنما بحث ذلك ضمناً خلال بحث حمل المطلق على المقيد وكيفيه علاج التعارض بينهما.

ومن هنا لم يراع فيها أيضاً ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسيه من التدرج في عرض الأفكار من البسيط إلى المعقد ، ومن الأسبق رتبته إلى المتأخر ، بحيث تعرض المسأله المتفرعه ذاتاً في تصوراتها على حيثيات مسائل اخرى بعد أن تكون تلك الحثيات قد طرحت وبحثت.

وعلى سبيل المثال لتوضيح الفكره : لاحظ بحث توقف العموم على إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه في المدخول ، فإنَّ تصوّر هذا الافتراض يستبطن الفراغ مسبقاً عن تصوّر مقدمات الحكمه ووظيفتها ، بينما يذكر ذلك البحث في العام والخاص ، وتذكر مقدمات الحكمه بعد ذلك في مباحث المطلق والمقيد.

ولاحظ أيضاً الشرط المتأخر للحكم مثلاً ، فإنَّ تصوّر المشكله فيه وتصور حلولها مرتبط بمجموعه أفكار عن الواجب المشروط ، وطريقه السير من البسيط إلى المعقد تقتضى تقديم هذه المجموعه من الأفكار على عرض مشكله الشرط المتأخر وبحثها ، بينما وقع العكس في الكفايه وغيرها.

ومثال آخر : أنّ تصوّر التخيير بين الأقل والأكثر وافتراض استحالته دخيل في استيعاب قاعده أجزاء الأوامر الاضطراريه عن الواقع ، فإذا بحثت هذه القاعده بعد افتراض تصوّر مسبق عن التخيير المذكور كان فهمها للطالب وتصورها أيسر.

ومن هنا لم يراعَ فيها ما يجب أن يراعى في الكتب الدراسيه من توفير فهم مسبقٍ عند الطالب للمسائل والقواعد التى يستعان بها لإثبات المدعى فى مسأله اخرى والبرهنه عليها ، أو لاقتناص الثمره الاصوليه لها. فالإطلاق ومقدمات الحكمه تدخل كدليل لإثبات دلالة الأمر على الوجوب ، ولإثبات دلالتة على العينه والتعيينه والنفسيه ، ولإثبات دلالة الجملة الشرطيه وغيرها على المفهوم ، وهكذا ، مع أنّ الطالب فى الكتب القائمه لا- يُعطى فكره عن الإطلاق ومقدمات الحكمه إلا بعد الفراغ عن جميع مباحث الأوامر والنواهي والمفاهيم. وأحكام التعارض - بما فيها قواعد الجمع العرفى - قد تدخل فى علاج كثيرٍ من ألوان التعارض بين الأدله اللفظيه المستدلّ بها على حجّيه أماره أو أصلٍ من الاصول ، فيقال مثلاً: «إنّ دليل وجوب الاحتياط حاكم على دليل البراءه ، أو وارد ، أو إنّ دليل البراءه مخصّص» قبل إعطاء تصوراتٍ وأفكارٍ محدّده عن أحكام التعارض وقواعد الجمع بين الأدله التى لا تقع إلّا فى نهايه أبحاث الاصول. ومسأله اقتضاء النهى للبطلان تدخل عندهم فى اقتناص الثمره من بحث الضدّ ، إذ جعلوا ثمره اقتضاء الأمر بشىءٍ للنهى عن ضده بطلان العباده ، وفى اقتناص الثمره من بحث امتناع اجتماع الأمر والنهى ، إذ جعلوا ثمره هذا البحث بطلان العباده بناءً على القول بالامتناع وتقديم جانب النهى ، مع أنّ الطالب لا يدرس مسأله اقتضاء النهى للبطلان ، ولا يأخذ عنها تصوّراً علمياً إلا بعد الفراغ عن مسألتى الضدّ والامتناع ، وهكذا إلى كثيرٍ من هذه النظائر.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على إبراز الثمره لكثيرٍ من المطالب ، التى يتبيّن من خلالها الارتباط بين تلك المطالب بعضها ببعض ، فاهملت فى كثيرٍ من الأحيان أوجه العلاقه بين الأفكار الاصوليه ، ولم يتعرّض لها إلا بقدر ما يحتاج اليه فى مقام الاستدلال على مطلبٍ أو إبطاله ، فُبحث - مثلاً - المعنى الحرفى وجزئته وکليته ،

ولكن لم يربط ذلك بالتمسك بالإطلاق في المعاني الحرفيه ، وظلّ الطلبة يكرّرون أنّ البحث في المعاني الحرفيه لا أثر له ، ويبحث الوجوب التخيري والكفائي بحثاً تحليلياً ، ولكن لم يربط ذلك بأثره في التمسك بالإطلاق أو الأصل العملي عند الشك في نوعيه الواجب ، وبدا كأنه بحث تحليلي بحت.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على وضع كثير من النكات والمباحث في موضعها الواقعي وبصيغته تتناسب مع كليتها وأهميتها ، وإنما دُست دساً في مقام علاج مشكله ، أو دفع توهم ، أو اثرت من خلال تطبيق من تطبيقاتها. ومن الواضح أنّ الممارس العالم يستطيع من خلال ذلك أن يضع النكته في موضعها الواقعي ويعطيها حدودها المناسبه ، ولكن قلماً يُتاح ذلك للطالب ، فيبقى فهمه لتلك النكات والمطالب فهماً تجزيئياً وضمن دوائر محدوده.

خذ مثلاً على ذلك : أركان تنجيز العلم الإجمالي الأربعة التي عرضناها في الحلقة الثانيه ، فإنّ الكتب التي تتحدّث عنها حينما تناولت منجزيه العلم الإجمالي لم تضع لها أركانها بصيغها الفنيه العامه ، وإنما عقدت تنبيهات لحالات جزئيه طبقت من خلالها ضمناً تلك الأركان إثباتاً ونفيّاً ، وفي حاله من هذا القبيل لن يخرج الطالب غالباً بصوره محدده ورؤيه واضحه لهيكل تنجيز العلم الإجمالي بما يشتمل عليه من قواعد وأركان.

ومن هنا لم يحرص أيضاً على اجتناب استعمال مصطلحات لم يأت بعد تفسيرها ؛ لأنّ الحديث في تلك الكتب مع العالم ، لا مع الطالب ، والعالم محيط بتلك المصطلحات منذ البدء ، ولهذا نجد في الصفحه الاولى من الكفايه استعمال مصطلح حجيه الظن بناءً على تقرير دليل الانسداد على الحكومه ، وهو مصطلح لا يكشف النقاب عنه إلا في أواسط الجزء الثاني من الكتاب.

المبرر الثالث : وهو أيضاً ناتج عن حاله العامه التي لوحظت في المبرر

السابق (وهي : أن المؤلفين كانوا يكتبون لأمثالهم ، لا للمبتدئين). وحاصل هذا المبرر : أن المقدار الذي ينبغي أن يُعطى من الفكر العلمى الاصولى فى مرحله السطح يجب أن يحدّد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحله ، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحله تكوين ثقافه عامه عن علم الاصول لمن يريد أن يقتصر على تلك المرحله ، والإعداد للانتقال إلى مرحله الخارج لمن يريد مواصلة الدرس ، وهذا هو أهم الغرضين. فلا بدّ إذن أن يكون المعطى بقدر يكفل ثقافه عامه تحقّق هذا الإعداد ، وتوجد فى الطالب فهماً مسبقاً بدرجة معقوله لما سوف يتلقّى درسه من مسائل ، ومرتبته من العمق والدقه تتيح له أن يهضم ما يواجهه فى أبحاث الخارج من أفكار دقيقه موسّعه وبنائات فكريه شامخه. ومن الواضح أنّ هذا يكفى فيه أن تتوفّر الكتب الدراسيه على إعطاء علم الاصول بهيكله العام ، ولا يلزم أن يمتدّ البحث فى تلك الكتب إلى التفريعات الثانويه ويتلقّى وجهات نظر فيها ، بل الأفضل أن تترك هذه التفريعات على العموم إلى أبحاث الخارج ما دامت المفاتيح التى سوف يتسلّمها الطالب كافيه لمساعدته على الدخول فيها بعد ذلك مع استاذ بحث الخارج.

وعلى هذا الأساس نرى من المهمّ أن يحصل الطالب على تصوراتٍ شبه معتمّه عن : الأحكام الظاهريه ، وطريقه الجمع بينها وبين الواقع ، والفرق بين الأمارات والاصول ، وسنخ المجعول فى أدله الحجّيه ، وأثر ذلك على أبواب مختلفه ، كباب حكومه الأماره على الأصل ، وحكومه الاستصحاب على البراءه ، وقيام الأماره مقام القطع الموضوعى ؛ لأنّ هذه الأفكار تعتبر أساسيه بالنسبه إلى الهيكل العامّ لعلم الاصول.

وأما أن يحاط الطالب علماً بأنّ استصحاب عدم التذكيه - مثلاً - حاكم على أصاله البراءه ، ويستطرق من ذلك إلى بحثٍ طويلٍ ومعتمّق فى نفس جريان استصحاب عدم التذكيه وموارد جريانه فى الشبهات الموضوعيه والحكميه فهذا ممّا

لا يدخل في نطاق الغرض من مرحله بحث السطح.

هذا ، فضلاً عن الاستطرادات التي وقعت فيها تلك الكتب ، كاستطرادها للحديث عن قاعده «لا ضرر ولا ضرار» ونحو ذلك ، أو التوسّعات التي تزيد عن الحاجة لمرحلة السطح في استعراض الأقوال ونقل الأدله ، واستيعاب النقض والإبرام ، حتّى بلغت الأقوال التي أحصاها الشيخ في الرسائل في الاستصحاب وبحث كلّ واحدٍ منها بحثاً مفصّلاً أربعة عشر قولاً.

المبرّر الرابع : أنّ الطريقة المتّبعه في تحرير المسائل وتحديد كلّ مسأله بعنوانٍ من العناوين الموروثة تاريخياً في علم الاصول لم تعدّ تعبّر عن الواقع تعبيراً صحيحاً ؛ وذلك لأنّ البحث الاصولي من خلال اتّساعه وتعمّقه بالتدرّج - منذ أيام الوحيد البهبهاني إلى يومنا هذا - طرح قضايا كثيرةً جديدةً ضمن معالجاته للمسائل الاصوليه الموروثة تاريخياً ، وكثير من هذه القضايا تعتبر من الناحيه الفنيه ومن الناحيه العمليه معاً أهمّ من جملة من تلك المسائل الموروثة ، بينما ظلّت هذه القضايا تحت الشعاع ؛ ولا تبرز إلّا بوصفها مقدماتٍ أو استطراداتٍ في مباحث تلك المسائل.

ويمكنك أن تلاحظ بهذا الصدد المباحث العقليه التي ادرجت في الجزء الأول من الكفايه تحت عناوين (البحث عن الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) و (الملازمه بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده) ، وهكذا ، فإنّ هذه العناوين باعتبار كونها تاريخيه وموروثة في علم الاصول استأثرت بالمسائل المبحوثة ، مع أنّه وقع البحث في داخل تلك المسائل عن كثيرٍ من القضايا العقليه المهمه التي بقيت بلا- عنوانٍ وكأنّها مجرد أبحاثٍ تمهيديه أو استطراديه ، ف (إمكان الشرط المتأخّر أو استحالاته) و (إمكان الواجب المعلق أو استحالاته) و (ضروره تقيّد التكليف بعدم الاشتغال بالمزاحم) و (عدم جواز تضييع المقدمات المفوّته) إلى

غير ذلك من القضايا بقيت كأجزاء من أبحاث تلك العناوين التاريخيه ، بينما كل واحد منها تشكّل بحثاً أصولياً مهماً من الناحيه الفنيه ، ومن ناحيه ترتب الثمره الاصوليه ، ولا تقل أهميه عن تلك المسائل التاريخيه الموروته ، بل قد تكون أهم منها.

فالأصوليون - مثلاً - حاروا في كيفيه تصوير الثمره لبحث الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، مع أنهم لم يتوصّلوا إلى أفكارهم عن الواجب المعلق أو الشرط المتأخر ونحوهما إلاّ لتحقيق ثمراتٍ عمليه واضحه ، ومع هذا حشروا كل هذه الأفكار ضمن تلك المسأله التي لا يعرفون كيف يوضّحون ثمرتها العمليه ، وضاعت بذلك على الطالب قيمه تلك الأفكار ومغزاها العملي ، حتّى أنّ كثيراً من الطلبة يرون أنّ التوسّع في داخل المسأله التي ليس من الواضح أنّ لها ثمره عمليه مجرد تطويل وتوسيعٍ لعمليه لغو لا مبرّر له ، بل إنّ هذا الحشر في كثير من الأحيان يؤدّي إلى إحياءٍ خاطئه.

فمثلاً: مشكلها المقدمات المفوّته ووجوب تحصيلها حشرت في سياق الوجوب الغيري ، وفزعت على تبعيه الوجوب الغيري للوجوب النفسى في الإطلاق والاشتراط ، وهذا يوحى بالارتباط ، مع أنّ مشكله المقدمات المفوّته مشكله قائمه تحتاج إلى تفسير واكتشاف قانونها الاصولي ، سواء قلنا بالوجوب الغيري ، أو لا ، فهي ترتبط بالمسؤوليه المولويه تجاه المقدمه ، وهي مسؤوليه لا شكّ فيها ، ولا شكّ في تبعيتها لفعليه الوجوب النفسى ، سواء كانت هذه المسؤوليه عقليهً بحته ومن تبعات محرّكيه الوجوب النفسى ، أو كانت مشتمله على ما يسمّى بالوجوب الغيري.

هذه هي أهمّ المبرّرات التي تدعو إلى التفكير بصوره جادّه في استبدال الكتب الدراسيه القائمه ، والاعتقاد بعدم صلاحيتها في مجال التدريس على الرغم من قدسيته العلميه والتاريخيه.

وقد صدرت في العقود الثلاثة الأخيره عدّه محاولاتٍ للاستبدال والتطوير في الكتب الدراسيه ، وكان من نتاج هذه المحاولات : كتاب «مختصر الفصول» كتعويضٍ عن القوانين ، وكتاب «الرسائل الجديده» اختصاراً للرسائل كتعويضٍ عنها ، وكتاب «اصول الفقه» كحلقيه وسيطه بين المعالم وكتابى الرسائل والكفايه. وهى محاولات مشكوره وتمثّل جهوداً مخلصه في هذا الطريق ، وقد يكون أكثرها استقلاليه وأصاله هو المحاوله الثالثه باعتبارها تصنيفاً مستقلاً ، وليس مجرد اختصارٍ لكتاب سابق ، ولكنها لا تفي مع ذلك بالحاجه لعدّه أسباب :

منها : أنها لا يمكن الاقتصار عليها في السطح والاكتفاء بها عن جميع الكتب الدراسيه الاصوليه ، وإنما هي مرشحه لتكون الحلقيه الوسيطه بين المعالم وكتابى : الكفايه والرسائل على ما يبدو من ظروف وضعها. ومن الواضح أنّ هذا أشبه ما يكون بعمليه الترقيع ، فهى وإن حرصت على أن تعطى للطالب غالباً الأفكار الحديثه في علم الاصول بقدر ما اتيح للمؤلف إدراكه واستيعابه ولكنها تصبح قلقه حين توضع في مرحله وسطي ، فيبدأ الطالب بالمعالم ليقرأ أفكاراً اصوليه ومناهج اصوليه في البحث وفقاً لما كان عليه العلم قبل مئات السنين ، ثم ينتقل من ذلك فجأةً وبقدره قادرٍ ليلتقى في (اصول الفقه) أفكاراً اصوليه حديثه مستقاه من مدرسه المحقق النائيني على الأغلب ، ومن تحقيقات المحقق الإصفهاني أحياناً ، وبعد أن يفترض أنّ الطالب فهم هذه الأفكار نرجع به خطوة إلى الوراء ؛ ليلتقى في الرسائل والكفايه بأفكارٍ أقدم تاريخياً بعد أن نوقش جمله منها في الحلقيه السابقه واستبدلت جمله منها بأفكارٍ أمتن ، وهذا يشوّس على الطالب مسيره العلمى في مرحله السطح ولا يجعله يتحرّك في الاتجاه الصحيح.

ومنها: أن «اصول الفقه» على الرغم من أنه غير من المظهر العام لعلم الاصول - إذ قسمه إلى أربعة أقسام بدلاً عن قسمين ، وأدرج مباحث الاستلزامات والاقضاءات في نطاق المباحث العقلية بدلاً عما درج عليه المؤلفون من ذكرها ضمن مباحث الألفاظ - ولكن هذا لم يتجاوز التصرف في كيفية تقسيم مجموعته المسائل الاصولية المطروحة في الكتب السابقة إلى مجاميع ، فقد صنفت في أربعة مجاميع - كما أشرنا - بدلاً عن مجموعتين ، ولم يمس هذا التصرف جوهر تلك المسائل ، ولم يستطع أن يكتشف - مثلاً - في مقدمات مسأله الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته مسائل اصولية لها استحقاقها الفني لأن تُعرض كمسائل اصولية في نطاق الأدله العقلية. وهكذا اقتصر التغيير على المظهر ولم يتجاوزه إلى الجوهر.

ومنها: أن الكتاب لا- تعبّر بحوثه عن مستوى واحد من العطاء كيفاً وكمّاً ، أو عن مستوياتٍ متقاربه ، بل إنّ الكتاب في بعض مباحثه يتوسّع ويتعمّق ، بينما يختصر ويوجز في مباحث اخرى.

فلاحظ - مثلاً - ما يشتمل عليه من تحقيقٍ موسّع في ما يتّصل باعتبارات الماهية في بحث المطلق والمقيّد ، وما يشتمل عليه من توسّع وإطنابٍ في مباحث الحسن والقبح العقليّين ، وما يشتمل عليه من توسّع كذلك في إثبات جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في المقتضى ، بل الملحوظ في كثيرٍ من بحوث الكتاب أنه لا- تنسيق بينها وبين بحوث الكفايه التي فرض منهجياً أن تكون بعده في الخطّ الدراسي ، فجمله من المسائل تعرض بنحوٍ أوسع ممّا في الكفايه وأعمق لا يبقى مبرزاً لدراسه المسأله نفسها من جديدٍ في الكفايه ، وجمله اخرى من المسائل تعرض موجزاً أو ساذجاً على نحوٍ يبقى للكفايه قدرتها على إعطاء المزيد أو التعميق.

وقد رأينا أنّ الاستبدال يجب أن يتمّ بصوره كامله ، فيعوض عن مجموعه الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً بمجموعه اخرى مصممه بروح واحده ، وعلى اسسٍ مشتركه ، وعلى ثلاث مراحل ، وهذا ما قمنا به - بعون الله وتوفيقه - آخذين بعين الاعتبار النقاط التاليه :

أولاً : أنّ الهدف الذي جعلنا على عهده الحلقات الثلاث تحقيقه وصمّناها وفقاً لذلك هو ما أشرنا إليه سابقاً من إيصال الطالب إلى مرحله الإعداد لبحث الخارج ، وجعله على درجه من الاستيعاب للهيكل العام لعلم الاصول ؛ ومن الدقه في فهم معالمه وقواعده تمكنه من هضم ما يعطى له في أبحاث الخارج هضمًا جيّدًا.

ولهذا حرصنا على أن نطرح في الحلقات الثلاث أحدث ما وصل إليه علم الاصول من أفكارٍ ومطالب ، من دون تقييدٍ بما هو الصحيح من تلك الأفكار والمطالب ؛ لأنّ الإعداد المذكور لا يتوقف على تلقى الصحيح ، بل على الممارسه الفنيه لتلك الأفكار ، وإن كنا آثرنا اختيار الصحيح كلّما لم نجد محذورا منهجياً وتدرسياً في ذلك ، ولكننا أحياناً طرحنا وجهات نظرٍ غير صحيحه وإن كانت حديثه ؛ لأنّ طرح وجهه النظر الصحيحه لم يكن بالإمكان أن يتمّ إلاّ من خلال طرح وجهه النظر غير الصحيحه ومناقشتها ، ومستوى الحلقة لا يتحمل استيعاب كلّ ذلك ، فاقصرنا على إعطاء وجهه النظر غير الصحيحه ؛ مؤجلين إعطاء وجهه النظر النهائيه إلى حلقه تاليه أو إلى أبحاث الخارج. ومن هنا لا يمكن التعرف على آرائنا النهائيه من خلال هذه الحلقات حتى ولو صيغ بيان الرأى فيها صياغه تدلّ على التبنّي والارتضاء.

ثانياً : أنّ الحلقات الثلاث تحمل جميعاً منهجاً واحداً تستوعب كلّ واحده

منها علم الاصول بكامله ، ولكنها تختلف في مستوى العرض كماً وكيفاً وتدرّج في ذلك فيعطى لطالب الحلقة الاولى أو الثانيه قدر محدّد من البحث في كلّ مسأله ، ويؤجّل قدر آخر إلى المسأله من الحلقة التاليه ، وهذا التأجيل يقوم : إمّا على أساس تقدير قابليه استيعاب الطالب وتفادى تحميله ما يفوق هذه القابليه ، أو على أساس أنّ القدر الآخر مبنيّ على مطالب ونكات متواجده في مباحث اخرى من المسائل الاصوليه ولم تعطّ فعلاً للطالب ، فيؤجّل ذلك القدر من المسأله إلى أن يعطى للطالب هذه النكات التي يرتبط ذلك القدر بها.

ولم يتمثّل التدرّج في العرض في كلّ حلقة بالنسبه إلى سابقتها [فحسب] بل تمثّل أيضاً في نفس الحلقة الواحده وفقاً لنفس الأسباب من الناحيه الفنيه ، فالحلقة الثانيه تتصاعد بالتدرّج ، والحلقة الثالثه يعتبر الجزء الثاني منها أعلى درجه من الجزء الأول ؛ لأنّ الطالب كلّما قطع شوطاً أكبر في الدرّاسه تعمّق ذهنياً من ناحيه ، وازداد استيعاباً للمطالب الاصوليه من ناحيه اخرى ، وذلك يرشّحه لتقبّل المزيد من التحقيق في ما يرتبط بتلك المطالب ويتوقّف عليها من نكات المسائل الاخرى وحيثياتها.

ثالثاً : أنّا لم نجد من الضروريّ حتى على مستوى الحلقة الثالثه استيعاب كلّ الأدلّه التي يستدلّ بها على هذا القول أو ذاك ، فبالنسبه إلى أصل البراءه والاحتياط - مثلاً - لم نُجَظْ بكلّ الآيات والروايات التي استدلّ بها على هذا أو ذاك ؛ لأنّ هذه الإحاطه إنّما تلزم في بحث الخارج ، أو في تأليفٍ يخاطب به العلماء من أجل تكوين رأيٍ نهائيّ ، فلا بدّ حينئذٍ من فحصٍ كامل. وأمّا في الكتب الدرّاسيه لمرحله السطح فليس الغرض منها - كما تقدم - إلاّ الثقافه العامه والإعداد ، وعلى هذا الأساس كُنّا نؤثر في كلّ مسأله الأدلّه ذات المغزى الفنّي ، ونهمل ما لا يكون له محصّل من الناحيه الفنيه.

رابعاً : أنّا تجاوزنا التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الاصوليه ، وأبرزنا ما

استجدّ من مسائل وأعطيناها عناوينها المناسبه. وأمّا بالنسبه إلى التصنيف الموروث للمسائل الاصوليه إلى مجموعتين ، وهما : مباحث الألفاظ والأدله العقلية فلم نجد ميّزاً للعدول عن التصنيف الثنائي إلى مجموعتين إلى تصنيف آخر ، ولكن أدخلنا تعديلاً عليه بجعل المجموعتين هما : مباحث الأدله ، ومباحث الاصول العمليه ، ثمّ صنّفنا المجموعه الاولى إلى الدليل الشرعيّ والدليل العقلي ، وقسّمنا الكلام في الدليل الشرعيّ إلى البحث في الدلاله ، والبحث في السند ، والبحث في حجيه الظهور ، كلّ ذلك من أجل تقريب التصنيف الاصولي للمسائل إلى واقع عمليه الاستنباط وما يقع فيها من تصنيفٍ للمواقف ، فكما أنّ عمليه الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين ، وهما : الأدله والاصول كذلك البحث في علم الاصول يصنّف إلى هذين الصنفين. وكما أنّ الفقيه في مجال الأدله : تارةً يستدلّ بالدليل الشرعي ، واخرى بالدليل العقلي كذلك علم الاصول يبحث الأدله الشرعيه تارةً ، والأدله العقلية اخرى. وكما أنّ الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلّم عنه دلالةً وسنداً وجههً كذلك علم الاصول يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي.

وهذا الحرص على تطبيق التصنيف الاصولي للقواعد على عمليه الاستنباط قد لا يكون له مغزى من الناحيه الفنيه البحته ، ولكّنه مهمّ من الناحيه التربويه ، وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الاصوليه بمواقعها المحدده في عمليه الاستنباط ، وهذا يمتاز على التصنيف الثنائي المشهور ، ويمتاز على التصنيف الرباعيّ الذي اقترحه المحقّق الإصفهانيّ وسار عليه كتاب (اصول الفقه) ، إذ في كلا- التصنيفين تُفصّل حجّيه الظهور وحجّيه السند عن أبحاث الدلاله ، بينما الجهات الثلاث متلاحمه مترابطه في عمليه الاستنباط ، فلكى يوحى التصنيف بصوره للقواعد الاصوليه تتفق مع مواقعها في عمليه الاستنباط لا بدّ من أتباع ما ذكرناه.

خامساً : أنّا لاحظنا لآحاد المسائل - ضمن التصنيف المذكور -

الابتداء بالبسيط ، والانتهاه إلى المعقّد والتدرّج في عرضها حسب درجات تعقيدها وترابطاتها ، وحرصنا على أن لا نعرض مسأله إلا بعد أن نكون قد استوفينا مسبقاً كل ما له دخل في تحديد التصوّرات العامه فيها ، وأن لا نعطي في كل مسأله من الاستدلال والبحث إلا بالقدر الذي تكون اصوله الموضوعيه مفهومه بلا حاجه إلى الرجوع إلى مسأله لاحقه.

وقد كلفنا هذا في جملة من الأحيان أن نغيّر ترتيب المسائل من حلقة إلى اخرى ، فمثلاً : قدّمنا الكلام عن امتناع اجتماع الأمر والنهي على الكلام عن بحث الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته في الحلقة الثانيه ، بينما عكسنا المطلب في الحلقة الثالثه ، والنكته في ذلك : أنّ إبراز بعض النكات في مساله الوجوب الغيرى للمقدمه يتوقّف على فهم مسبق لمسأله الامتناع ، من قبيل اقتناص الثمره بلحاظ أداء القول بالوجوب الغيرى لمطلق المقدمه إلى سقوط الحرمة ؛ حتى عن المقدمه غير الموصله لامتناع اجتماع الأمر والنهي. كما أنّ إبراز بعض النكات في مسأله الامتناع ينبغي أن يكون بعد الإحاطه بحال الوجوب الغيرى من قبيل أنّ امتناع الاجتماع كما يكون في الأمر النفسى مع النهى كذلك في الأمر الغيرى مع النهى أيضاً ، ففي الحلقة الثانيه أبرزنا الثمره في بحث الوجوب الغيرى ، فناسب تأخيره عن بحث الامتناع ، وفي الحلقة الثالثه أبرزنا تعميم الامتناع للأوامر الغيريه ، فناسب تأخيره عن بحث الوجوب الغيرى ، وهكذا جاء الترتيب بين المسائل مختلفاً في الحلقتين ؛ لنكته من هذا القبيل ، أو لنكاتٍ اخرى مقاربه.

سادساً : وجدنا أنّ تعدّد الحلقات شيء ضرورى لتحقيق المنهج الذى رسمناه ؛ لأنّ إعطاء مجموع الكميه الموزعه للمسأله الواحده في الحلقات الثلاث ضمن حلقة واحدّه تحميل فجائى للطالب فوق ما يطيقه ، ويكون جزء من تلك الكميه عادةً مبيّناً على مسائل اخرى بعدد لم يتّضح للطالب حالها ، بل إنّنا وجدنا أنّ تثليث الحلقات شيء ضرورى أيضاً على الرغم من أنّ الحلقة الاولى يبدو أنّها

ضئيله الأهميه ، وقد يتصور الملاحظ في بادئ الأمر إمكان الاستغناء عنها نهائياً ، ولكن الصحيح عدم إمكان ذلك ؛ لأننا بحاجة قبل أن نبدأ بحلقه استدلاليه تشتمل على نقض وإبرام - إلى تزويد الطالب بتصوّراتٍ عن المطالب والقواعد الاصوليه ؛ حتى يكون بالإمكان في تلك الحلقه الاستدلاليه أن نضمّن استدلالنا ونقضنا وإبرامنا لهذه المسأله أو تلك ، هذا المطب الاصولي أو ذاك ، ولهذا رأينا أن نضع الحلقه الاولى لإعطاء هذه التصوّرات العلميه ، فيخرج منها الطالب وهو يعرف معنى الظهور التصوري والتصديقي ، والأماره ، والأصل ، والمنجزيه ، والمعذريه ، والجعل ، والمجعول ، والمعنى الاسمي والحرفي ، والحاكم ، والوارد ، والمخصّص ، والقرينه المتصله والمنفصله ، والإطلاق والعموم والفرق بينهما ، إلى كثيرٍ من هذه المصطلحات والمقولات الاصوليه التي تحتاج الحلقه الاستدلاليه إلى استخدامها باستمرار.

ونضع الحلقه الثانيه بوصفها حلقه استدلاليه بحق ، ولكن بدرجةٍ تناسب معها. وتمثّل الحلقه الثالثه المستوى الأعلى من الاستدلال الذي يكفي لتحقيق الهدف المطلوب من دراسه السطح.

سابعاً : أنّ كلّ حلقه وإن كانت تستعرض علم الاصول ومباحثه على العموم ولكن مع هذا قد نذكر بعض المسائل الاصوليه أو النكات في حلقه ثم لا نعيد بحثها في الحلقه التاليه اكتفاءً بما تقدم ؛ لاستيفاء حاجه المرحله - أي مرحله السطح - بذلك المقدار ، وهذا ما وقع - مثلاً - في بحث الطرق التي يمكن استعمالها لإثبات السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام ، فإننا استعرضنا أربع طرقٍ في الحلقه الثانيه (1)

ص: ٣٥

١- الملحوظ أنّ الطرق التي استعرضها المؤلف قدس سره في الحلقه الثانيه لإثبات السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام هي خمس طرق لا أربع ، وذلك تحت عنوان (الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي) ولعلّه إنّما عبّر عنها بأربع طرق لأنّه ناقش الطريق الأول منها وبقيت باقي الطرق - ضمن شروطها - سليمه عن النقاش

ولم نجد موجباً لإعاده البحث عن ذلك في الحلقة الثالثه.

وإنما نجمع كل الكميه التي تحتاجها مرحله السطح في حلقه متقدمه أحياناً لأحد أسباب : إمّا لسهولة مفردات الكميه وإمكان تفهّمها من قبل طلبه تلك الحلقه ، وإمّا لوجود حاجه ماسّه إلى تفهّم تلك الكميه بكاملها في تلك الحلقه بالذات ، لارتباط فهم جملة من مسائلها الاخرى بذلك ، وإمّا للأمرين معاً ، كما هو الحال في البحث المشار إليه - أي بحث الطرق لإثبات السير المعاصر - فإنّه بحث عرفي قريب من الفهم ، وليس طالب الحلقة الثانيه بحاجه إلى مرانٍ علميٍّ أكبر لاستيعابه ، وهو في نفس الوقت يشكّل الأساس لفهم طريقه استدلال الحلقة نفسها بالسيره على حجّيه خبر الثقة ، وعلى حجّيه الظهور ، وعلى حجّيه الاطمئنان.

ثامناً : أننا لم نُدخل على العبارة الاصوليه تطويراً مهمّياً ، ولم نتوخَّ أن تكون العبارة في الحلقات الثلاث وفقاً لأساليب التعبير الحديث ، وإنما حاولنا ذلك إلى حدّ ما في الحلقة الاولى فقط ، وأمّا في الحلقتين : الثانيه والثالثه فقد حرصنا أن تكون العبارة سليمةً ووافيةً بالمعنى ، ولكن لم نحاول جعلها حديثه ، ولهذا جاء التعبير في الحلقتين العاليتين مقارباً في روحه العامه للتعبير المؤلف في الكتب العلميه الاصوليه ، وإن تميّز عنه بالسلامه والوضوح ووفاء العبارة بالمعنى ، وليس ذلك لعدم إيماننا بأهميه تنشئه الطالب الحوزويّ على أساليب التعبير الحديث ، بل لاعتبارين آخرين قدّمناهما على ذلك :

أحدهما : أننا نريد أن نمكّن الطالب تدريجاً من الرجوع إلى الكتب العلميه الاصوليه القائمه فعلاً وفهمها ، وهذا لا يتأتّى إلا إذا خاطبناه بعبارة قريبه من مفردات تلك الكتب ، ولقنّاه من خلال الحلقات الثلاث المطالب الاصوليه بنفس المصطلحات التي تستعملها تلك الكتب ، حتى ولو كانت هذه المصطلحات تشتمل

على خطأ في تركيبها اللفظي. وأمّا إذا كتبنا الحلقات الثلاث بأساليب التعبير الحديث ووضعنا بديلاً مناسباً عن المصطلحات القديمة فسوف تنقطع صلة الطالب بمراجع هذا العلم وكتبه ، ويتعسّر عليه الرجوع إليها ، وهذا يشكل عبئاً كبيراً تواجه نموّه العلمى.

وعلى هذا الأساس اكتفينا من التجديد فى أساليب التعبير الاصولى بما انجز فى الحلقة الاولى ، وانتقلنا بالطالب فى الحلقتين العاليتين إلى أرضيه لغويه قريبه مما هو مألوف فى كتب الاصول.

والاعتبار الآخر : أنّ الكتب الدراسيه الاصوليه والفقهيّه المكتوبه باللغه العربيه تتميز عن أى كتابٍ دراسيٍّ عربىٍّ فى العلوم المدنيه بأنها كتبٌ لا تختصّ بأبناء لغهٍ دون لغه ، وكما يدرسها العربى كذلك يدرسها الفارسى والهندي والأفغانى وغيرهم من أبناء الشعوب المختلفه فى العالم الإسلامى ، على الرغم من كونها كتباً عربيه ، وهؤلاء يتلقون ثقافتهم العربيه من المصادر القديمه التى لا تهين لهم قدره كافيه لفهم اللغه العربيه بأساليبها الحديثه ، فما لم يحصل بصوره مسبقه تطوير وتعديل فى أساليب تثقيف هؤلاء وتعليمهم اللغه العربيه يصعب اتّخاذ أساليب التعبير الحديث أساساً للتعبير فى الكتب الدراسيه الاصوليه.

تاسعاً : أشرنا آنفاً إلى أنّنا حرصنا على سلامه العبارة ، وأن تكون واضحاً وافيه بالمعنى ، ولكنّ هذا لا يعنى أن تُفهم المطالب من العبارة رأساً ، وإنّما توخينا الوضوح والسلامه بالدرجه التى تضمن أن تُفهم المطالب من العبارة فى حاله دراستها على الاستاذ المختصّ بالماده ؛ لأنّ الكتاب الدراسى لا يطلب منه التبسيط أكثر من ذلك ، كما هو واضح. نعم ، يمكن للطالب الأعمى فى بعض الحالات أن يمرّ على الحلقة الاولى مروراً سريعاً مع الاستاذ ، أو يقرأها بصوره منفرده ويراجع

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

وبهذا تختلف الحلقات الثلاث عن الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً ، وتتفق مع مناهج الكتب الدراسيه الحديثه ، فإن الكتب الدراسيه الاصوليه القائمه فعلاً لا تحتوى على الصعوبه والتعقيد فى الجانب المعنوى والفكرى منها فقط ، بل إنها تشمل على الصعوبه والتعقيد فى الجانب اللفظى والتعبيرى أيضاً ، ولهذا تجد عادة أن المدرس حتى بعد أن يشرح الفكره للطالب تظل العبارة مستعصيه على الفهم ، ويحس الطالب بالحاجه إلى عون الاستاذ فى سبيل تطبيق تلك الفكره على العبارة جملته جملته ، وليس ذلك إلا لأن العبارة قد طُعمت بشيء من الألغاز : إما لإيجازها ، أو للتواء فى صياغتها ، أو لكلا الأمرين.

بينما الكتب الدراسيه التى تسير عليها مناهج الدراسه فى العالم اليوم لا تحتوى على هذه الصعوبه ؛ لأن العبارة فيها وافية ، وهذا ما جرينا عليه فى هذه الحلقات ، فقد جاءت العبارة فيها وافية بالمراد ، لا بمعنى أن الطالب يقتنص المراد من العبارة فقط ، بل بمعنى أنه حين يشرح له استاذه المعنى يجده منطبقاً على العبارة ، ولا يحس فى التعبير بالتواء وتعقيد.

عاشراً : أجدنى راعباً فى التأكيد من جديد على أن تبنى وجهه نظرك أو طريقه استدلال أو مناقشه برهان فى هذه الحلقات لا يدل على اختيار ذلك حقاً ، كما أن المضمون الكامل للحلقات الثلاث لا يمثل الوضع التفصيلى لمباحثنا الاصوليه ، ولا يصل إلى مداها كميّاً أو كيفياً. ومن هنا كان على الراغبين فى الاطلاع على متبنياتنا الحقيقيه فى الاصول وعلى نظرياتنا وأساليب استدلالنا بكامل أبعادها أن يرجعوا إلى «بحوث فى علم الاصول».

بقى أخيراً أن نوجّه بعض الإرشادات إلى الطلبة الكرام الذين أعدت هذه الحلقات الثلاث لهم وإلى أساتذتهم الأعلام ، وذلك ضمن مايلي :

أولاً : أنّ الجدير بتدريس (الكفايه) قادر على تدريس الحلقات الثلاث جميعاً ، كما أنّ القادر على تدريس (المعالم) قادر على تدريس الحلقة الاولى ، والقادر على تدريس (اصول الفقه) يقدر على تدريس الحلقة الثانيه بدون شكّ فضلاً عن الاولى.

ثانياً : أنّ المرّجح لطلبه الحلقة الثالثه أن يطالعوا - قبل درس كلّ مسأله فيها - المسأله نفسها من الحلقة السابقه ؛ لأنّ ذلك يساعدهم على سرعه تفهّم الدرس الجديد الذي كثيراً ما يشتمل جزء منه على نفس المطالب المتقدمه في الحلقة السابقه ، ولكن بشكلٍ مضغوطٍ وموجز.

كما أنّنا نرّجح لمن يقوم بتدريس الحلقة الثانيه أن يطالع - عند التحضير - نفس المبحث من الحلقاتالثه ؛ لأنّ ذلك يعطيه رؤيتهاً وضح لما يريد أن يتولّى تدريسه.

ثالثاً : أنّ طلبه الحلقة الاولى يناسبهم أن يطالعوا المعالم الجديده في الاصول ؛ لأنّ هذه الحلقة هي اختصار مع شيءٍ من التعديل والتطوير لكتاب المعالم الجديده في الاصول ، والفارق بينهما : أنّ كتاب «المعالم الجديده» حينما وضعناه أدخلنا في حسابنا الهواه أيضاً ، وحاولنا أن نشرح الأفكار فيه بطريقه تُتيح لهم أن يفهموها من الكتاب نفسه بدون حاجه إلى مدرّس ، وأمّا الحلقة الاولى من هذه الحلقات الثلاث فقد وضعناها لطلبه العلم خاصّه ، وافترضنا أنّها تُتلقّى من خلال الدرس.

رابعاً : أنّ من المفيد أن يتخذ الطالب من بعض الكتب الدراسيه القديمه مراجع له ، ككتابي : «اصول الفقه» و «الكفايه» خلال البحث ، وحيث إنّ المنهج

مختلفه فالمأمول في مدرّسى الحلقة الثالثه أن يرشدوا تلامذتهم إلى موضع المسأله التي يدرسونها ، ومحلّ التعرّض لها في كتابي : «اصول الفقه» و «الكفايه» ؛ لأنّ ذلك يوسّع من مدارك الطالب ويُسرع به نحو النضج العلمي المطلوب.

خامساً : ينبغي للطالب أن يحاول استيعاب شرح الاستاذ وكتابه ؛ لكي تنمو لديه ملكه الكتابه العلميه ، وتترسّخ في ذهنه مصطلحات العلم ولغته وأفكاره ، ويكون أكثر استعداداً لكتابه أبحاث الخارج فيما بعد.

هذا ونسأل المولى سبحانه وتعالى أن يتقبّل هذا بلطفه ، وينفع به طلبتنا وأبناءنا الأعزّاء في الحوزات العلميه ، وأن ينفعنا به «يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله بقلب سليم» ، والحمدلله ربّ العالمين ، ولا حول ولاقوّه إلاّ بالله العليّ العظيم.

١٨ رجب ١٣٩٧ هـ - النجف الأشرف

محمّد باقر الصدر

ص: ٤٠

مَقْدَمَه لِلحلقة الاولى

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين .

وبعد : فإن هذه هي الحلقة الاولى من «دروس في علم الاصول» وضعناها للمبتدئين بدراسه هذا العلم ، وتتبعها حلقتان اخريان إن شاء الله تعالى ، ويتكامل من خلال الحلقات الثلاث إعداد الطالب للدراسه العليا وحضور أبحاث الخارج .

وقد شرحنا في مقدمه هذه الحلقة ما يتعلّق بهذه الحلقات الثلاث ، ومنهجها ، وطريقه تدريسها ، ومن الله سبحانه نستمدّ العون والتوفيق .

جمادى

الاولى ١٣٩٧ هـ - النجف الأشرف

محمد

باقر الصدر

ص: ٤١

التمهيد

اشاره

التعريف بعلم الاصول.

جواز عمليته الاستنباط.

الحكم الشرعي وتقسيمه.

ص: ٤٢

بعد أن آمن الإنسان بالله والإسلام والشريعة ، وعرف أنه مسؤول بحكم كونه عبداً لله تعالى عن امتثال أحكامه يصبح ملزماً بالتوفيق بين سلوكه في مختلف مجالات الحياه والشريعة الإسلاميه ، وباتخاذ الموقف العملي الذي تفرضه عليه تبعيته للشريعة ، ولأجل هذا كان لزاماً على الإنسان أن يعين هذا الموقف العملي ، ويعرف كيف يتصرف في كل واقعه.

ولو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحه وضوحاً بديهاً للجميع لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه الشريعة في كل واقعه أمراً ميسوراً لكل أحد ، ولما احتاج إلى بحثٍ علميٍّ ودراسهٍ واسعه ، ولكن عوامل عديده ، منها : بعدنا الزمني عن عصر التشريع أدت إلى عدم وضوح عددٍ كبيرٍ من أحكام الشريعة واكتنافها بالغموض.

وعلى هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعه بإقامه الدليل على تعيينه.

وهكذا كان ، فقد انشئ علم الفقه للقيام بهذه المهمه ، فهو يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً ، والفقيه في علم الفقه يمارس إقامه الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدثٍ من أحداث الحياه ، وهذا ما نطلق عليه اسم «عملية استنباط الحكم الشرعي».

ولأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو : علم استنباط الأحكام الشرعيه ، أو علم عمليه الاستنباط بتعبيرٍ آخر.

وتحديد الموقف العمليّ بدليلٍ يتمّ في علم الفقه باسلوبين :

أحدهما : تحديده بتعيين الحكم الشرعيّ.

والآخر : تحديد الوظيفة العمليه تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشكّ وتعذر تعيينه. والأدله التي تستعمل في الاسلوب الأوّل نسّمّيها بالأدله ، أو الأدله المحرزه ، إذ يُحرز بها الحكم الشرعيّ ، والأدله التي تستعمل في الاسلوب الثاني تسمّى بالأدله العمليه ، أو الاصول العمليه.

وفي كلا الاسلوبين يمارس الفقيه في علم الفقه استنباط الحكم الشرعيّ ، أي يحدّد الموقف العمليّ تجاهه بالدليل.

وعمليات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعدّدها وتنوّعها تشترك في عناصرٍ موحدهٍ وقواعد عامه تدخل فيها على تعدّدها وتنوّعها ، وقد تطلّبت هذه العناصر المشتركة في عمليه الاستنباط وضع علمٍ خاصّ بها لدراستها وتحديدها وتهيئتها لعلم الفقه ، فكان علم الاصول.

تعريف علم الاصول

وعلى هذا الأساس نرى أن يُعرّف علم الاصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في عمليه استنباط الحكم الشرعيّ».

ولكى نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف ما هي العناصر المشتركة في عمليه الاستنباط؟

ولنذكر - لأجل ذلك - نماذج بدائيه من هذه العمليه في صيغٍ مختصره. لكي نصل عن طريق دراسه هذه النماذج والمقارنه بينها إلى فكره العناصر المشتركة في

افرضوا أنّ فقيهاً واجه هذه الأسئلة :

١- هل يحرم على الصائم أن يترمس في الماء؟

٢- هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدّي خمسه؟

٣- هل تبطل الصلاة بالفهقهه في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فإنه سوف يجيب على السؤال الأول - مثلاً - بالإيجاب ، وأنّه يحرم الارتماس على الصائم ، ويستنبط ذلك بالطريقة التالية : قد دلت روايه يعقوب بن شعيب عن الإمام الصادق عليه السلام على حرمة الارتماس على الصائم ، فقد جاء فيها أنّه قال : «لا يترمس المحرم في الماء ، ولا الصائم» (١).

والجمله بهذا التركيب تدلّ في العرف العامّ على الحرمة. وراوى النصّ يعقوب بن شعيب ثقه ، والثقه وإن كان قد يخطئ أو يشذّ أحياناً ولكنّ الشارع أمرنا بعدم اتّهام الثقه بالخطأ أو الكذب ، واعتبره حجّه. والنتيجه هي : أنّ الارتماس حرام.

ويجيب الفقيه على السؤال الثاني بالنفي ؛ لأنّ روايه عليّ بن مهزيار جاءت في مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس ، وورد فيها : أنّ الخمس ثابت في الميراث الذي لا يحتسب من غير أبٍ ولا ابن (٢).

والعرف العامّ يفهم من هذه الجمله أنّ الشارع لم يجعل خمساً على الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه ، والراوى ثقه ، وخبر الثقه حجّه. والنتيجه هي : أنّ الخمس في تركه الأب غير واجب.

ص: ٤٧

١- وسائل الشيعة ١٠ : ٣٥ ، الباب ٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث الأول

٢- وسائل الشيعة ٩ : ٥٠٢ ، الباب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ، الحديث ٥

ويجب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب ؛ بدليل روايه زراره ، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : «القهقهه لا تنقض الوضوء ، وتنقض الصلاة» (١).

والعرف العام يفهم من النقص أنّ الصلاة تبطل بها ، وزراره ثقه ، وخبر الثقة حجّه ، فالصلاه مع القهقهه باطله إذن.

وبملاحظه هذه المواقف الفقيهيه الثلاثه نجد أنّ الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى من الفقه ، وأنّ الأدلّه التي استند اليها الفقيه مختلفه. فبالنسبه إلى الحكم الأول استند إلى روايه يعقوب بن شعيب ، وبالنسبه إلى الحكم الثاني استند إلى روايه عليّ بن مهزيار ، وبالنسبه إلى الحكم الثالث استند إلى روايه زراره. ولكلّ من الروايات الثلاث متنها وتركيبها اللفظي الخاصّ الذي يجب أن يدرس بدقّه ويحدّد معناه.

ولكن توجد في مقابل هذا التوّع وهذه الاختلافات بين المواقف الثلاثه عناصر مشتركه أدخلها الفقيه في عمليه الاستنباط في المواقف الثلاثه جميعاً. فمن تلك العناصر المشتركه : الرجوع إلى العرف العامّ في فهم الكلام الصادر عن المعصوم ، وهو ما يعبّر عنه بحجّيه الظهور العرفي.

فحجّيه الظهور إذن عنصر مشترك في عمليات الاستنباط الثلاث. وكذلك يوجد عنصر مشترك آخر ، وهو حجّيه خبر الثقة.

وهكذا نستنتج أنّ عمليات الاستنباط تشتمل على عناصر مشتركه ، كما تشتمل على عناصر خاصه.

ونعني بالعناصر الخاصه : تلك العناصر التي تتغيّر من مسأله إلى اخرى ، فروايه يعقوب بن شعيب عنصر خاصّ في عمليه استنباط حرمه الارتماس ؛ لأنّها لم

ص: ٤٨

تدخل في عمليات الاستنباط الاخرى ، بل دخلت بدلاً عنها عناصر خاصه اخرى ، كروايه علي بن مهزيار وروايه زراره.

ونعني بالعناصر المشتركه : القواعد العامه التي تدخل في عمليات استنباط أحكام عديده في أبواب مختلفه.

وفي علم الاصول تدرس العناصر المشتركه ، وفي علم الفقه تدرس العناصر الخاصه في كل مسأله.

وهكذا يترك للفقيه في كل مسأله أن يفحص بدقه الروايات والمدارك الخاصه التي ترتبط بتلك المسأله ، ويدرس قيمه تلك الروايات ويحاول فهم ألفاظها وظهورها العرفي وأسانيدها ، بينما يتناول الاصولي البحث عن حججه الظهور وحججه الخبر ، وهكذا.

وعلم الاصول لا يحدد العناصر المشتركه فحسب ، بل يحدد أيضاً درجات استعمالها والعلاقه بينها ، كما سنرى في البحوث المقبله إن شاء الله تعالى.

موضوع علم الاصول

لكل علم - عادة - موضوع أساسي ترتكز جميع بحوثه عليه وتدور حوله ، وتستهدف الكشف عما يرتبط بذلك الموضوع من خصائص وحالات وقوانين ، فالفيزياء - مثلاً - موضوعها الطبيعه ، وبحوث الفيزياء ترتبط كلها بالطبيعه وتحاول الكشف عن حالاتها وقوانينها العامه. والنحو موضوعه الكلمه ؛ لأنه يبحث عن حالات إعرابها وبنائها ورفعها ونصبها. فما هو موضوع علم الاصول الذي تدور حوله بحوثه؟

ونحن إذا لاحظنا التعريف الذي قدمناه لعلم الاصول استطعنا أن نعرف أن علم الاصول يدرس في الحقيقه الأدله المشتركه في علم الفقه لإثبات دليليتها ، وبهذا

صَحَّ القول بأنَّ موضوع علم الاصول هو الأدلَّة المشتركة في عملية الاستنباط.

علم الاصول منطق الفقه

ولا بدَّ أنَّ معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه كمثالٍ لعلم الاصول ، فإنَّ علم المنطق - كما تعلمون - يدرس في الحقيقة عملية التفكير مهما كان مجالها وحقلها العلمي ، ويحدِّد النظام العام الذي يجب أن تتبَّعه لكي يكون التفكير سليماً ، مثلاً : يعلِّمنا علم المنطق كيف يجب أن نهج في الاستدلال بوصفه عملية تفكيرٍ لكي يكون الاستدلال صحيحاً ، كيف نستدلُّ على أنَّ سقراط فانٍ ، وكيف نستدلُّ على أنَّ نار الموقد الموضوع أمامي محرقه ، وكيف نستدلُّ على أنَّ مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، وكيف نستدلُّ على أنَّ الخطَّ الممتدَّ بدون نهايه مستحيل ، كلُّ هذا يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامَّة للاستدلال ، كالقياس والاستقراء ، فهو إذن علم لعملية التفكير إطلاقاً.

وعلم الاصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية ، غير أنه يبحث عن نوع خاصٍّ من عملية التفكير ، أي عن عملية التفكير الفقهيِّ في استنباط الأحكام ، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً ، فهو يعلِّمنا كيف نستنبط الحكم بحرمة الارتماس على الصائم ، وكيف نستنبط اعتصام ماء الكرِّ ، وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها ، وذلك بوضع المناهج العامَّة ، وتحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

وعلى هذا الأساس يصحَّ أن يطلق على علم الاصول اسم منطق علم الفقه ؛ لأنَّه بالنسبة إليه بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشريِّ بصوره عامَّة.

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى التأكيد على أهميه علم الاصول وخطوره دوره في عالم الاستنباط ؛ لأنه ما دام يقدم لعمليه الاستنباط عناصرها المشتركه ، ويضع لها نظامها العام ، فهو عصب الحياه فيها ، وبدون علم الاصول يواجه الشخص في الفقه رُكاماً متناثراً من النصوص والأدله دون أن يستطيع استخدامها والاستفاده منها في الاستنباط ، كإنسانٍ يواجه أدوات النجاره ويعطى منشاراً وفأساً وما إليهما من أدواتٍ دون أن يملك أفكاراً عامه عن عمليه النجاره وطريقه استخدام تلك الأدوات.

وكما أنّ العناصر المشتركه ضروريه لعمليه الاستنباط فكذلك العناصر الخاصه التي تختلف من مسأله إلى اخرى ، كمفردات الآيات والروايات المتناثره فإنها الجزء الضروري الآخر فيها ، فلا يكفي مجرد الاطلاع على العناصر المشتركه التي يمثلها علم الاصول ، ومن يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الاصولي فحسب نظير من يملك معلوماتٍ نظريه عامه عن عمليه النجاره ولا يوجد لديه فأس ولا منشار وما إليهما من أدوات النجاره ، فكما يعجز هذا عن صنع سريرٍ خشبيٍّ - مثلاً - كذلك يعجز الاصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقه العناصر الخاصه المتغيره من مسأله إلى اخرى.

فالعناصر المشتركه والعناصر الخاصه قطبان مندمجان في عمليه الاستنباط ، ولا غنى للعمليه عنهما معاً.

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

ولكنّ هذا التصوّر خاطئ إلى درجهٍ كبيره ؛ لأنّ المجتهد إذا مارس العناصر المشتركة لعمليه الاستنباط وحدّدها في علم الاصول لا يكتفي بعد ذلك بتجميع أعمى للعناصر الخاصّه من كتب الأحاديث والروايات مثلاً ، بل يبقى عليه أن يمارس في علم الفقه تطبيق تلك العناصر المشتركة ونظرياتها العامه على العناصر الخاصّه ، والتطبيق مهمّه فكريه بطبيعتها تحتاج إلى درسٍ وتمحيص ، ولا يغني الجهد العلمي المبذول اصولياً عن بذل جهدٍ جديدٍ في التطبيق ، فلنفرض - مثلاً - أنّ المجتهد آمن في علم الاصول بحجّيه الظهور العرفي فهل يكفيه أن يضع إصبعه على روايه عليّ بن مهزيار التي حدّدت مجالات الخمس - مثلاً - ليضيفها إلى العنصر المشترك ويستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس في ميراث الأب؟ أو ليس المجتهد بحاجة إلى تدقيق مدلول النصّ في الروايه لمعرفة نوع مدلوله في العرف العامّ ودراسه كلّ ما يرتبط بتحديد ظهوره العرفي من قرائن وأماراتٍ داخل إطار النصّ أو خارجه ؛ لكي يتمكن بأمانه من تطبيق العنصر المشترك القائل بحجّيه الظهور العرفي؟!!

وفي هذا الضوء نعرف أنّ البحث الفقهيّ عن العناصر الخاصّة في عمليته الاستنباط ليس مجرد عمليه تجميع ، بل هو مجال التطبيق للنظريات الاصوليه. وتطبيق النظريات العامه له دائماً موهبته الخاصه ودقّته ، ومجرد الدقه في النظريات العامه لا يغني عن الدقه في تطبيقها ، ألا- ترون أنّ من يدرس بعمق النظريات العامه في الطبّ يحتاج في مجال تطبيقها على حاله مرضيه إلى دقه وانتباه كامل وتفكير في تطبيق تلك النظريات على المريض الذي بين يديه؟!

التفاعل بين الفكر الاصوليّ و الفكر الفقهيّ

عرفنا أنّ علم الاصول يقوم بدور المنطق بالنسبه إلى علم الفقه ، والعلاقه بينهما علاقته النظريه والتطبيق ، وهذا الترابط الوثيق بينهما يفسّر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنيه الاصوليه على صعيد النظريات من ناحيه ، وبين الذهنيه الفقهيه على صعيد التطبيق من ناحيه اخرى ؛ لأنّ توسّع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظريه خطوة إلى الامام ؛ لأنّه يثير أمامها مشاكل ويضطرّها إلى وضع النظريات العامه لحلولها. كما أنّ دقه البحث في النظريات الاصوليه تنعكس على صعيد التطبيق ، إذ كلما كانت النظريات أوفر وأدقّ تطلّبت طريقه تطبيقها دقه وعمقاً أكبر. وهذا التفاعل بين الذهنيّتين : الاصوليه والفقهيه يؤكّده تأريخ العالمن على طول الخطّ ، وتكشف عنه بوضوح دراسه المراحل التي مرّ بها البحث الفقهيّ والبحث الاصوليّ في تأريخ العلم ، فقد نشأ علم الاصول في أحضان علم الفقه ، كما نشأ علم الفقه في أحضان علم الحديث.

ولم يكن علم الاصول مستقلاً عن علم الفقه في البدايه ، ومن خلال نموّ علم الفقه واتّساع افق التفكير الفقهيّ أخذت الخيوط العامه والعناصر المشتركه في عمليه الاستنباط تبدو وتتكشف ، وأخذ الممارسون للعمل الفقهيّ يلاحظون اشتراك

عمليات الاستنباط في عناصر عامه لا يمكن استخراج الحكم الشرعي بدونها ، وكان ذلك إيذاناً بمولد علم الاصول ، واتجاه الذهنيه الفقهيه اتجاهاً اصولياً ، فانفصل علم الاصول عن علم الفقه في البحث والتصنيف ، وأخذ يتسع ويثري تدريجاً من خلال نمو الفكر الاصولي من ناحيه ، وتبعاً لتوسع البحث الفقهي من ناحيه اخرى ؛ لأنّ اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان يلفت أنظار الممارسين إلى مشاكل جديده ، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبه ، وتتخذ الحلول صوره العناصر المشتركه في علم الاصول.

وكلما بعيد الفقيه عن عصر النص تعددت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعيه ، وتنوعت الفجوات في عمليه الاستنباط نتيجة للبعد الزمني ، فيحس أكثر فأكثر بالحاجه إلى تحديد قواعد عامه يعالج بها جوانب الغموض ويملاً بها تلك الفجوات ، وبهذا كانت الحاجه إلى علم الاصول تاريخيه ، بمعنى أنها تشتد وتتأكد كلما ابتعد الفقيه تاريخياً عن عصر النص ، وتراكمت الشكوك على عمليه الاستنباط التي يمارسها.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار علم الاصول في نطاق التفكير الفقهي السنّي وازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي ، فإنّ التاريخ يشير إلى أنّ علم الاصول ترعرع وازدهر نسبياً في نطاق الفقه السنّي قبل ترعرعه وازدهاره في نطاقنا الفقهي الامامي ؛ وذلك لأنّ المذهب السنّي كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فحين اجتاز الفكر الفقهي السنّي القرن الثاني كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافه زمنيّه كبيره تخلق بطبيعتها الثغرات والفجوات.

وأما الإماميه فقد كانوا وقتئذٍ يعيشون عصر النص الشرعي ؛ لأنّ الإمام امتداد لوجود النبي ، فكانت المشاكل التي يعانيتها فقهاء الإماميه في الاستنباط أقلّ

بكثيرٍ إلى الدرجه التي لا تفسح المجال للإحساس بالحاجه الشديده إلى وضع علم الاصول ، ولهذا نجد أنّ الإماميه بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبه اليهم يبدء الغيبه أو بانتها الغيبه الصغرى بوجهٍ خاصّ تفتّحت ذهبتهم الاصوليه وأقبلوا على درس العناصر المشتركه.

وهذا لا يعنى - طبعاً - أنّ بذور التفكير الاصولي لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمه عليهم السلام ، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين عليهما السلام (١) على المستوى المناسب لتلك المرحله.

ومن الشواهد التاريخيه على ذلك : ما ترويه كتب الحديث (٢) من أسئله ترتبط بجمله من العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط ، وجهها عدد من الرواه إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمه عليهم السلام ، وتلقوا جواباً منهم ، فإنّ تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذره التفكير الاصولي عندهم.

ويعزّز ذلك : أنّ بعض أصحاب الأئمه ألفوا رسائل في بعض المسائل الاصوليه ، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذي روى أنّه ألف رساله في الألفاظ (٣).

ص: ٥٥

-
- ١- راجع تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٠
 - ٢- وسائل الشيعة ٣ : ٤٧٧ ، الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث الأول. و ٢٧ : ١٠٦ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى. و ١ : ٤١٢ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث الأول
 - ٣- انظر فهرست النجاشى : ٤٣٣ الرقم ١١٦٤ ، وتأسيس الشيعة لعلوم الإسلام : ٣١٠ - ٣١١

ما دام علم الاصول يرتبط بعملية الاستنباط ويحدّد عناصرها المشتركة فيجب أن نعرف قبل كلّ شيء موقف الشريعة من هذه العملية ، فهل سمح الشارع لأحدٍ بممارستها لكي يوجد مجال لوضع علمٍ لدراسة عناصرها المشتركة؟

والحقيقة أنّ مسأله جواز الاستنباط حين تُطرح للبحث بالصيغه التي طرحناها لا يبدو أنّها جديره بالنقاش ؛ لأننا حين نتساءل هل يجوز لنا ممارسه عمليه الاستنباط ، أو لا؟ يجيء الجواب على البدايه بالإيجاب ؛ لأنّ عمليه الاستنباط - كما تقدم - عباره عن تحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة تحديداً استدلالياً. ومن البديهيّ أنّ الإنسان بحكم تبعيته للشريعة ملزم بتحديد موقفه العمليّ منها ، ولمّا لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البدايه والوضوح بدرجة تُغنى عن إقامه الدليل فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العمليّ تحديداً استدلالياً.

ولكن لسوء الحظّ اتفق لهذه المسأله أن اكتسبت صيغته اخرى لا تخلو عن غموضٍ وتشويش ، فأصبحت مثاراً للاختلاف نتيجةً لذلك الغموض والتشويش ، فقد استخدمت كلمه «الاجتهاد» للتعبير عن عمليه الاستنباط. وطرح السؤال هكذا : هل يجوز الاجتهاد في الشريعة؟ وحينما دخلت كلمه «الاجتهاد» في السؤال - وهي كلمه مرّت بمصطلحاتٍ عديده في تاريخها - أدت إلى إبقاء ظلال تلك المصطلحات السابقه على البحث ، ونتج عن ذلك أن أجاب البعض على السؤال بالنفي ، وأدى ذلك إلى شجب علم الاصول كلّّه ؛ لأنه إنّما يراد لأجل الاجتهاد ، فإذا الغى الاجتهاد لم تعدّ حاجه إلى علم الاصول.

وفى سبيل توضيح ذلك يجب أن نذكر التطور الذى مرّت به كلمه «الاجتهاد» ؛ لكى نتبيّن كيف أنّ النزاع الذى وقع حول جواز عمليه الاستنباط والضجّه التى اثرت ضدها لم يكن إلتئجه فهم غير دقيقٍ للاصطلاح العلمى ، وغفله عن التطوّرات التى مرّت بها كلمه «الاجتهاد» فى تاريخ العلم.

[تطوّر معنى (الاجتهاد)]

الاجتهاد فى اللغه مأخوذ من الجهد ، وهو : «بذل الوسع للقيام بعملٍ ما» ، وقد استعملت هذه الكلمه - لأول مرّه - على الصعيد الفقهيّ للتعبير بها عن قاعده من القواعد التى قررتها بعض مدارس الفقه السنّيّ وسارت على أساسها ، وهى القاعده القائله : «إنّ الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصّاً يدلّ عليه فى الكتاب أو السنّه رجع إلى الاجتهاد بدلاً عن النصّ».

والاجتهاد هنا يعنى التفكير الشخصى ، فالفقيه حيث لا يجد النصّ يرجع إلى تفكيره الخاصّ ويستلهمه ، ويبنى على ما يرجح فى فكره الشخصىّ من تشريع ، وقد يعبر عنه بالرأى أيضاً.

والاجتهاد بهذا المعنى يعتبر دليلاً من أدلّه الفقيه ومصدراً من مصادره ، فكما أنّ الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنّه ويستدلّ بهما معاً كذلك يستند فى حالات عدم توفّر النصّ إلى الاجتهاد الشخصىّ ويستدلّ به.

وقد نادى بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيره فى الفقه السنّيّ ، وعلى رأسها مدرسه أبى حنيفه. ولقى فى نفس الوقت معارضهً شديدهً من أئمه أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين ينتسبون إلى مدرستهم.

وتتبع كلمه «الاجتهاد» يدلّ على أنّ الكلمه حملت هذا المعنى ، وكانت تستخدم للتعبير عنه منذ عصر الأئمه إلى القرن السابع ، فالروايات المأثوره عن أئمه

أهل البيت عليهم السلام تذم الاجتهاد (١)، وتريد به ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدراً من مصادر الحكم، وقد دخلت الحمله ضد هذا المبدأ الفقهي دور التصنيف في عصر الأئمة أيضاً والرواه الذين حملوا آثارهم، وكانت الحمله تستعمل كلمه «الاجتهاد» غالباً للتعبير عن ذلك المبدأ وفقاً للمصطلح الذي جاء في الروايات.

فقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمان الزبيرى كتاباً أسماه «الاستفاده في الطعون على الأوائل والردّ على أصحاب الاجتهاد والقياس».

وصنّف هلال بن إبراهيم ابن أبي الفتح المدني (٢) كتاباً في الموضوع باسم كتاب «الردّ على من ردّ آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول» (٣).

وصنّف في عصر الغيبه الصغرى أو قريباً منه إسماعيل بن علي بن إسحاق ابن أبي سهل النوبختي كتاباً في الردّ على عيسى بن أبان في الاجتهاد، كما نصّ على ذلك كله النجاشي صاحب الرجال في ترجمه كلّ واحدٍ من هؤلاء (٤).

وفي أعقاب الغيبه الصغرى نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحمله، ونذكر له - على سبيل المثال - تعقيبه على قصّه موسى والخضر، إذ كتب يقول: «إنّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستبطاه واستدلّاله معنى أفعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجرّ لأنبياء الله ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك ...، فإذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامّه

ص: ٥٨

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي

٢- في المصدر: الدّلفي، بدلاً عن المدني

٣- في المصدر: «واعتمد نتائج العقول» بدون كلمه على

٤- فهرست النجاشي: ٣١ و ٢٢٠ و ٤٤٠ برقم ٦٨ و ٥٧٥ و ١١٨٦

لاختيار الإمام بآرائها؟! وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة؟!» (١).

وفي أواخر القرن الرابع يجيء الشيخ المفيد في تفسير على نفس الخط ويهجم على الاجتهاد ، وهو يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الآنف الذكر ، ويكتب كتاباً في ذلك باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي» (٢).

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس ، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ، ويقول : إن الاجتهاد باطل ، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ، ولا الرأي ، ولا الاجتهاد» (٣).

وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» - معروضاً بابن الجنيد - قائلاً : إنما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد ، وخطؤه ظاهر (٤).

وقال في مسأله مسح الرجلين في فصل الطهاره من كتاب الانتصار : «إنا لا نرى الاجتهاد ، ولا نقول به» (٥).

واستمر هذا الاصطلاح في كلمه «الاجتهاد» بعد ذلك أيضاً ، فالشيخ الطوسي - الذي توفي في أواسط القرن الخامس - يكتب في كتاب «العدّه» قائلاً : «أما القياس والاجتهاد فعندنا أنّهما ليسا بدليلين ، بل محظور استعمالهما» (٦).

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسأله تعارض البيّنيتين

ص: ٥٩

١- علل الشرائع : ٦٢ و ٦٣ ، الباب ٥٤ ، ذيل الحديث ١ و ٢

٢- ذكره النجاشي في فهرسته : ٤٠٢ / ١٠٦٧

٣- الذريعة الى اصول الشريعة ٢ : ٦٣٦ و ٦٤٦ ، نقلاً بالمعنى

٤- الانتصار : ٤٨٨ مسأله (٢٧١)

٥- المصدر السابق : ١١٣ ، مسأله (١٤) ، مضموناً

٦- عدّه الاصول ١ : ٣٩

من كتابه «السرائر» عدداً من المرجّحات لإحدى البيئتين على الأخرى ، ثم يعقب ذلك قائلاً: «ولا- ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا ، والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا» (١).

وهكذا تدلّ هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيراً عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدّم إلى أوائل القرن السابع ، وعلى هذا الأساس اكتسبت الكلمة لوناً مقيماً وطابعاً من الكراهية والاشمئزاز في الذهنية الفقيهية الإمامية ؛ نتيجةً لمعارضه ذلك المبدأ ، والإيمان بطلانه.

ولكنّ كلمة «الاجتهاد» تطوّرت بعد ذلك في مصطلح فقهائنا ، ولا يوجد لدينا الآن نصّ شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخياً من كتاب المعارج للمحقّق الحلّي المتوفّي سنة (٦٧٦هـ) ، إذ كتب المحقّق تحت عنوان حقيقه الاجتهاد يقول : «وهو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيه ، وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلّه الشرع اجتهاداً ؛ لأنها تبتنى على اعتباراتٍ نظريه ليست مستفادهً من ظواهر النصوص في الأكثر ، سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره ، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

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

قلنا : الأمر كذلك ، لكن فيه إيهام من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد ، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس» (٢).

ويلاحظ على هذا النصّ بوضوح : أنّ كلمة «الاجتهاد» كانت لا تزال في الذهنية الإمامية مثقلةً بتبعه المصطلح الأوّل ، ولهذا يلمح النصّ إلى أنّ هناك من

ص: ٦٠

١- السرائر ٢ : ١٧٠

٢- معارج الاصول : ١٧٩ و ١٨٠

يتحرّج من هذا الوصف ويثقل عليه أن يسمّى فقهاء الإماميّة مجتهدين.

ولكنّ المحقّق الحلّي لم يتحرّج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوّره ، أو تطور في عرف الفقهاء تطويراً يتفق مع مناهج الاستنباط في الفقه الإمامي ، إذ بينما كان الاجتهاد مصدراً للفقهاء يصدر عنه ، ودليلاً يستدلّ به كما يصدر عن آية أو روايه ، أصبح في المصطلح الجديد يعبر عن الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعيّ من أدلّته ومصادره ، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط ، بل هو عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقيه.

والفرق بين المعنيين جوهرى للغايه ، إذ كان على الفقيه - على أساس المصطلح الأوّل للاجتهاد - أن يستنبط من تفكيره الشخصى وذوقه الخاصّ في حاله عدم توقّف النصّ ، فإذا قيل له : ما هو دليلك ومصدر حكمك هذا؟ استدلّ بالاجتهاد ، وقال : الدليل هو اجتهادى وتفكيرى الخاصّ.

وأما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقهاء أن يبرّر أى حكم من الأحكام بالاجتهاد ؛ لأنّ الاجتهاد بالمعنى الثانى ليس مصدراً للحكم ، بل هو عملية 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 يديّننا على تلك المصادر والأدلّه التي استنبط الحكم منها.

وقد مرّ هذا المعنى الجديد لكلمه «الاجتهاد» بتطوّر أيضاً ، فقد حدّده المحقّق الحلّي في نطاق عمليات الاستنباط التي لا تستند إلى ظواهر النصوص ، فكلّ عملية استنباط 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 جهديّ أو عناء علميّ لىسمى اجتهاداً.

ثمّ اتّسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك ؛ فأصبح يشمل عملية استنباط الحكم من

ظاهر النص أيضاً؛ لأنّ الاصوليين بعد هذا لاحظوا بحق أنّ عملية استنباط الحكم من ظاهر النصّ تستبطن كثيراً من الجهد العلميّ في سبيل معرفه الظهور وتحديده وإثبات حجّيه الظهور العرفي.

ولم يقف توسّع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحدّ ، بل شمل في تطوّر حديثه عملية الاستنباط بكلّ ألوانها ، فدخلت في الاجتهاد كلّ عمليه يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العمليّ تجاه الشريعة عن طريق إقامه الدليل على الحكم الشرعيّ ، أو على تعيين الموقف العمليّ مباشره.

وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عمليه الاستنباط ، وبالتالي أصبح علم الاصول العلم الضروريّ للاجتهاد ؛ لأنه العلم بالعناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف جماعه من علمائنا الأخيار ممّن عارضوا كلمه «الاجتهاد» بما تحمل من تراث المصطلح الأوّل الذي شنّ أهل البيت عليهم السلام حملته شديده عليه ، وهو يختلف عن الاجتهاد بالمعنى الثاني ، وما دمنا قد ميّزنا بين معنيّ الاجتهاد فنستطيع أن نعيد إلى المسأله بدايتها ، ونتبيّن بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنى المرادف لعمليه الاستنباط ، وتترتب على ذلك ضروره الاحتفاظ بعلم الاصول لدراسه العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

عرفنا أنّ علم الاصول يدرس العناصر المشتركه في عمليه استنباط الحكم الشرعي ، ولأجل ذلك يجب أن نكون فكره عامه منذ البدء عن الحكم الشرعي الذي يقوم علم الاصول بتحديد العناصر المشتركه في عمليه استنباطه.

[تعريف الحكم الشرعي]

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان. والخطابات الشرعيه في الكتاب والسنة مبرزه للحكم وكاشفه عنه ، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.

وعلى هذا الضوء يكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعي بالصيغه المشهوره بين قدماء الاصوليين ، إذ يعرفونه بأنه (الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين) (1)، فإن الخطاب كاشف عن الحكم ، والحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك : أنّ الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائماً ، بل قد يتعلق بذواتهم ، أو بأشياء اخرى ترتبط بهم ؛ لأنّ الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياه الإنسان ، وهذا الهدف كما يحصل بـخطابٍ متعلقٍ بأفعال المكلفين - كخطاب «صلِّ» و «صُمْ» و «لا- تشرب الخمر» - كذلك يحصل بـخطابٍ متعلقٍ بذواتهم ، أو بأشياء اخرى تدخل في حياتهم ، من قبيل الأحكام والخطابات التي تنظم علاقته الزوجيه وتعتبر المرأه زوجة للرجل في ظلّ شروطٍ معينه ، أو تنظم علاقته الملكيه

ص: ٦٣

وتعتبر الشخص مالِكاً للمال في ظلِّ شروطٍ معيَّنه ، فإنَّ هذه الأحكام ليست متعلِّقه بأفعال المكلِّفين ، بل الزوجيه حكم شرعيّ متعلِّق بذواتهم ، والملكيه حكم شرعيّ متعلِّق بالمال. فالأفضل إذن استبدال الصيغه المشهوره بما قلناه من : «أنَّ الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياه الإنسان» ، سواء كان متعلِّقاً بأفعاله أو بذاته أو بأشياء اخرى داخله في حياته.

تقسيم الحكم إلى تكليفيّ و وضعي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تقسيم الحكم إلى قسمين :

أحدهما : الحكم الشرعيّ المتعلِّق بأفعال الإنسان والموجّه لسلوكه مباشره في مختلف جوانب حياته الشخصيه والعباديه والعائليه والاجتماعيه التي عالجتها الشريعه ونظمتها جميعاً ، كحرمه شرب الخمر ، ووجوب الصلاه ، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب ، وإباحه إحياء الأرض ، ووجوب العدل على الحاكم.

والآخر : الحكم الشرعيّ الذي لا يكون موجّهاً مباشراً للإنسان في أفعاله وسلوكه ، وهو كلّ حكم يشرّع وضعاً معيَّناً يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الإنسان ، من قبيل الأحكام التي تنظّم علاقات الزوجيه ، فإنّها تشرّع بصوره مباشره علاقته معيَّنه بين الرجل والمرأه ، وتؤثّر بصوره غير مباشره في السلوك وتوجّهه ؛ لأنَّ المرأه بعد أن تصبح زوجة - مثلاً - تُلزم بسلوك معيّن تجاه زوجها ، ويسمّى هذا النوع من الأحكام بالأحكام الوضعيه.

والارتباط بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه وثيق ، إذ لا يوجد حكم وضعيّ إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفيّ. فالزوجيه حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفيه ، وهي : وجوب إنفاق الزوج على زوجته ، ووجوب التمكين على الزوجه. والملكيه حكم شرعيّ وضعيّ توجد إلى جانبه أحكام تكليفيه ،

من قبيل حرمه تصرف غير المالك في المال إلا بإذنه ، وهكذا.

أقسام الحكم التكليفي

ينقسم الحكم التكليفي - وهو الحكم المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لها مباشرة - إلى خمسة أقسام ، وهي كما يلي :

١- الوجوب : وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو وجوب الصلاة ، ووجوب إعانه المعوزين على ولي الأمر.

٢- الاستحباب : وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، ولهذا توجد إلى جانبه دائماً رخصه من الشارع في مخالفته ، كاستحباب صلاة الليل.

٣- الحرمة : وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو حرمة الربا ، وحرمة الزنا ، وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام.

٤- الكراهة : وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، فالكراهة في مجال الزجر كالأستحباب في مجال البعث ، كما أنّ الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث ، ومثال المكروه : خلف الوعد.

٥- الإباحة : وهي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار الموقف الذي يريده ، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية ، فله أن يفعل وله أن يترك.

اشاره

النوع الأول : الأدله المحرزہ.

النوع الثاني : الاصول العمليه.

تعارض الأدله.

ص: ٦٧

حينما يتناول الفقيه مسألةً كمسألة الإقامه للصلاه ، ويحاول استنباط حكمها يتساءل في البدايه : ما هو نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامه؟ فإن حصل على دليل يكشف عن نوع الحكم الشرعي للإقامه كان عليه أن يحدّد موقفه العملي واستنباطه على أساسه ، فيكون استنباطاً قائماً على أساس الدليل.

وإن لم يحصل الفقيه على دليل يعين نوع الحكم الشرعي المتعلق بالإقامه فسوف يظلّ الحكم الشرعي مجهولاً للفقيه ، وفي هذه الحاله يستبدل الفقيه سؤاله الأول الذي طرحه في البدايه بسؤال جديد كمايلي : ما هي القواعد التي تحدّد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي المجهول؟ وهذه القواعد تسمى بالاصول العمليه ، ومثالها : أصله البراءه ، وهي القاعده القائله : «إنّ كلّ إيجابٍ أو تحريم مجهولٍ لم يقم عليه دليل فلا أثر له على سلوك الإنسان ، وليس الإنسان ملزماً بالاحتياط من ناحيته والتقيّد به» ، ويقوم الاستنباط في هذه الحاله على أساس الأصل العملي بدلاً عن الدليل.

والفرق بين الأصل والدليل : أنّ الأصل لا يحرز الواقع ، وإنّما يحدّد الوظيفه العمليه تجاهه ، وهو نحو من الاستنباط ، ولأجل هذا يمكننا تنوع عمليه الاستنباط إلى نوعين :

أحدهما : الاستنباط القائم على أساس الدليل ، كالأستنباط المستمدّ من نصّ دالّ على الحكم الشرعي.

والآخر : الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي ، كالأستنباط المستمدّ

ولمّا كان علم الاصول هو : العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزوّد كلاً النوعين بعناصره المشتركة ، وعلى هذا الأساس نتوّع البحوث الاصولية إلى نوعين ، نتكلّم في النوع الأوّل عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في أدلّه محرزه للحكم ، وتكلّم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثّل في اصولٍ عمليه.

العنصر المشترك بين النوعين

ويوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعيّ بكلا نوعيهما : ما كان منها قائماً على أساس الدليل ، وما كان قائماً على أساس الأصل العمليّ.

وهذا العنصر هو حجّيه القطع. ونريد بالقطع : انكشاف قضيه من القضايا بدرجه لا يشوبها شكّ. ومعنى حجّيه القطع يتلخّص في أمرين :

أحدهما : أنّ العبد إذا تورّط في مخالفه المولى نتيجةً لعمله بقطعه واعتقاده فليس للمولى معاقبته ، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنّه عمل على وفق قطعه ، كما إذا قطع العبد خطأً بأنّ الشراب الذي أمامه ليس خمرًا ، فشربه اعتماداً على قطعه ، وكان الشراب خمرًا في 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 في مخالفه المولى نتيجةً لتركه العمل بقطعه فليس للمولى أن يعاقبه ويحتجّ عليه بقطعه ، كما إذا قطع العبد بأنّ الشراب الذي أمامه خمر ، فشربه ، وكان خمرًا في الواقع فإنّ من حقّ المولى أن يعاقبه على مخالفته ؛ لأنّ العبد كان على علم بحرمه الخمر وشربه فلا يُعذّر في ذلك ، وهذا هو الجانب الثاني من

حجّيه القطع ، ويسمّى بجانب المنجزيه.

وبديهى أنّ حجّيه القطع بهذا المعنى الذى شرحناه لا يمكن أن تستغنى عنها أىّ عمليه من عمليات استنباط الحكم الشرعى ؛ لأنّ الفقيه يخرج من عمليه الاستنباط دائماً بنتيجته ، وهى العلم بالموقف العملىّ تجاه الشريعة وتحديدده على أساس الدليل ، أو على أساس الأصل العملى ، ولكى تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّيه القطع ، إذ لو لم يكن القطع حجّجاً ولم يكن صالحاً للاحتجاج به من المولى على عبده ، ومن العبد على مولاه لكانت النتيجة التى خرج بها الفقيه من عمليه الاستنباط لغواً ؛ لأنّ علمه ليس حجّجاً ، ففى كلّ عمليه استنباطٍ لا بدّ إذن أن يدخل عنصر حجّيه القطع ؛ لكى تعطى العمليه ثمارها ويخرج منها الفقيه بنتيجته إيجابيه.

وبهذا أصبحت حجّيه القطع أعمّ العناصر الاصوليه المشتركه وأوسعها نطاقاً.

وليست حجّيه القطع عنصراً مشتركاً فى عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعىّ فحسب ، بل هى فى الواقع شرط اساسىّ فى دراسه الاصوليّ للعناصر المشتركه نفسها أيضاً ، فنحن حينما ندرس - مثلاً - مسأله حجّيه الخبر أو حجّيه الظهور العرفىّ إنّما نحاول بذلك تحصيل العلم بواقع الحال فى تلك المسأله ، فإذا لم يكن العلم والقطع حجّجاً فأىّ جدوى فى دراسه حجّيه الخبر والظهور العرفىّ؟!

فالفقيه والاصوليّ يستهدفان معاً من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجه الفقيهيه (تحديد الموقف العملىّ تجاه الشريعة) أو الاصوليه (العنصر المشترك) ، فبدون الاعتراف المسبق بحجّيه العلم والقطع تصبح بحوثهما عبثاً لا طائل تحته.

وحجّيه القطع ثابتة بحكم العقل ، فإنّ العقل يحكم بأنّ للمولى سبحانه حقّ الطاعه على الإنسان فى كلّ ما يعلمه من تكاليف المولى وأوامره ونواهيه ، فإذا علم الإنسان بحكمٍ إزامىّ من المولى (وجوبٍ أو حرمه) دخل ذلك الحكم الإزامىّ

ضمن نطاق حقّ الطاعة ، وأصبح من حقّ المولى على الإنسان أن يمثّل ذلك الإلزام الذى علم به ، فإذا قصر فى ذلك أو لم يؤدّ حقّ الطاعة كان جديراً بالعقاب ، وهذا هو جانب المنجزية فى حجّيه القطع .

ومن ناحية أخرى يحكم العقل أيضاً بأنّ الإنسان القاطع بعدم الإلزام من حقّه أن يتصرّف كما يحلو له ، وإذا كان الإلزام ثابتاً فى الواقع والحاله هذه فليس من حقّ المولى على الإنسان أن يمثّله ، ولا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته ما دام الإنسان قاطعاً بعدم الإلزام ، وهذا هو جانب المعذريه فى حجّيه القطع .

والعقل كما يدرك حجّيه القطع كذلك يدرك أنّ الحجّيه لا- يمكن أن تزول عن القطع ، بل هى لازمه له ، ولا يمكن حتّى للمولى أن يجرد القطع من حجّيته ويقول : إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذوراً ، أو يقول : إذا قطعت بالإلزام فلنك أن تهمله ، فإنّ كلّ هذا مستحيل بحكم العقل ؛ لأنّ القطع لا تنفكّ عنه المعذريه والمنجزيه بحالٍ من الأحوال ، وهذا معنى القاعده الاصوليه القائله باستحاله صدور الردع من الشارع عن القطع .

وقد تقول : هذا المبدأ الاصوليّ يعنى أنّ العبد إذا تورّط فى عقيدته خاطئه فقطع - مثلاً - بأنّ شرب الخمر حلال فليس للمولى أن يتبّه على الخطأ .

والجواب : أنّ المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ وإخبار العبد بأنّ الخمر ليس مباحاً ؛ لأنّ ذلك يزيل القطع من نفس العبد ويردّه إلى الصواب ، والمبدأ الاصوليّ الآنف الذكر إنّما يقرّر استحاله صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً ، فالقاطع بحلّيه شرب الخمر يمكن للمولى أن يزيل قطعه ، ولكن من المستحيل أن يردعه عن العمل بقطعه ويعاقبه على ذلك ما دام قطعه ثابتاً ويقينه بالحلّيه قائماً .

النوع الأول : الأدلة المحرزه

اشاره

مبادئ عامه.

١- الدليل الشرعى.

٢- الدليلى العقلى.

ص: ٧٣

الدليل الذى يستند إليه الفقيه فى استنباط الحكم الشرعى : إما أن يؤدّى إلى العلم بالحكم الشرعى ، أو لا :

ففى الحاله الاولى يكون الدليل قطعياً ، ويستمدّ شرعيته وحبّيته من حجّيه القطع ؛ لأنّه يؤدّى إلى القطع بالحكم ، والقطع حجّه بحكم العقل فيتحتّم على الفقيه أن يقيم على أساسه استنباطه للحكم الشرعى . ومن نماذجه القانون القائل : «كلّما وجب الشىء وجبت مقدّمته» ، فإنّ هذا القانون يعتبر دليلاً قطعياً على وجوب الوضوء بوصفه مقدّمه للصلاه .

وأما فى الحاله الثانيه فالدليل ناقص ؛ لأنّه ليس قطعياً ، والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته وأمر بالاستناد إليه فى عمليه الاستنباط على الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعى وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه .

ومن نماذج الدليل الناقص الذى جعله الشارع حجّه : خبر الثقة ، فإنّ خبر الثقة لا يؤدّى إلى العلم ؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ ، فهو دليل ظنى ناقص وقد جعله الشارع حجّه وأمر باتّباعه وتصديقه ، فارتفع بذلك فى عمليه الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعى .

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 حجّه ، أو لا؟ ولا يتوفّر

لدينا الدليل الذى يثبت الحجية شرعاً أو ينفىها. وعندئذٍ يجب أن نرجع إلى قاعدهِ عامهٍ يقرّها 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 الظن هو عدم الحجية ، إلا ما خرج بدليلٍ قطعى».

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

تقسيم البحث

والدليل المحرز فى المسأله الفقهيّه سواء كان قطعياً أو لا ينقسم إلى قسمين :

الأوّل : الدليل الشرعى ، ونعنى به كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم الشرعى ، ويشتمل ذلك على الكتاب الكريم ، وعلى السنّه ، وهى : قول المعصوم وفعله وتقريره.

الثانى : الدليل العقلى ، ونعنى به القضايا التى يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى ، كالقضيه العقليه القائله بأنّ «إيجاب شىء يستلزم إيجاب مقدّمته».

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين :

أحدهما : الدليل الشرعى اللفظى ، وهو كلام الشارع كتاباً وسنّه.

والآخر : الدليل الشرعى غير اللفظى ، كفعل المعصوم وتقريره ، أى سكوته عن فعل غيره بنحو يدلّ على قبوله.

وفى القسم الأوّل بكلا نوعيه نحتاج إلى أن نعرف :

أولاً : دلالة الدليل الشرعى ، وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفى.

وثانياً : حجّيه تلك الدلاله وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه.

وثلثاً : صدور الدليل من الشارع حقاً.

ومن هنا كان البحث في القسم الأول موزعاً إلى ثلاثة أبحاثٍ وفقاً لهذا التفصيل : فالبحث الأول في تحديد الدلالة ، والبحث الثاني في إثبات حججه ما له من دلالةٍ وظهور ، والبحث الثالث في إثبات صدور الدليل من الشارع.

ص: ٧٧

١- الدليل الشرعي

اشاره

أ - الدليل الشرعي اللفظي.

الدلاله.

حجّيه الظهور.

إثبات الصدور.

ب - الدليلي الشرعي غير اللفظي.

ص: ٧٩

لَمَّا كانت دلالة الدليل اللفظي ترتبط بالنظام اللغوي العام للدلالة نجد من الراجح أن نمهد للبحث في دلالات الأدلة اللفظية بدراسة إجمالية لطبيعته الدلالة اللغوية ، وكيفيه تكوّنهما ، ونظيره عامه فيها.

ما هو الوضع و العلاقة اللغوية؟

في كل لغة تقوم علاقات بين مجموعته من الألفاظ ومجموعته من المعاني ، ويرتبط كل لفظٍ بمعنى خاصّ ارتباطاً يجعلنا كلما تصوّرنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصوّر المعنى ، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق عليه اسم «الدلالة» ، فحين نقول : «كلمة الماء تدلّ على السائل الخاص» نريد بذلك أن تصوّر كلمة «الماء» يؤدّي إلى تصوّر ذلك السائل الخاصّ ، ويسمّى اللفظ «دالاً» والمعنى «مدلولاً».

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى تشابه إلى درجة مّا العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار والحراره ، أو بين

طلوع الشمس والضوء ، فكما أنّ النار تؤدّي إلى الحرارة وطلوع الشمس يؤدّي إلى الضوء كذلك تصوّر اللفظ يؤدّي إلى تصوّر المعنى ، ولأجل هذا يمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنى ، كما تكون النار سبباً للحرارة وطلوع الشمس سبباً للضوء ، غير أنّ علاقته السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى مجالها الذهن ؛ لأنّ تصوّر اللفظ والمعنى إنّما يوجد في الذهن ، وعلاقته السببيه بين النار والحرارة أو بين طلوع الشمس والضوء مجالها العالم الخارجي.

والسؤال الأساسي بشأن هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة وكيفيه تكونها ، فكيف تكونت علاقته السببيه بين اللفظ والمعنى؟ وكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصور المعنى ، مع أنّ اللفظ والمعنى شيان مختلفان كلّ الاختلاف؟

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

يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأنّ علاقته اللفظ بالمعنى نابعه من طبيعته اللفظ ذاته ، كما نبتت علاقته النار بالحرارة من طبيعته النار ذاتها ، فلفظ «الماء» - مثلاً - له بحكم طبيعته علاقته بالمعنى الخاص الذي نفهمه منه ، ولأجل هذا يؤكّد هذا الاتجاه أنّ دلالة اللفظ على المعنى ذاته ، وليست مكتسبةً من أيّ سببٍ خارجي.

ويعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف تفسيراً شاملاً ؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتيةً وغير نابعه من أيّ سببٍ خارجي ، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصوّر معناه فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصوّر معنى كلمة «الماء» عند تصوّره للكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصورها؟ إنّ هذا دليل

على أنّ العلاقة التي تقوم في ذهننا بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ليست نابعة من طبيعته اللفظ ، بل من سببٍ آخر يتطلّب الحصول عليه إلى تعلّم اللغة ، فالدلالة إذن ليست ذاتية.

وأما الاتجاه الآخر فينكر بحقّ الدلالة الذاتية ، ويفترض أنّ العلاقات اللغوية بين اللفظ والمعنى نشأت في كلّ لغة على يد الشخص الأول ، أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة وتكلّموا بها ، فإنّ هؤلاء خصّصوا ألفاظاً معيّنة لمعانٍ خاصّة ، فاكتملت الالفاظ نتيجةً لذلك التخصيص علاقةً بتلك المعاني ، وأصبح كلّ لفظٍ يدلّ على معناه الخاصّ ، وذلك التخصيص الذي مارسه أولئك الأوائل ونتجت عنه الدلالة يسمّى بـ «الوضع» ، ويسمّى الممارس له «واضعاً» ، واللفظ «موضوعاً» ، والمعنى «موضوعاً له».

والحقيقة أنّ هذا الاتجاه وإن كان على حقّ في إنكاره للدلالة الذاتية ولكنّه لم يتقدّم إلاّ خطوةً قصيرةً في حلّ المشكله الأساسيّه التي لا تزال قائمه حتّى بعد الفرضيه التي يفترضها أصحاب هذا الاتجاه ، فنحن إذا افترضنا معهم أنّ علاقته السببيه نشأت نتيجةً لعملٍ قام به مؤسسو اللغة ، إذ خصّصوا كلّ لفظٍ لمعنى خاصّ فلنا أن نتساءل : ما هو نوع هذا العمل الذي قام به هؤلاء المؤسسون؟

وسوف نجد أنّ المشكله لا تزال قائمه ؛ لأنّ اللفظ والمعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتيه ، ولا أيّ ارتباطٍ مسبق ، فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقته السببيه بين شيئين لا علاقته بينهما؟ وهل يكفي مجرد تخصيص المؤسس للفظ وتعيينه له سبباً لتصور المعنى لكي يصبح سبباً لتصور المعنى حقيقةً؟

وكلنا نعلم أنّ المؤسس وأيّ شخصٍ آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذي يكتب به سبباً لحراره الماء ، ولو كرّر المحاوله مائه مرّه قائلاً : خصّصت حمرة الحبر الذي أكتب به لكي تكون سبباً لحراره الماء. فكيف استطاع أن ينجح في جعل اللفظ

سبباً لتصوّر المعنى بمجرّد تخصيصه لذلك دون أىّ علاقةٍ سابقه بين اللفظ والمعنى؟

وهكذا نواجه المشكله كما كنّا نواجهها ، فليس يكفى لحلّها أن نفسّر علاقه اللفظ بالمعنى على أساس عمليه يقوم بها مؤسس اللغه ، بل يجب أن نفهم محتوى هذه العمليه ؛ لكى نعرف كيف قامت علاقه السببيه بين شيئين لم تكن بينهما علاقه.

والصحيح فى حلّ 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 إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر فى ذهن الإنسان مراراً عديدهً ولو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقه ، وأصبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر.

ومثال ذلك فى حياتنا الاعتياديه : أن نعيش مع صديقين لا يفترقان فى مختلف شؤون حياتهما نجدهما دائماً معاً ، فإذا رأينا بعد ذلك أحد هذين الصديقين منفرداً ، أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصوّر الصديق الآخر ؛ لأنّ رؤيتهما معاً مراراً كثيرهً أوجدت علاقهً فى تصوّرنا ، وهذه العلاقه تجعل تصوّرنا لأحدهما سبباً لتصوّر الآخر.

وقد يكفى أن تقترن فكره أحد الشيين بفكره الآخر مرّة واحدةً لكى تقوم بينهما علاقه ، وذلك إذا اقترنت الفكرتان فى ظرفٍ مؤثّر ، ومثاله : إذا سافر شخص إلى بلدٍ ومُنَى هناك بالملايا الشديده ، ثم شُفِي منها ورجع فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملايا والسفر إلى ذلك البلد علاقه بينهما ، فمتى تصوّر ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصوّر الملايا. وإذا درسنا على هذا الأساس علاقه السببيه بين اللفظ والمعنى زالت المشكله ، إذ نستطيع أن نفسّر هذه العلاقه بوصفها نتيجةً لاقتران تصوّر المعنى بتصوّر اللفظ بصورهٍ متكرره أو فى ظرفٍ مؤثّر ، الأمر الذى أدى إلى قيام علاقهٍ بينهما ، كما وقع فى الحالات المشار إليها.

ويبقى علينا بعد هذا أن نتساءل : كيف اقترن تصوّر اللفظ بمعنّى خاصّ مراراً كثيرة ، أو فى ظرفٍ مؤثّرٍ فأنّج قيام العلاقة اللغويه بينهما؟

والجواب على هذا السؤال : أنّ بعض الألفاظ اقترنت بمعانٍ معيّنه مراراً عديدهً بصوره تلقائيه فنشأت بينهما العلاقة 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 أى لغه قد استرعى انتباهه هذه العلاقة التى قامت بين الألفاظ ، من قبيل «آه» ومعانيها نتيجةً لاقترانٍ تلقائىٍ بينهما ، وأخذ يُنشئ على منوالها علاقاتٍ جديده بين الألفاظ والمعانى. وبعض الألفاظ قرنت بالمعنى فى عمليه واعيه مقصوده لكى تقوم بينهما علاقته سببيه.

وأحسن نموذجٍ لذلك : الأعلام الشخصيه ، فأنّ حين تريد أن تسمّى ابنك «عليّاً» تقرن اسم عليّ بالوليد الجديد لكى تُنشئ بينهما علاقته لغويه ويصبح اسم «عليّ» دالاً على وليدك ، ويسمّى عملك هذا «وضعاً» ، فالوضع هو : عمليه تقرن بها لفظاً بمعنّى نتيجه أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصوّر اللفظ دائماً.

ونستطيع أن نشبه الوضع على هذا الأساس بما تصنعه حين تسأل عن طيب العيون فيقال لك : هو (جابر) ، فتريد أن تركّز اسمه فى ذاكرتك وتجعل نفسك تستحضره متى أردت ، فتحاول أن تقرن بينه وبين شىء قريب من ذهنك ، فتقول مثلاً : أنا بالأمس قرأت كتاباً أخذ من نفسى مأخذاً كبيراً اسم مؤلّفه جابر ، فلأندكر دائماً أنّ اسم طيب العيون هو اسم صاحب ذلك الكتاب. وهكذا توجد عن هذا الطريق ارتباطاً خاصاً بين صاحب الكتاب والطيب جابر ، وبعد ذلك تُصبح قادراً على استدكار اسم الطيب متى تصوّرت ذلك الكتاب.

وهذه الطريقه فى إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتّخاذ الوضع كوسيله

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من نتائج الوضع : انسباق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحقّقها الوضع. ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر ، وجعله علامهً على أنّ المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له ؛ لأنّ المعلول يكشف عن العله كشفاً إنيّاً ، ولهذا عدّ التبادر من علامات الحقيقه.

ما هو الاستعمال؟

بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى ، ويأتي عندئذٍ دور الاستفاده من هذه العلاقة اللغويه التي قامت بينهما ، فإذا كنت تريد أن تعبّر عن ذلك لشخصٍ آخر وتجعله يتصوّر في ذهنه فيامكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصوّر المعنى ، وحين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه إلى معناه بحكم علاقته السببيه بينهما ، ويسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع «استعمالاً». فاستعمال اللفظ في معناه يعنى : إيجاد الشخص لفظاً لكي يعدّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه ، ويسمى اللفظ «مستعملاً» ، والمعنى «مستعملاً فيه» ، وإرادته المستعمل إخطار المعنى في ذهن السامع عن طريق اللفظ «إرادته استعماله».

ويحتاج كلّ استعمالٍ إلى تصوّر المستعمل للفظ وللمعنى ، غير أنّ تصوّره للفظ يكون عادةً على نحو اللحاظ الآليّ المرآتي ، وتصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالي ، فهما كالمرآه والصوره ، فكما تلحظ المرآه وأنت غافل عنها وكلّ نظرك إلى الصوره كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقه بما هو مرآه للمعنى وأنت غافل عنه وكلّ نظرك إلى المعنى.

فإن قلت : كيف ألحظ اللفظ وأنا غافل عنه ، هل هذا إلتناقض؟

أجابوك : بأن لحاظ اللفظ المرآتِي إِفْناء لِّلْفِظ في المعنى ، أى أَنك تلاحظه مندكاً في المعنى وبنفس لحاظ المعنى ، وهذا النحو من لحاظ شيءٍ فانياً في شيءٍ آخر يجتمع مع الغفله عنه .

وعلى هذا الأساس ذهب جماعه كصاحب الكفايه رحمه الله (1) إلى استحاله استعمال اللفظ في معنيين ؛ وذلك لأنّ هذا يتطلّب إِفْناء اللفظ في هذا المعنى وفي ذاك ، ولا يعقل إِفْناء الشيء الواحد مرّتين في عرضٍ واحد .

فإن قلت : بإمكانى أن اوحد بين المعنيين بأن اكون منهما مركباً مشتملاً عليهما معاً ، وافنى اللفظ لحاظاً في ذلك المركب .

كان الجواب : أنّ هذا ممكن ، ولكنه استعمال لِّلْفِظ في معنى واحد ، لا في معنيين .

الحقيقه و المجاز

ويقسّم الاستعمال : إلى حقيقى ومجازى ، فالاستعمال الحقيقى هو : استعمال اللفظ في 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 في معنى آخر لم يوضع له ، ولكنه يشابه ببعض الاعتبارات المعنى الذى وضع اللفظ له ، ومثاله : أن تستعمل كلمه «البحر» فى العالم الغزير علمه ؛ لأنه يشابه البحر من الماء فى الغزاره والسعه ، ويطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازى» ، وتعتبر علاقه اللفظ بالمعنى المجازى علاقه ثانويه ناتجه عن علاقه اللغويه الأوليه بالمعنى الموضوع

ص : ٨٧

له ؛ لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازى.

والاستعمال الحقيقي يؤدّى غرضه - وهو انتقال ذهن السامع إلى تصوّر المعنى - بدون أى شرط ؛ لأنّ علاقه السببيه القائمه فى اللغه بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيله بتحقيق هذا الغرض.

وأما الاستعمال المجازى فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى ، إذ لا توجد علاقه لغويه وسببيه بين لفظ «البحر» و «العالم» ، فيحتاج المستعمل لكى يحقّق غرضه فى الاستعمال المجازى إلى قرينه تشرح مقصوده ، فإذا قال مثلاً : «بحرّ فى العلم» كانت كلمه «فى العلم» قرينه على المعنى المجازى ، ولهذا يقال عادةً : إنّ الاستعمال المجازى يحتاج إلى قرينه دون الاستعمال الحقيقى.

ونميّز المعنى الحقيقى عن المعنى المجازى بالتبادر من حاقّ اللفظ ؛ لأنّ التبادر كذلك يكشف عن الوضع ، كما تقدم.

قد ينقلب المجاز حقيقةً

وقد لاحظ الاصوليون بحق أنّ الاستعمال المجازى وإن كان يحتاج إلى قرينه فى بدايه الأمر ، ولكن إذا كثر استعمال اللفظ فى المعنى المجازى بقرينه وتكرّر ذلك بكثره قامت بين اللفظ والمعنى المجازى علاقه جديده ، وأصبح اللفظ نتيجةً لذلك موضوعاً لذلك المعنى ، وخرج عن المجاز إلى الحقيقه ، ولا تبقى بعد ذلك حاجه إلى قرينه ، وتسمّى هذه الحاله بالوضع التعيّن. بينما تسمّى عمليه الوضع المتصوّر من الواضع بالوضع التعيّن.

وهذه الظاهره يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا فى شرح حقيقه الوضع والعلاقه اللغويه ؛ لأننا عرفنا أنّ العلاقه اللغويه تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديده ، أو فى ظرف مؤثّر ، فإذا استعمل اللفظ فى معنى مجازى مراراً

كثيراً اقترن تصوّر اللفظ بتصوّر ذلك المعنى المجازي في ذهن السامع اقتراناً متكرّراً ، وأدى هذا الاقتران المتكرّر إلى قيام العلاقة اللغويه بينهما.

تصنيف اللغة إلى معانٍ اسميّه و حرفيه

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

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

وأما الحرف فلا يتحصّل له معنىّ إلا إذا سمعناه ضمن كلام. ومدلول الحرف دائماً هو الربط بين المعاني الاسميّه على اختلاف أنحاءه ، ففي قولنا : «النار في الموقد تشتعل» تدلّ «في» على ربطٍ مخصوصٍ بين مفهومين اسميين ، وهما : النار والموقد.

والدليل على أنّ مفاد الحروف هو الربط أمران :

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

والآخر : أنّ الكلام لا شكّ في أنّ مدلوله مترابط الأجزاء ، ولا شكّ في أنّ هذا المدلول المترابط يشتمل على ربطٍ ومعانٍ مرتبطة ، ولا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دالّ عليه ، وإلا أتت المعاني إلى الذهن وهي متناثره غير مترابطه ، وليس الاسم هو الدالّ على هذا الربط ، وإلا لما فهمنا معناه إلا ضمن الكلام ؛ لأنّ الربط لا يفهم إلا في إطار المعاني المترابطه ، فيتعيّن أن يكون الدالّ على الربط هو الحرف.

وتختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدلّ عليها ، ولما كان كلّ ربطٍ يعنى نسبةً بين طرفين صحّ أن يقال : إنّ المعاني الحرفيه معانٍ ربطيه نسبيه ، وإنّ

المعاني الاسميّه معانٍ استقلاليّه ، وكلّ ما يدلّ على معنّى ربطيّ نسبيّ نعبر عنه اصوليّاً بالحرف ، وكلّ ما يدلّ على معنّى استقلاليّ نعبر عنه اصوليّاً بالاسم .

وأما الفعل فهو مكوّن من مادّه وهيئّه ، ونريد بالماده : الأصل الذي اشتقّ الفعل منه ، ونريد بالهيئّه : الصيغه الخاصّه التي صيغت به الماده .

أما الماده في الفعل فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء ، فكلمه «تشتعل» مادتها الاشتعال ، وهذا له مدلول اسمي ، ولكنّ الفعل لا يساوي مدلول مادته ، بل يزيد عليها ، بدليل عدم جواز وضع كلمه «اشتعال» موضع كلمه «تشتعل» ، وهذا يكشف عن أنّ الفعل يزيد بمدلوله على مدلول الماده ، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئّه ، وبذلك نعرف أنّ هيئّه الفعل موضوعه لمعنى ، وهذا المعنى ليس معنّى اسمياً استقلالياً ، بدليل أنّه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل بالاسم الدالّ على ذلك المعنى والاسم الدالّ على مدلول مادته ، مع أنّنا نلاحظ أنّ الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين ، وبذلك يثبت أنّ مدلول الهيئّه معنّى نسبيّ ربطيّ ، ولهذا استحال التعويض المذكور . وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئّه الفعل ربط قائم بين مدلول الماده ومدلول آخر في الكلام ، كالفاعل في قولنا : «تشتعل النار» فإنّ هيئّه الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار .

ونستخلص من ذلك : أنّ الفعل مركّب من اسمٍ وحرفٍ ، فمادته اسم ، وهيئته حرف ، ومن هنا صحّ القول بأنّ اللغه تنقسم إلى قسمين : الأسماء والحروف .

هيئّه الجملة

عرفنا أنّ الفعل له هيئّه تدلّ على معنّى حرفي - أي على الربط - وكذلك الحال في الجملة أيضاً ، ونريد بالجملة : كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط ، ففي قولنا : «علّي إمام» نفهم من كلمه «علّي» معناها الاسمي ، ومن كلمه «الإمام» معناها الاسمي ،

ونفهم إضافةً إلى ذلك ارتباطاً خاصاً بين هذين المعنيين الاسميّين ، وهذا الارتباط الخاص لا تدلّ عليه كلمة «علّي» بمفردها ، ولا كلمة «إمام» بمفردها ، وإنما تدلّ عليه الجملة بتركيبها الخاص ، وهذا يعني أنّ هيئة الجملة تدلّ على نوع من الربط ، أى على معنى حرفي.

نستخلص ممّا تقدّم : أنّ اللغة يمكن تصنيفها من وجهه نظر تحليليه إلى فئتين :

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

والاخرى : فئة المعاني الحرفيه - أى الروابط - وتدخل فيها الحروف ، وهيئات الأفعال ، وهيئات الجمل.

الجملة التامة و الجملة الناقصة

وإذا لاحظنا الجمل وجدنا أنّ بعض الجمل تدلّ على معنى مكتمل يمكن للمتكلّم الإخبار عنه ، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه ، وبعض الجمل ناقصة لا يتأتّى فيها ذلك ، وكأّنها في قوّه الكلمه الواحده ، فحينما تقول : «المفيد العالم» نبقى ننتظر كما لو قلت : «المفيد» وسكّت على ذلك ، بخلاف ما إذا قلت : «المفيد عالم» فإنّ الجملة حينئذٍ مكتمله وتامه.

ومردّ الفرق بين الجملة التامة والجملة الناقصة إلى نوع الربط الذي تدلّ عليه هيئة الجملة وسنخ النسبه ، فهيهه الجملة الناقصة تدلّ على نسبه اندماجيّه ، أى يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحوٍ يصبح المجموع مفهوماً واحداً خاصاً وحصّه خاصه ، ومن أجل ذلك تكون الجملة الناقصة في قوّه الكلمه المفرده.

وأما الجملة التامة فهي تدلّ على نسبه غير اندماجيّه يبقى فيها الطرفان متميّزين أحدهما عن الآخر ، ويكون أمام الذهن شيان بينهما ارتباط ، كالمبتدأ والخبر.

وقد تشتمل الجملة الواحده على نسب اندماجيّه وغير اندماجيّه ، كما فى قولنا : «المفيد العالم مدرّس» فإنّ النسبه بين الوصف والموصوف المبتدأ اندماجيّه ، والنسبه بين المبتدأ والخبر غير اندماجيّه ، وتماميه الجملة نشأت من اشتمالها على النسبه الثانيه.

ونحن إذا دققنا فى الجملة ناقصه وفى الحروف من قبيل «من» و «إلى» نجد أنّها جميعاً تدلّ على نسب ناقصه لا يصحّ السكوت عليها ، فكما لا يجوز أن تقول : «المفيد العالم» وتسكت ، كذلك لا يجوز أن تقول : «السير من البصره» وتسكت ، وهذا يعنى أنّ مفردات الحروف وهيئات الجمل الناقصه كلّها تدلّ على نسب اندماجيّه ، خلافاً لهيئه الجملة التامه فإنّ مدلولها نسبه غير اندماجيّه ، سواء كانت جمله فعلية أو اسميه.

المدلول اللغوى و المدلول التصديقى

قلنا سابقاً (١) : إنّ دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدّى تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى ، ويسمى اللفظ «دالاً» والمعنى الذى نتصوّره عند سماع اللفظ «مدلولاً».

وهذه الدلالة لغويه ، ونقصد بذلك : أنّها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى ؛ لأنّ الوضع يوجد علاقة السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، وعلى أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغويه ، ومدلولها هو المعنى اللغوى للفظ.

ولا- تنفكّ هذه الدلالة عن اللفظ مهما سمعناه ومن أى مصدر كان ، فجملة «الحقّ منتصر» إذا سمعناها انتقل ذهننا فوراً إلى مدلولها اللغوى ، سواء سمعناها من

ص: ٩٢

١- فى بحث الدلالة ، تحت عنوان : ما هو الوضع والعلاقة اللغويه؟

متحدّثٍ واعٍ ، أو من نائمٍ في حاله عدم وعيه ، وحتّى لو سمعناها نتيجةً لاحتكاكٍ حجريّين ، فنتصوّر معنى كلمة «الحقّ» ونتصوّر معنى كلمة «منتصر» ، ونتصوّر النسبه التامّه التي وضعت هيئته الجملة لها ، وتسمّى هذه الدلاله لأجل ذلك «دلاله تصوريه».

ولكنّا إذا قارنّا بين تلك الحالات وجدنا أنّ الجملة حين تصدر من النائم ، أو تتولّد نتيجةً لاحتكاكٍ بين حجريّين لا يوجد لها إلا مدلولها اللغويّ ذاك ، ويقتصر مفعولها على إيجاد تصوراتٍ للحقّ والانتصار والنسبه التامه في ذهننا ، وأمّا حين نسمع الجملة من متحدّثٍ واعٍ فلا تقف الدلاله عند مستوى التصوّر ، بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق ، إذ تكشف الجملة عندئذٍ عن أشياء نفسيه في نفس المتكلّم ، فنحن نستدلّ عن طريق صدور الجملة منه على وجود إرادته استعماليه في نفسه ، أي أنّه يريد أن يخطر المعنى اللغويّ لكلمه «الحقّ» وكلمه «المنتصر» وهيئه الجملة في أذهاننا ، وأن نتصوّر هذه المعاني.

كما نعرف أيضاً أنّ المتكلّم إنّما يريد منّا أن نتصوّر تلك المعاني لا لكي يخلق تصوراتٍ مجردةً في ذهننا فحسب ، بل لغرضٍ في نفسه ، وهذا الغرض الأساسيّ هو في المثال المتقدم - أي في جملة «الحقّ منتصر» - الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ ، فإنّ المتكلّم إنّما يريد منّا أن نتصوّر معاني الجملة لأجل أن يُخبرنا عن ثبوتها في الواقع ، ويطلق على الغرض الأساسيّ في نفس المتكلّم اسم «الإرادته الجديّه» ، وتسمّى الدلاله على هذين الأمرين - الإرادته الاستعماليه والإرادته الجديّه - «دلاله تصديقيّه» ؛ لأنّها دلاله تكشف عن إرادته المتكلّم وتدعو إلى تصديقنا بها ، لا إلى مجرد التصوّر الساذج.

وهكذا نعرف أنّ الجملة التامّه لها - إضافةً إلى مدلولها التصوريّ اللغويّ - مدلولان تصديقيان :

أحدهما : الإرادة الاستعماليه ، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المتكلم أنه يريد منا أن نتصور معاني كلماتها.

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

وأحياناً تتجرد الجملة عن المدلول التصديقى الثانى ، وذلك إذا صدرت من المتكلم فى حالة الهزل ، لا فى حالة الجدّ ، وإذا لم يكن يستهدف منها إلا مجرد إيجاد تصوّراتٍ فى ذهن السامع لمعانى كلماتها ، فلا توجد فى هذه الحالة إرادة جدّيه ، بل إرادة استعماليه فقط.

والدلالة التصديقيه ليست لغويه ، أى أنّها لا تعبّر عن علاقته ناشئه عن الوضع بين اللفظ والمدلول التصديقى ؛ لأنّ الوضع إنّما يوجد علاقته بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، لا بين اللفظ والمدلول التصديقى ، وإنّما تنشأ الدلالة التصديقيه من حال المتكلم ، فإنّ الانسان إذا كان فى حالة وعيٍ وانتباهٍ وجدّيه وقال : «الحقّ منتصر» يدلّ حاله على أنّه لم يقل هذه الجملة ساهياً ولا هازلاً ، وإنّما قالها بإرادته معيّنه واعيه.

وهكذا نعرف أنّ حين نسمع جملة كجملة «الحقّ منتصر» نتصور المعانى اللغويه للمبتدأ والخبر بسبب الوضع الذى أوجد علاقته السببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، ونكشف الإرادة الواعيه للمتكلم بسبب حال المتكلم ، وتصورنا ذلك يمثّل الدلالة التصوريه ، واكتشافنا هذا يمثّل الدلالة التصديقيه ، والمعنى الذى تتصوره هو المدلول التصورى واللغوى للفظ ، والإرادة التى نكتشفها فى نفس المتكلم هى المدلول التصديقى والنفسى الذى يدلّ عليه حال المتكلم.

وعلى هذا الأساس نكتشف مصدرين للدلالة :

أحدهما : اللغه بما تشتمل عليها من أوضاع ، وهى مصدر الدلالة التصوريه.

والآخر : حال المتكلم ، وهو مصدر الدلالة التصديقيه ، أى دلالة اللفظ على مدلوله النفسى التصديقى ، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر فى حال يقظهِ وانتباهٍ وجدّيه ، فهذه الحاله هى مصدر الدلالة التصديقيه ، ولهذا نجد أنّ اللفظ إذا صدر من المتكلم فى حاله نوم أو ذهول لا توجد له دلالة تصديقيه ومدلول نفسى.

الجملة الخبرية و الجملة الإنشائية

تقسّم الجملة عادةً إلى خبرية وإنشائية ، ونحن فى حياتنا الاعتيادية نحسّ بالفرق بينهما ، فأنت حين تتحدّث عن بيعك للكتاب بالأمس وتقول : «بعثُ الكتابَ بدينارٍ» ترى أنّ الجملة تختلف بصوره أساسيه عنها حين تريد أن تعقد الصفقه مع المشتري فعلاً ، فتقول له : «بعثك الكتابَ بدينارٍ».

وبالرغم من أنّ الجملة فى كلتا الحالتين تدلّ على نسبه تامه بين البيع والبائع - أى بينك وبين البيع - يختلف فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبه فى الحاله الاولى عن فهمنا للجملة وتصوّرنا للنسبه فى الحاله الثانيه ، فالمتكلم حين يقول فى الحاله الاولى : «بعثُ الكتابَ بدينارٍ» يتصوّر النسبه بما هى حقيقه واقعه لا يملك من أمرها فعلاً شيئاً ، إلا أن يخبر عنها إذا أراد ، وأمّا حين يقول فى الحاله الثانيه : «بعثك الكتابَ بدينارٍ» فهو يتصوّر النسبه لا بما هى حقيقه واقعه مفروغ عنها ، بل يتصوّرُها بوصفها نسبه يراد تحقيقها.

ونستخلص من ذلك : أنّ الجملة الخبرية موضوعه للنسبه التامه منظوراً إليها بما هى حقيقه واقعه وشىء مفروغ عنه ، والجملة الإنشائية موضوعه للنسبه التامه منظوراً إليها بما هى نسبه يراد تحقيقها.

وهناك من يذهب من العلماء - كصاحب الكفايه رحمه الله (١) - إلى أنّ النسبه التي تدلّ عليها «بعثت» في حال الإخبار و «بعثت» في حال الإنشاء واحده ، ولا- يوجد أى فرق في مرحله المدلول التصوّرى بين الجملتين ، وإنّما الفرق في مرحله المدلول التصديقى ؛ لأنّ البائع يقصد بالجمله إبراز اعتبار التملك بها وإنشاء المعاوضه عن هذا الطريق ، وغير البائع يقصد بالجمله الحكايه عن مضمونها ، فالمدلول التصديقى مختلف دون المدلول التصوّرى.

ومن الواضح أنّ هذا الكلام إذا تعقلناه فإنّما يتم في الجمله المشتركه بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار ، كما في «بعثت» ، ولا يمكن أن ينطبق على ما يختص به الإنشاء أو الإخبار من جمل. فصيغه الأمر - مثلاً - جملته إنشائيّه ولا تستعمل للحكايه عن وقوع الحدث ، وإنّما تدلّ على طلب وقوعه ، ولا- يمكن القول هنا بأنّ المدلول التصوّرى ل «افعل» نفس المدلول التصوّرى للجمله الخبريه ، وأنّ الفرق بينهما في المدلول التصديقى فقط. والدليل على عدم إمكان هذا القول : أنّا نحسّ بالفرق بين الجملتين حتّى في حاله تجرّدهما عن المدلول التصديقى وسماعهما من لفظ لا شعور له.

الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول

نستطيع أن نقسّم العناصر اللغويه من وجهه نظر اصوليه إلى عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، وعناصر خاصه في تلك العمليه. فالعناصر المشتركه هي : كلّ أداة لغويه تصلح للدخول في أى دليل مهمما كان نوع الموضوع الذي يعالجه ذلك الدليل ، ومثاله : صيغه فعل الأمر ، فإنّ بالإمكان

(١) كفايه الاصول : ٢٧

استخدامها بالنسبة إلى أى موضوع.

والعناصر الخاصه فى عمله الاستنباط هى : كلّ أداه لغويه لا تصلح للدخول إلا فى الدليل الذى يعالج موضوعاً معيناً ، ولا أثر لها فى استنباط حكم موضوع آخر ، ككلمه «الإحسان» فإنها لا- يمكن أن تدخل فى دليل سوى الدليل الذى يشتمل على حكم مرتبط بالإحسان ، ولا- علاقه للأدله التى تشتمل على حكم الصلاه - مثلاً - بكلمه «الإحسان» ، فهذا كانت كلمه «الإحسان» عنصراً خاصاً فى عمله الاستنباط.

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

ويدخل فى القسم الأول من الأدوات اللغويه أداه الشرط أيضاً ؛ لأنها تصلح للدخول فى استنباط الحكم من أى دليل لفظي 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 هلّ 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 المعرّف باللام ؛ لأنها أداه لغويه صالحه للدخول فى الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذى يتعلّق به.

وفى ما يلى نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركه التى يدرسها الاصوليون :

صيغه فعل الأمر نحو «إذهب» و «صلّ» و «صنم» و «جاهد» إلى غير ذلك من الأوامر.

والمقرّر بين الاصوليين عادةً هو القول بأنّ هذه الصيغه تدلّ لغهً على الوجوب.

وهذا القول يدعوننا أن نتساءل : هل يريد هؤلاء الأعلام من القول بأنّ صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب أن صيغه فعل الأمر تدلّ على نفس ما تدلّ عليه كلمه الوجوب فتكونان مترادفتين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع أنّنا نحسّ بالوجدان أنّ كلمه الوجوب وصيغه فعل الأمر ليستا مترادفتين ، وإلاّ لجاز أن نستبدل إحداهما بالآخرى ، وما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغه فعل الأمر تدلّ على معنىٍ يختلف عن المعنى الذى تدلّ عليه كلمه الوجوب ، ويصبح من الصعب عندئذٍ فهم القول السائد بين الاصوليين بأنّ «صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب».

والحقيقه أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغه فعل الأمر لكي نعرف كيف تدلّ على الوجوب ، فنحن حين ندقّق فى فعل الأمر نجد أنّه يدلّ على نسبةٍ بين ماده الفعل والفاعل منظوراً إليها بما هى نسبة يراد تحقيقها وإرسال المكلف نحو إيجادها.

أرأيت الصياد حين يُرسل كلب الصيد إلى فريسته؟ إنّ تلك الصوره التى يتصوّرها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسه وهو يرسله إليها هى نفس الصوره التى يدلّ عليها فعل الأمر ، ولهذا يقال فى علم الاصول : إنّ مدلول صيغه الأمر هو النسبه الإرساليه.

وكما أنّ الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ إلى الحصول على تلك الفريسه ورغبه أكيدٍ في ذلك ، وقد يكون ناتجاً عن رغبه غير أكيدٍ وشوقٍ غير شديدٍ ، كذلك النسبه الإرساليه التي تدلّ عليها الصيغه في فعل الأمر قد تتصوّرها ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيدٍ ، وقد تتصوّرها ناتجاً عن شوقٍ أضعف ورغبه أقلّ درجه.

وعلى هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الاصولي القائل : إنّ صيغه فعل الأمر تدلّ على الوجوب ، فإنّ معناه : أنّ الصيغه قد وضعت للنسبه الإرساليه بوصفها ناتجاً عن شوقٍ شديدٍ وإلزامٍ أكيدٍ ، ولهذا يدخل معنى الإلزام والوجوب ضمن الصوره التي تتصوّر بها المعنى اللغوي للصيغه عند سماعها دون أن يصبح فعل الأمر مرادفاً لكلمه الوجوب.

وليس معنى دخول الإلزام والوجوب في معنى الصيغه أنّ صيغه الأمر لا يجوز استعمالها في مجال المستحبات ، بل قد استعملت كثيراً في موارد الاستحباب ، كما استعملت في موارد الوجوب ، ولكنّ استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي ؛ لأنّه استعمال للصيغه في المعنى الذي وضعت له ، واستعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازي يبرّره الشبه القائم بين الاستحباب والوجوب.

والدليل على أنّ صيغه الأمر موضوعه للوجوب بالمعنى الذي قلنا : هو التبادر ، فإنّ المنسبق إلى ذهن العرف ذلك ، بشهادته أنّ الأمر العرفي إذا أمر المكلف بصيغه الأمر ولم يأت المكلف بالمأمور به معتذراً بأنّي لم أكن أعرف أنّ هذا واجب أو مستحبّ ، لا يقبل منه العذر ، ويُلَامُ على تخلفه عن الامتثال ، وليس ذلك إلاّ لانسباق الوجوب عرفاً من اللفظ وتبادره ، والتبادر علامه الحقيقه.

صيغه النهى نحو «لا تذهب»، والمقرّر بين الاصوليين هو القول بأن صيغه النهى تدلّ على الحرمة، ويجب أن نفهم هذا القول بصوره مماثله لفهمنا القول بأن صيغه الأمر تدلّ على الوجوب مع فارق، وهو: أنّ النهى إمساك ومنع، والأمر إرسال وطلب، فصيغه النهى إذن تدلّ على نسبه إمساكيه.

أى أنّ حين نسمع جمله «إذهب» نتصوّر نسبه بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُرسل المخاطب نحوها ويبعثه إلى تحقيقها، كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسه. وأمّا حين نسمع جمله «لا تذهب» فتصوّر نسبه بين الذهاب والمخاطب، ونتصوّر أنّ المتكلّم يُمسك مخاطبه عن تلك النسبه ويزجره عنها، كما لو حاول كلب الصيد أن يطارد الفريسه فأمسك به الصياد، ولهذا نطلق عليها اسم «النسبه الإمساكيه».

وتدخل الحرمة فى مدلول النهى بالطريقه التى دخل بها الوجوب إلى مدلول الأمر، ولنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد، فإنّنا نجد أنّ الصياد حين يمسك كلبه عن تتبّع الفريسه قد يكون إمساكه هذا ناتجاً عن كراهه تتبّع الكلب للفريسه بدرجه شديده، وقد ينتج عن كراهه ذلك بدرجه ضعيفه، ونظير هذا تماماً نتصوّر فى النسبه الإمساكيه التى نتحدّث عنها، فإنّنا قد نتصورها ناتجاً عن كراهه شديده للمنهى عنه، وقد نتصورها ناتجاً عن كراهه ضعيفه.

ومعنى القول بأنّ «صيغه النهى تدلّ على الحرمة» فى هذا الضوء: أنّ الصيغه موضوعه للنسبه الإمساكيه بوصفها ناتجاً عن كراهه شديده وهى الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصوره التى نتصوّر بها المعنى اللغوى لصيغه النهى عند سماعها.

والدليل على أنّها موضوعه كذلك هو التبادر، كما تقدم فى صيغه الأمر.

وفى نفس الوقت قد تستعمل صيغته 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 إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفى عادةً بقوله : «أكرم الجار» ، بل يقول : «أكرم الجار المسلم» ، وأما إذا كان يريد من ولده أن يُكرم جاره مهما كان دينه فيقول : «أكرم الجار» ، ويطلق كلمه «الجار» - أى لا يقيد بها بوصفٍ خاصّ - ويفهم من قوله عندئذٍ أنّ الأمر لا يختصّ بالجار المسلم ، بل يشمل الجار الكافر أيضاً ، وهذا الشمول نفهمه نتيجةً لذكر كلمه «الجار» مجرّدهً عن القيد ، ويسمى هذا بـ «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 الشرعىّ قوله تعالى : «أحلّ الله البيع» (١) ، فقد جاءت كلمه «البيع» هنا مجرّدهً عن أى قيدٍ فى الكلام ، فيدلّ هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحليّه لجميع أنواع البيع.

وأما كيف أصبح ذكر الكلمه بدون قيدٍ فى الكلام دليلاً على الشمول؟ وما هو مصدر هذه الدلاله؟ فهذا ما لا يمكن تفصيل الكلام فيه على مستوى هذه الحلقة.

ولكن نقول على نحو الإيجاز : إنّ ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مرامٌ فى نفسه يدفعه إلى الكلام أن يكون فى مقام بيان تمام ذلك المرام ، فإذا قال : «أكرم الجار» وكان مرامه الجار المسلم خاصّه لم يكتفِ بما قال ، بل يردفه عادةً بما يدلّ

ص: ١٠١

على قيد الإسلام ، وفي كلِّ حاله لا يأتي بما يدلُّ على القيد نعرف أنَّ هذا القيد غير داخلٍ في مرامه ، إذ لو كان داخلاً في مرامه ومع هذا سكت عنه لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله القاضي بأنَّه في مقام بيان تمام المراد بالكلام ، فهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد ، ويعبّر عن ذلك بقريته الحكمه.

٤ - أدوات العموم

أدوات العموم مثالها «كلّ» في قولنا : «احترم كلَّ عادل» ؛ وذلك أنَّ الأمر حين يريد أن يدلُّ على شمول حكمه وعمومه قد يكتفى بالإطلاق وذكر الكلمه بدون قيدٍ - كما شرحناه آنفاً - فيقول : «أكرم الجار» ، وقد يريد مزيداً من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداهٍ خاصه للدلاله على ذلك ، فيقول في المثال المتقدم مثلاً : «أكرم كلَّ جار» ، فيفهم السامع من ذلك مزيداً من التأكيد على العموم والشمول ، ولهذا تعتبر كلمه «كلّ» من أدوات العموم ؛ لأنها موضوعه في اللغه لذلك ، ويسمى اللفظ الذي دلّت الأداه على عمومه «عاماً» ، ويعبّر عنه ب «مدخول الأداه» ؛ لأنّ أداه العموم دخلت عليه وعمّمته.

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

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

والثانيه : إيجابيه ، وهى استعمال أداه للعموم ، نحو «كلّ» و «جميع» و «كافه» ، وما إليها من ألفاظ.

وقد اختلف الاصوليون فى صيغه الجمع المعرّف باللام ، من قبيل «الفقهاء» ، «العقود».

ص: ١٠٢

فقال بعضهم (١): إن هذه الصيغه نفسها من أدوات العموم أيضاً، مثل كلمه «كلّ»، فأى جمع من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفراده والتدليل على عمومته بطريقه إيجابيه أدخل عليه اللام، فيجعله جمعاً معرّفاً باللام، ويقول: «احترم الفقهاء»، أو «أوفوا بالعقود».

وبعض الاصوليين (٢) يذهب إلى أنّ صيغه الجمع المعرّف باللام ليست من أدوات العموم، ونحن إنّما نفهم الشمول في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول: «احترم الفقهاء» - مثلاً - بسبب الإطلاق وتجرّد الكلمه عن القيود، لا بسبب دخول اللام على الجمع، أى بطريقه سلبيه لا إيجابيه، فلا فرق بين أن يقال: «أكرم الفقهاء»، أو: «أكرم الفقيه»، فكما يستند فهمنا للشمول في الجمله الثانيه إلى الإطلاق كذلك الحال في الجمله الاولى، فالمفرد والجمع المعرّفان لا يدلّان على الشمول إلا بالطريقه السلبيه.

٥ - أداء الشرط

أداء الشرط مثالها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصلّ»، و «إذا أحرمت للحجّ فلا تطيب»، وتسمّى الجمله التي تدخل عليها أداء الشرط جمله شرطيه، وهى تختلف في وظيفتها اللغويه عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداء شرط، فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمه باخرى، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في

ص: ١٠٣

١- كالمحقق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول ٢: ٥١٦

٢- منهم المحقق العراقي في نهايه الأفكار ٢: ٥١٠، والمحقق الخراساني في كفايه الاصول: ٢٥٥

وأما الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين ، وهما : جملة الشرط وجملة الجزاء ، وكلّ من هاتين الجملتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطيّ من جملة تامّة إلى جملة ناقصة ، وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها.

وإذا لاحظنا المثالين المتقدمين للجملة الشرطية وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل زوال الشمس ، وفي المثال الثاني هو الإحرام للحجّ ، وأما المشروط فهو مدلول جملة «صلّ» و «لا تتطيّب». ولما كان مدلول «صلّ» بوصفه صيغته أمر هو الوجوب ، ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغته نهي هو الحرمة - كما تقدم - فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة ، أي الحكم الشرعي ، ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ : أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك ، والمقيّد ينتفى إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك : أنّ أداه الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط ؛ لأنّ ذلك نتيجة لدلالاتها على تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً ، فيدلّ قولنا : «إذا زالت الشمس فصلّ» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال ، ويدلّ قولنا : «إذا أحرمت للحجّ فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحجّ ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين : أحدهما إيجابى ، والآخر سلبى.

فالإيجابى : هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، ومدلولها السلبى هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

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

وكلّ جملة لها مثل هذا المدلول السلبى يقال في العرف الاصولى : إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الاصوليين (١) قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبى فى اللغة ، فقال : إنّ كلّ أداهٍ لغويهٍ تدلّ على تقييد الحكم وتحديد له مدلول سلبى ، إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التى تضعها للحكم ، وأداه الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامه ؛ لأنها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط .

ومن مصاديق القاعدة أيضاً : أداه الغايه ، حين تقول مثلاً : «صُمَّ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ» ، فَإِنَّ «صُمَّ» هنا فعل أمر يدلّ على الوجوب ، وقد دلّت «حَتَّى» بوصفها أداه غايه على وضع حدٍّ وغايه لهذا الوجوب الذى تدلّ عليه صيغته الأمر ، ومعنى كونه غايه 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 حَتَّى فى المثال المتقدم - ب «مفهوم الغايه» .

وأما إذا قيل : «أكرم الفقير العادل» فلا يدلّ القيد هنا على أنّ غير العادل لا يجب إكرامه ؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم ، بل هو وصف للفقير وقيد له ، والفقير هو موضوع الحكم لانفسه ، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة فلا دلالة له على المفهوم ، ومن هنا يقال : إنّ لا مفهوم للوصف ، ويراد به ما كان من قبيل كلمه «العادل» فى هذا المثال .

ص : ١٠٥

١- ذكر ذلك صاحب الكفايه فى بحث مفهوم الغايه . (كفايه الاصول : ٢٤٦) وكذا المحقق النائينى فى بحث مفهوم الوصف (أجود التقريرات ١ : ٤٣٥)

إذا واجهنا دليلاً شرعياً فليس المهم أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصوري اللغوي فحسب ، بل أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصديقي ؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به ، وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالات لغويه وعرفيه متعدده فكيف نستطيع أن نعيّن مراد المتكلم منه؟

وهنا نستعين بظهورين :

أحدهما : ظهور اللفظ في مرحله الدلاله التصوريه في معنّى معيّن ، ومعنى الظهور في هذه المرحله : أنّ هذا المعنى أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغهً.

والآخر : ظهور حال المتكلم في أنّ ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحله الدلاله التصوريه ، أي أنّه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغهً ، وهذا ما يسمّى بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، ومن المقرّر في علم الاصول أنّ ظهور حال المتكلم في إرادته أقرب المعاني إلى اللفظ حجّه.

ومعنى حجبه الظهور : اتّخاذه أساساً لتفسير الدليل اللفظي على ضوئه ، فنفترض دائماً أنّ المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام (1) أخذاً بظهور حاله. ولأجل ذلك يطلق على حجبه الظهور اسم «أصالة الظهور» ؛ لأنّها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

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

ص: ١٠٦

١- لا نريد باللغه والنظام اللغوي العام هنا اللغه في مقابل العرف ، بل النظام القائم بالفعل لدلاله الألفاظ ، سواء كان لغوياً أو لئياً أو ثانوياً. المؤلف قدس سره

المدلول اللغويّ الأقرب للكلمه والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العامّ ، مع أنّ المهمّ عند تفسير الدليل اللفظيّ هو اكتشاف ماذا أراد المتكلّم باللفظ من معنى ، لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغه ، فإنّنا ندرك في ضوء أصله الظهور أنّ الصله وثيقه جداً بين اكتشاف مراد المتكلّم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمه ؛ لأنّ أصله الظهور تحكّم بأنّ مراد المتكلّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب ، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغّه ، فلكنّ نعرف مراد المتكلّم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغّه لنحكّم بأنّه هو المعنى المراد للمتكلّم.

والدليل على حجّيه الظهور يتكوّن من مقدّمتين :

الاولى : أنّ الصحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام كانت سيرتهم قائمه على العمل بظواهر الكتاب والسّنّه واتّخاذ الظهور أساساً لفهمهما ، كما هو واضح تاريخياً من عملهم ودينهم.

الثانيه : أنّ هذه السيره على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يعترضوا عليها بشيء ، وهذا يدلّ على صحّتها شرعاً ، وإلاّ لردعوا عنها ، وبذلك يثبت إمضاء الشارع للسيره القائمه على العمل بالظهور ، وهو معنى حجّيه الظهور شرعاً.

تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه

ونستعرض في ما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعده حجّيه الظهور :

الاولى : أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغه ولا يصلح للدلاله على معنى آخر في النظام اللغويّ والعرفيّ العامّ.

والقاعده العامّه تحتمّ في هذه الحاله أن يُحمّل اللفظ على معناه الوحيد ويقال : «إنّ المتكلّم أراد ذلك المعنى» ؛ لأنّ المتكلّم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدّد له في النظام اللغويّ العامّ ، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحاله صريحاً في معناه ونصّاً.

الثانية : أن يكون للفظ معانٍ متعدّده متكافئه في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوي العام ، من قبيل المشترك ، وفي هذه الحالة لا- يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعده ، إذ لا- يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحيه لغويه لتطبّق القاعده عليه ، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملاً.

الثالثه : أن يكون للفظ معانٍ متعدّده في اللغه وأحدها أقرب إلى اللفظ لغوياً من سائر معانيه ، ومثاله : كلمه «البحر» التي لها معنئ حقيقيّ قريب وهو «البحر من الماء» ، ومعنئ مجازيّ بعيد وهو «البحر من العلم» ، فإذا قال الأمر : «إذهب إلى البحر في كلّ يوم» وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلم بكلمه «البحر» من هذين المعنيين ، يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمه «البحر» ونريد ب «السياق» كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ اخرى ، سواء كانت لفظيّه كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً ، أو حاليّه كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.

فإن لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر من كلمه «البحر» كان لزاماً علينا أن نفسّر كلمه «البحر» على أساس المعنى اللغويّ الأقرب تطبيقاً للقاعده العامه القائله بحجّيه الظهور.

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمه «البحر» ، ومثاله أن يقول الأمر : «إذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام» ، فإنّ الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغويّ الأقرب إلى كلمه «البحر» ، وإنّما يناسب العالم الذي يشابه البحر لغزاره علمه ، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل : ماذا أراد المتكلم بكلمه «البحر»؟ هل أراد بها البحر من العلم بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلى حديثه ، أو أراد بها البحر من الماء ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقيّ ، بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ وهكذا نطلّ متردّدين بين كلمه «البحر»

وظهورها اللغويّ من ناحيه ، وكلمه «الحديث» وظهورها اللغويّ من ناحيه اخرى ، ومعنى هذا أنّا نتردّد بين صورتين :

إحداهما : صوره الذهاب إلى بحرٍ من الماء المتموّج والاستماع إلى صوت موجه ، وهذه الصوره هي التي توحى بها كلمه «البحر».

والاخرى : صوره الذهاب إلى عالمٍ غزير العلم والاستماع إلى كلامه ، وهذه الصوره هي التي توحى بها كلمه «الحديث».

وفى هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعاً ككلّ ونرى أيّ هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغويّ العام؟ أي أنّ هذا السياق إذا القى على ذهن شخصٍ يعيش اللغه ونظامها بصورهٍ صحيحه هل سوف تسبق إلى ذهنه الصوره الاولى ، أو الصوره الثانيه؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغويّ العام - ولنفرضها الصوره الثانيه - تكوّن للسياق - ككلّ - ظهور في الصوره الثانيه ، ووجب أن نفسّر الكلام على أساس تلك الصوره الظاهره.

ويطلق على كلمه «الحديث» في هذا المثال اسم «القرينه» ؛ لأنها هي التي دلّت على الصوره الكامله للسياق وأبطلت مفعول كلمه «البحر» وظهورها.

وأما إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق فهذا يعنى أنّ الكلام أصبح مجملاً ولا ظهور له ، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعده العامه.

القرينه المتّصله و المنفصله

عرفنا أنّ كلمه «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينه في ذلك السياق ، وتسمّى «قرينه متّصله» ؛ لأنها متّصله بكلمه «البحر» التي أبطلت مفعولها وداخله معها في سياقٍ واحد ، والكلمه التي يبطل مفعولها بسبب القرينه تسمّى

ب «ذى القرينه».

ومن أمثله القرينه المتّصله : الاستثناء من العامّ ، كما إذا قال الأمر : «أكرم كلّ فقيرٍ إلاّ الفُسّاق» ، فإنّ كلمه «كلّ» ظاهره فى العموم لغهً ، وكلمه «الفُسّاق» تنافى مع العموم ، وحين ندرس السياق ككلّ نرى أنّ الصوره التى تقتضيها هذه الكلمه أقرب إليه من صوره العموم التى تقتضيها كلمه «كلّ» ، بل لا مجال للموازنه بينهما ، وبهذا تعتبر أداه الاستثناء قرينهً على المعنى العامّ للسياق.

فالقرينه المتّصله هى : كلّ ما يتّصل بكلمهٍ اخرى ، فيبطل ظهورها ويوجّه المعنى العامّ للسياق الوجهه التى تنسجم معه.

وقد يتّفق أنّ القرينه بهذا المعنى لا تجيء متّصله بالكلام بل منفصله عنه ، فتسمّى «قرينهً منفصله».

ومثاله : أن يقول الأمر : «أكرم كلّ فقير» ، ثمّ يقول فى حديثٍ آخر بعد ساعه : «لا تكرم فسّاق الفقراء» ، فهذا النهى لو كان متّصلاً بالكلام الأوّل لاعتُبر قرينهً متّصله ، ولكنّه انفصل عنه فى هذا المثال.

وفى هذا الضوء نفهم معنى القاعده الاصوليه القائله : «إنّ ظهور القرينه مقدّم على ظهور ذى القرينه ، سواء كانت القرينه متّصله أو منفصله».

ص : ١١٠

لكى نعمل بكلامٍ بوصفه دليلاً شرعياً لا بدّ من إثبات صدوره من المعصوم ؛ وذلك بأحد الطرق التاليه :

الأول : التواتر ، وذلك بأن ينقله عدد كبير من الرواه ، وكلّ خبرٍ من هذا العدد الكبير يشكّل احتمالاً للقضيه وقرينه لإثباتها ، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام ، وحجّيه التواتر قائمه على أساس إفادته للعلم ، ولا تحتاج حجّيته إلى جعلٍ وتعبدٍ شرعى .

الثانى : الإجماع والشهره ، وتوضيح ذلك : أنّا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس فى المعادن - مثلاً - نجد أنّها تشكّل قرينه إثبات ناقصه على وجود دليلٍ لفظيٍّ مسبقٍ يدلّ على هذا الوجوب ؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها : أحدهما : أن يكون قد استند فى فتواه إلى دليلٍ لفظيٍّ - مثلاً - بصوره صحيحه .

والآخر : أن يكون مخطئاً فى فتواه .

وما دما نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً فهى قرينه إثباتٍ ناقص ، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيهٍ آخر بوجوب الخمس فى المعادن أيضاً كبر احتمال وجود دليلٍ لفظيٍّ يدلّ على الحكم ؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين ، وحين ينضمّ إلى الفقيهين فقيه ثالث نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي ، وهكذا نزداد ميلاً إلى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء [المفتين] بوجوب الخمس فى المعادن ، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً على هذه الفتوى سُمّي ذلك «إجماعاً» ، وإذا كانوا

يشكلون الأكثرية فقط سُمي ذلك «شهره».

فالإجماع والشهره طريقتان لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في جملة من الأحيان.

وحكم الإجماع والشهره من ناحية أصوليه أنه متى حصل العلم بالدليل الشرعي بسبب الإجماع أو الشهره وجب الأخذ بذلك في عمليه الاستنباط ، وأصبح الإجماع والشهره حجّه ، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهره فلا اعتبار بهما ، إذ لا يفيدان حينئذٍ إلا الظنّ ، ولا دليل على حجّيه هذا الظنّ شرعاً ، فالأصل عدم حجّيته ؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنّ ، كما تقدم.

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

وهذا السلوك العامّ إذا حلّناه إلى مفرداته ، ولاحظنا سلوك كلّ واحدٍ بصوره مستقلّه نجد أنّ سلوك الفرد المتديّن الواحد في عصر التشريع يعتبر قرينه إثباتٍ ناقصه على صدور بيانٍ شرعيّ يقرّر ذلك السلوك ، ونحتمل في نفس الوقت أيضاً الخطأ والغفله وحسب التسامح.

فإذا عرفنا أنّ فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصليان الظهر - مثلاً - في يوم الجمعة ازدادت قوّه الإثبات ، وهكذا تكبر قوّه الإثبات حتى تصل إلى درجه كبيره عندما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عاماً يتّبعه جمهوره المتديّنين في عصر التشريع ، إذ يبدو من المؤكّد حينئذٍ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفله أو تسامح ؛ لأنّ الخطأ والغفله أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك ، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهوره المتديّنين في عصر التشريع جميعاً.

وهكذا نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلى بيانٍ شرعيّ يدلّ على إمكان إقامة الظهر في يوم الجمعة ، وعدم وجوب الخمس في الميراث ، وهي في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروطٍ لا مجال لتفصيلها الآن.

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

وهذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن.

الرابع : خبر الواحد الثقة ، ونعبر بخبر الواحد عن كلّ خبرٍ لا يفيد العلم ، وحكمه : أنه إذا كان المخبر ثقةً اخذ به وكان حجّة ، وإلا فلا ، وهذه الحجّية ثابتة شرعاً لا عقلاً ؛ لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع ، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة ، فقد دلّت أدلّه شرعيه عديده على ذلك ، ويأتي بيانها في حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

ومن تلك الأدلّه : آية النبأ ، وهي قوله تعالى : (يا أيّها الذين آمنوا إنّ جاءكم فاسقٌ بنبأً فتبيّنوا ...) (١) الآية ، فإنّه يشمل على جملةٍ شرطيه ، وهي تدلّ منطوقاً على إناطه وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حاله مجيء النبأ من قبل غير الفاسق ، وليس ذلك إلّاحجّيته ، فيستفاد من الآية الكريمة حجّية خبر العادل الثقة.

ويدلّ على حجّية خبره أيضاً : أنّ سيره المتشرّعه والعقلاء عموماً على الاتكال عليه ، ونستكشف من انعقاد سيره المتشرّعه على ذلك واستقرار عمل

ص: ١١٣

١- الحجرات : ٦

أصحاب الأئمة والرواه عليه أن حجته متلقاه لهم من قبل الشارع؛ وفقاً لما تقدّم من حديث (١) عن سيره المتشرّعه وكيفيه الاستدلال بها.

ص: ١١٤

١- وذلك في الطريق الثالث من طرق إثبات الصدور

الدليل الشرعي غير اللفظي: كل ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعي، وليس من نوع الكلام.

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم، فإن أتى المعصوم بفعلٍ دلّ على جوازه، وإن تركه دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالى دلّ على المطلوب. ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعي اللفظي.

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم - وهو السكوت منه عن تصرفٍ يواجهه - فإنه يدلّ على الإمضاء، وإلا لكان على المعصوم أن يردع عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

والتصرف: تارةً يكون شخصياً في واقعه معيّنه، كما إذا توضّأ إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأخرى يكون نوعياً كالسيره العقلانيه، وهي عبارة عن ميلٍ عامٍّ عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّنٍ دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل.

ومثال ذلك: الميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، أو خبر الثقة، أو باعتبار الحيازه سبباً لتملك المباحات الأوليه، والسيره العقلانيه بهذا المعنى تختلف عن سيره المتشرّعه التي تقدّم أنّها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعي، فإن سيره المتشرّعه - بما هم كذلك - تكون عادةً وليده البيان الشرعي،

ولهذا تعتبر كاشفه عنه كشف المعلول عن العله.

وأما السيره العقلائيه فمردها - كما عرفنا - إلى ميلٍ عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن ، لا كنتيجه لبيانٍ شرعيّ ، بل نتيجه العوامل والمؤثرات الاخرى التي تتكئف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرفاتهم ، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبّر عنه السيره العقلائيه على نطاق المتدينين خاصه ؛ لأنّ الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبهذا يتّضح أنّ السيره العقلائيه لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العله ، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعيّ عن طريق دلاله التقرير بالتقريب التالي ، وهو : أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوكٍ معيّن يعتبر قوهً دافعه لهم نحو ممارسه ذلك السلوك ، فإذا سكّنت الشريعه عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم عن السيره مع معاصرته لها كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً.

ومثال ذلك : سكوت الشريعه عن الميل العامّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم ، وعدم ردع المعصومين عن ذلك ، فإنّه يدلّ على أنّ الشريعه تُقرّ هذه الطريقه في فهم الكلام ، وتوافق على اعتبار الظهور حجّه ، وإلاّ لمنعت الشريعه عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ ، وردعت عنه في نطاقها الشرعيّ.

وبهذا يمكن أن نستدلّ على حجّيه الظهور بالسيره العقلائيه ، إضافهً إلى استدلالنا سابقاً (1) عليها بسيره المتشرّعه المعاصرين للرسول والأئمّه عليهم السلام.

ص: ١١٦

١- في بحث الدليل الشرعي اللفظي تحت عنوان حجّيه الظهور

اشاره

العلاقات القائمہ بين نفس الأحكام.

العلاقات القائمہ بين الحكم وموضوعه.

العلاقات القائمہ بين الحكم ومتعلقه.

العلاقات القائمہ بين الحكم والمقدمات.

العلاقات القائمہ في داخل الحكم الواحد.

ص: ١١٧

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء يتوصّل إلى معرفه أنواع عديده من العلاقه ، فهو يدرك - مثلاً - علاقه التضاد بين السواد والبياض ، وهى تعنى استحاله اجتماعهما فى جسم واحد ، ويدرك علاقه التلازم بين السبب والمسبب ، فإنّ كلّ مسبب فى نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه ، نظير الحراره بالنسبه إلى النار ، ويدرك علاقه التقدم والتأخر فى الدرجه بين السبب والمسبب .

ومثاله : إذا أمسكت مفتاحاً بيدك وحرّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك ، وبالرغم من أنّ المفتاح فى هذا المثال يتحرّك فى نفس اللحظه التى تتحرّك فيها يدك ، فإنّ العقل يدرك أنّ حركه اليد متقدمه على حركه المفتاح ، وحرکه المفتاح متأخره عن حركه اليد لا من ناحيه زمنيّه ، بل من ناحيه تسلسل الوجود ، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدّث عن ذلك : «حرّكت يدي فتحركت المفتاح» ، فالفاء هنا تدلّ على تأخر حركه المفتاح عن حركه اليد ، مع أنّهما وقعتا فى زمان واحد . فهناك إذن تأخر لا-يمتّ إلى الزمان بصله ، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود فى نظر العقل ، بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركه اليد وحرکه المفتاح ويدرك أنّ هذه نابعه من تلك يرى أنّ حركه المفتاح متأخره عن حركه اليد بوصفها نابعه منها ، ويرمز إلى هذا التأخر بالفاء فيقول : «تحرّكت يدي فتحركت المفتاح» ، ويطلق على هذا التأخر اسم «التأخر الرتبى» .

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها فى اكتشاف وجود الشئ أو عدمه ، فهو عن طريق علاقه التضاد بين السواد والبياض يستطيع

أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض ؛ نظراً إلى استحاله اجتماع البياض والسواد في جسم واحد. وعن طريق علاقه التلازم بين المسبب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب إذا عرف وجود السبب ؛ نظراً إلى استحاله الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقه التقدّم والتأخر يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم ؛ لأن ذلك يناقض كونه متأخراً ، فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح - والحاله هذه - موجوده بصوره متقدمه على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه كذلك يدرك العلاقات القائمه بين الأحكام ، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه ، فهو يدرك - مثلاً - التضاد بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضاد بين السواد والبياض ، وكما كان يستخدم هذه العلاقه في نفى السواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقه التضاد بين الوجوب والحرمة لنفى الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام.

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

ونطلق على الأشياء اسم «العالم التكويني» ، وعلى الأحكام اسم «العالم التشريعي».

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

ومن أجل ذلك كان من وظيفه علم الاصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحه لأن تكون عناصر مشتركه في عمليه

تقسيم البحث

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات : فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام - أي بين حكم شرعيّ وحكم شرعيّ آخر - وقسم ثانٍ من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه ، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه ، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته ، وقسم خامس وهو العلاقات القائم في داخل الحكم الواحد ، وقسم سادس وهو العلاقات القائم بين الحكم وأشياء أخرى خارجه عن نطاق العالم التشريعيّ.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام (1) في ما يلي :

ص: ١٢١

١- أي لغير القسم السادس ، وأما القسم السادس فنريد به ما كان من قبيل علاقه التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعي المقرّر في المبدأ القائل : «كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع» فإنّ هذه العلاقه تقوم بين الحكم الشرعي وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعي ، وهو حكم العقل . وقد أجلنا دراسه ذلك إلى الحلقات المقبله. المؤلف قدس سره

علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

من المعترف به في علم الاصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقتٍ واحدٍ أحدهما واجب والآخر حرام ، فيعتبر مطيعاً من ناحيه إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب ، ويعتبر عاصياً من ناحيه إتيانه للحرام ومستحقاً للعقاب.

ومثاله : أن يشرب الماء النجس ويدفع الزكاه إلى الفقير في وقتٍ واحد.

وأما الفعل الواحد فلا- يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً ؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادّ ولا يمكن اجتماعهما في فعلٍ واحد ، كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد ، فدفع الزكاه إلى الفقير لا يمكن أن يكون - وهو واجب - حراماً في نفس الوقت ، وشرب النجس لا يمكن أن يكون - وهو حرام - واجباً في نفس الوقت.

وهكذا يتّضح :

أولاً:- أنّ الفعلين المتعدّدين - كدفع الزكاه وشرب النجس - يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ، ولو أوجدهما المكلف في زمانٍ واحد.

وثانياً : أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.

والنقطة الرئيسيّة في هذا البحث عند الاصوليين هي : أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ، ومتعدّداً بالوصف والعنوان ، وعندئذٍ فهل يلحق بالفعل الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً ، أو يلحق بالفعلين ؛ لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

ومثاله : أن يتوضّأ المكلف بماءٍ مغصوب ، فإنّ هذه العمليه التي يؤدّيها إذا

لوحظت من ناحيه وجودها فهي شيء واحد ، وإذا لوحظت من ناحيه أوصافها فهي توصف بوصفين ، إذ يقال عن العمليه : إنها وضوء ، ويقال عنها في نفس الوقت : إنها غضب وتصرف في مال الغير بدون إذنه ، وكل من الوصفين يسمّى «عنواناً» ، ولأجل ذلك تعتبر العمليه في هذا المثال واحده ذاتاً ووجوداً ، ومتعدده وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليين :

أحدهما : أنّ هذه العمليه ما دامت متعدده بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعددين ، فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاه للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة ، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفى العمليه وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء ، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغضب. وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بجواز اجتماع الأمر والنهي» (١).

والقول الآخر : يؤكّد على إلحاق العمليه بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجوديه ، ولا يبرّر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده تعلق الوجوب والحرمة معاً بالعمليه ، وهذا القول يطلق عليه اسم «القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي» (٢).

وهكذا اتجه البحث الاصولي إلى دراسته تعدد الوصف والعنوان من ناحيه أنه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عمليه الوضوء بالماء المغصوب ، أو أنّ العمليه ما دامت واحده وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد؟

فقد يقال : إنّ الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنّما تتعلق

ص: ١٢٣

١- ذهب الى هذا القول المحقق النائيني راجع فوائد الاصول ٢ : ٣٩٨

٢- نسب المحقق الخراساني هذا القول الى المشهور واختاره هو أيضاً (كفايه الاصول : ١٩٣)

بالعناوين والصور الذهنيه ، لا بالواقع الخارجى مباشرة ، فيكفى التعدّد فى العناوين والصور لارتفاع المحذور ، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهى.

وقد يقال : إنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنيه ولكنها لا تتعلّق بها بما هي صور ذهنيه ، إذ من الواضح أنّ المولى لا يريد الصورة ، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصور بما هي معبّره عن الواقع الخارجى ومرآه له ، وحيث إنّ الواقع الخارجى واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عناوين وصورتين.

وعلى هذا الأساس يقال : إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجى وكاشفاً عن تكثّر الوجود جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهى بالآخر ، وإن كان مجرد تعدّد في عالم العناوين والصور الذى هو الذهن فلا يسوغ ذلك.

هل تستلزم الحرمة البطلان؟

إنّ صحّه العقد معناها : أن يترتب عليه أثره الذى اتّفق عليه المتعاقدان ، ففى عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً وناظداً إذا ترتّب عليه نقل ملكيه السلعه من البائع إلى المشتري ، ونقل ملكيه الثمن من المشتري إلى البائع ، ويعتبر فاسداً وباطلاً إذا لم يترتب عليه ذلك.

وبديهى أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلاً فى وقت واحد ، فإنّ الصّحه والبطلان متضادان كالتضاد بين الوجوب والحرمة.

والسؤال هو : هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً؟

ونجيب على ذلك بالإيجاب ، إذ لا تضاد بين الصّحه والحرمة ، ولا تلازم بين الحرمة والفساد ؛ لأنّ معنى تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع ، ومعنى صحّته أنّ المكلف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع ترتّب الأثر على بيعه وانتقلت الملكيه من

البائع إلى المشتري ، ولا- تنافى بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبعوضاً للشارع وممنوعاً عنه وأن يترتب عليه الأثر في حاله صدوره من المكلّف ، كالظهار فإنّه ممنوع شرعاً ولكن لو وقع لترتب عليه أثره.

ومثال ذلك في حياتنا الاعتيادية : أنّك قد لا تريد أن يزورك فلان وتبغض ذلك أشدّ البغض ، ولكن إذا اتفق وزارك ترى لزاماً عليك أن ترتب الأثر على زيارته وتقوم بضيافته.

وهكذا نعرف أنّ النهى عن المعامله - أى عقد البيع ونحوه - لا يستلزم فسادها ، بل يتفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت ، خلافاً لعددٍ من الاصوليين (١) القائلين بأنّ النهى عن المعامله يقتضى بطلانها.

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعامله كذلك قد يتعلّق بالعباده ، كتحریم صوم يوم العيد ، أو صلاه الحائض مثلاً ، وهذا التحريم يقتضى بطلان العباده خلافاً للتحريم في المعامله ؛ وذلك لأنّ العباده لا تقع صحيحه إلا إذا أتى بها المكلّف على وجه قربي ، وبعد أن تصبح محرّمه لا يمكن قصد التقرب بها ؛ لأنّ التقرب بالمبعوض وبالمعصيه غير ممكن فتقع باطله.

ص: ١٢٥

١- كالشهيد الأول في القواعد والفوائد ١ : ١٩٩ ، قاعده [٥٧]. والفاضل التونى فى الوافيه : ١٠١

الجعل و الفعلية :

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع وجاء قوله تعالى : (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا) (١) أصبح الحجّ من الواجبات فى الإسلام ، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً فى الشريعة. ولكن إذا افترضنا أنّ المسلمين وقتئذٍ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعه شرعاً فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أى فردٍ من أفراد المسلمين ؛ لأنهم ليسوا مستطيعين ، والحجّ إنّما يجب على المستطيع ، أى أنّ وجوب الحجّ لا يثبت فى هذه الحاله لأى فردٍ بالرغم من كونه حكماً ثابتاً فى الشريعة ، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً أتجه الوجوب نحوه وأصبح ثابتاً بالنسبه إليه.

وعلى هذا الضوء نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين : أحدهما ثبوت الحكم فى الشريعة ، والآخر ثبوتة بالنسبه إلى هذا الفرد أو ذاك.

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

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

ص: ١٢٦

ثبوته فى الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلهياً ، وجعله من قبل الله تعالى ، سواء كانت [الاستطاعة] متوفرة فى المسلمين فعلاً أو لا.

وأما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك فيتوقف - إضافة إلى تشريع الله للحكم وجعله له - على توفر خصائص الاستطاعة فى المكلف. والثبوت الأول للحكم - أى ثبوته فى الشريعة - يسمى بالجعل «جعل الحكم». والثبوت الثانى للحكم - أى ثبوته على هذا المكلف بالذات أو ذاك - يسمى بالفعل «فعله الحكم» ، أو المجعل ، فجعل الحكم معناه تشريعه من قبل الله ، وفعله الحكم معناها ثبوته فعلاً لهذا المكلف أو ذاك.

موضوع الحكم :

وموضوع الحكم مصطلح أصولى نريد به مجموع الأشياء التى تتوقف عليها فعلية الحكم المجعل بمعناها الذى شرحناه ، وفى مثال وجوب الحج يكون وجود المكلف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب ؛ لأن فعلية هذا الوجوب تتوقف على وجود مكلفٍ مستطيع.

ومثال آخر : حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر ولا مريض إذا هل عليه هلال شهر رمضان ، وهذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله شرعاً ، ويتوقف ثبوته الثانى - أى فعليته - على وجود موضوعه ، أى وجود مكلف غير مسافر ولا مريض وهل عليه هلال شهر رمضان ، فالمكلف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هى العناصر التى تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه بعض الاعتبارات العلاقة بين المسبب وسببه كالحراره والنار ،

ص: ١٢٧

فكما أنّ المسبّب يتوقّف على سببه ، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه ؛ لأنّه يستمد فعليّته من وجود الموضوع ، وهذا معنى العبارة الاصولية القائلة : «إنّ فعليّته الحكم تتوقّف على فعليّته موضوعه» ، أى أنّ وجود الحكم فعلاً- يتوقّف على وجود موضوعه فعلاً.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع يكون الحكم متأخراً رتباً عن الموضوع ، كما يتأخّر كلّ مسبّب عن سببه فى الرتبة.

وتوجد فى علم الاصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك فى عمليات الاستنباط.

فمن ذلك : أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم أمراً مسبباً عن الحكم نفسه ، ومثاله : العلم بالحكم فإنّه مسبّب عن الحكم ؛ لأنّ العلم بالشىء فرع الشىء المعلوم ، ولهذا يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه ، بأن يقول الشارع : أحكم بهذا الحكم على من يعلم بثبوته له ؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى الدور.

ص: ١٢٨

عرفنا أنّ وجوب الصوم - مثلاً - موضوعه مؤلّف من عدّه عناصر تتوقّف عليها فعليته الوجوب ، فلا يكون الوجوب فعلياً وثابتاً إلا إذا وجد مكلف غير مسافر ولا مريض وهلّ عليه هلال شهر رمضان ، وأمّا متعلّق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلف نتيجة لتوجّه الوجوب إليه ، وهو الصوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نميّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه ، فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب ، فالمكلف إنّما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه ، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع ، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلا إذا وجد مكلف غير مريض ولا مسافر وهلّ عليه الهلال.

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

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحركاً للمكلف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلقه ، فوجوب الصوم على كلّ مكلف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض على المكلف أن لا يسافر ، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً ، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة ، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع ؛ لأنّ الحكم لا يوجد إلا بعد وجود موضوعه ، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه.

ولأجل ذلك وضعت في علم الاصول القاعده القائله : «إِنَّ كُلَّ حَكْمٍ يَسْتَحِيلُ أَنْ يَكُونَ مُحَرَّكَاً نَحْوَ أَيِّ عُنْصَرٍ مِنَ الْعُنَاصِرِ
الدَّخِيلَةِ فِي تَكْوِينِ مَوْضُوعِهِ ، بَلْ يَقْتَصِرُ تَأْثِيرُهُ وَتَحْرِيكُهُ عَلَى نِطَاقِ الْمُتَعَلِّقِ».

ص: ١٣٠

المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين :

أحدهما : المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق ، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء الحج عليه ، أو الوضوء الذي يتوقف الصلاة عليه ، أو التسلح الذي يتوقف الجهاد عليه.

والآخر : المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب ، من قبيل نية الإقامه التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان ، والاستطاعه التي تتوقف عليها حجّه الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين : أنّ المقدمه التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها الوجوب نفسه ؛ لِمَا شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه ، فكلّ مقدمه دخيله في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم ولا يوجد بدونها ، خلافاً للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب ، فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها ؛ لأنها لا تدخل في موضوعه.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعه والوضوء : فالاستطاعه مقدمه تتوقف عليها حجّه الإسلام ، والتكسب مقدمه للاستطاعه ، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق مقدمه للتكسب ، وحيث إنّ الاستطاعه تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج فلا وجوب للحج قبل الاستطاعه وقبل تلك الامور التي تتوقف عليها الاستطاعه.

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

الصلاه لا- ينتظر أن يتوضأ الإنسان لكي يتجه إليه ، بل يتجه إليه قبل ذلك ، وإنما يتوقف متعلق الوجوب - أى الصلاه - على الوضوء ، ويتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي ، ويتوقف تحضير هذا الماء على فتح خزان الماء مثلاً. فهناك إذن سلسلتان من المقدمات :

الاولى : سلسله مقدمات المتعلق ، أى الوضوء الذى تتوقف عليه الصلاه ، وتحضير الماء الذى يتوقف عليه الوضوء ، وفتح الخزان الذى يتوقف عليه تحضير الماء.

والثانيه : سلسله مقدمات الوجوب ، وهى : الاستطاعه التى تدخل فى تكوين موضوع وجوب الحج والتكسب الذى تتوقف عليه الاستطاعه ، وذهاب الشخص إلى محلّه فى السوق الذى يتوقف عليه التكسب.

وموقف الوجوب من هذه السلسله الثانيه وكلّ ما يندرج فى القسم الثانى من المقدمات سلبى دائماً ؛ لأنّ هذا القسم يتوقف عليه وجود موضوع الحكم ، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه. وتسمى كلّ مقدمه من هذا القسم «مقدمه وجوب» ، أو «مقدمه وجوبيه».

وأما السلسله الاولى والمقدمات التى تندرج فى القسم الأوّل فالمكلف مسؤول عن إيجادها ، أى أنّ المكلف بالصلاه - مثلاً - مسؤول عن الوضوء لكي يصلّى ، والمكلف بالحجّ مسؤول عن السفر لكي يحجّ ، والمكلف بالجهاد مسؤول عن التسلّح لكي يجاهد.

والنقطه التى درسها الاصوليون هى نوع هذه المسؤوليه ، فقد قدّموا لها تفسيرين :

أحدهما : أنّ الواجب شرعاً على المكلف هو الصلاه فحسب ، دون مقدماتها من الوضوء ومقدماته ، وإنّما يجد المكلف نفسه مسؤولاً عن إيجاد الوضوء وغيره من

المقدمات عقلاً ؛ لأنه يرى أن امتثال الواجب الشرعي لا يتأتى له إلا بإيجاد تلك المقدمات (١).

والآخر : أن الوضوء واجب شرعاً ؛ لأنه مقدمه للواجب ، ومقدمه الواجب واجبه شرعاً ، فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف : أحدهما الصلاة ، والآخر الوضوء بوصفه مقدمه الصلاة. ويسمى الأول ب «الواجب النفسى» ؛ لأنه واجب لأجل نفسه. ويسمى الثانى ب «الواجب الغيرى» ؛ لأنه واجب لأجل غيره ، أى لأجل ذى المقدمه وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعه من الاصوليين (٢) إيماناً منهم بقيام علاقه تلازم بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته ، فكلما حكم الشارع بوجوب فعلٍ حكم عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدماته.

ويمكن الاعتراض على ذلك : بأن حكم الشارع بوجوب المقدمه فى هذه الحاله لا فائده فيه ولا موجب له ؛ لأنه : إن أراد به إلزام المكلف بالمقدمه فهذا حاصل بدون حاجه إلى حكمه بوجوبها ، إذ بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها يدرك العقل مسؤوليه المكلف من هذه الناحيه. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمه فلا تتعقله.

وعلى هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمه لغواً فيستحيل ثبوته ، فضلاً عن أن يكون ضرورى الثبوت كما يدعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته.

ص : ١٣٣

١- اختار هذا التفسير جمع من الاصوليين ، منهم : المحقق الايروانى فى حاشيته على الكفايه. نهايه النهايه ١ : ١٨١ والسيد الخوئى : محاضرات فى اصول الفقه ٢ : ٤٣٨

٢- منهم المحقق الخراسانى فى كفايه الاصول : ١٥٦. والمحقق العراقى فى نهايه الأفكار ١ : ٣٥١ والمحقق النائينى فى فوائد الاصول ١ - ٢ : ٢٨٤

قد يتعلّق الوجوب بشيءٍ واحدٍ ، كوجوب السجود على كلّ من سمع آية السجده ، وقد يتعلّق بعملية تتألف من أجزاءٍ وتشتمل على أفعالٍ متعدّده ، من قبيل وجوب الصلاه ، فإنّ الصلاه عمليّه تتألف من أجزاءٍ وتشتمل على أفعالٍ عديده ، كالقراءه والسجود والركوع والقيام والتشهّد ، وما إلى ذلك.

وفي هذه الحاله تصيح العمليه - بوصفها مركّبهُ من تلك الأجزاء - واجبه ، ويصبح كلّ جزءٍ واجباً أيضاً ، ويطلق على وجوب المركّب اسم «الوجوب الاستقلالي» ، ويطلق على وجوب كلّ جزءٍ فيه اسم «الوجوب الضمّني» ؛ لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب ، لا- بصوره مستقلّه عن سائر الأجزاء ، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلاً ، بل هو جزء من الوجوب المتعلّق بالعملية المركّبه.

ولأجل ذلك كان وجوب كلّ جزءٍ من الصلاه - مثلاً - مرتبطاً بوجوب الأجزاء الاخرى ؛ لأنّ الوجوبات الضمّنيه لأجزاء الصلاه تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

ونتيجه ذلك : قيام علاقه التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمّنيه فيه.

وتعنى علاقه التلازم هذه : أنّه لا تمكن التجزئه في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها ، بل إذا سقط أيّ واحدٍ منها تحتم سقوط الباقي نتيجهً لذلك التلازم القائم بينها.

ومثال ذلك : إذا وجب على الإنسان الوضوء وهو مركّب من أجزاءٍ

عديده - كغسل الوجه وغسل اليمنى وغسل اليسرى ومسح الرأس ومسح القدمين - فيتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمنى بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب ، وفى هذه الحالة إذا تعذر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفه فيه وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنى المتعلق بغسل الوجه ، كان من المحتم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضاً ، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه ؛ لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها ، أى بالوضوء ، وهذا الوجوب : إما أن يسقط كله ، أو يثبت كله ، ولا مجال للتفكيك.

وعلى هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالى ووجب الدعاء بوجوب استقلالى آخر فتعذر الوضوء ، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلاً.

ففى الحالة الاولى لا- يؤدى تعذرالوضوء إلاإلى سقوط الوجوب الذى كان متعلقاً به ، وأما وجوب الدعاء فيبقى ثابتاً ؛ لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء.

وفى الحالة الثانية حين يتعذر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمنى يؤدى ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء ، وارتفاع سائر الوجوبات الضمئيه.

قد تقول : نحن نرى أن الإنسان يكلف بالصلاه ، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءه فيها كُلف بالصلاه بدون قراءه ، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمئيه ، ونقض لعلاقه التلازم بينها؟

والجواب : أن وجوب الصلاه بدون قراءه على الأخرس ليس تجزئته

لوجوب الصلاة الكامله ، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاه الصامته ، فوجوب الصلاة الكامله والخطاب بها قد سقط كلّه نتيجةً لتعدّر القراءه ، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد.

ص: ١٣٦

النوع الثاني : الاصول العمليه

اشاره

- ١- القاعده العمليه الاساسيه.
- ٢- القاعده العمليه الثانويه.
- ٣- قاعده منجزيه العلم الاجمالي.
- ٤- الاستصحاب.

ص: ١٣٧

استعرضنا فى النوع الأوّل العناصر الاصوليه المشتركه فى الاستنباط التى تتمثل فى أدلّه محرزه ، فدرسنا أقسام الأدلّه وخصائصها ، وميّزنا بين الحجّج منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركه فى حاله اخرى من الاستنباط ، وهى حاله عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعى وبقاء الحكم مجهولاً- لديه ، فيتّجه البحث فى هذه الحاله إلى محاوله تحديد الموقف العملى تجاه ذلك الحكم المجهول بدلاً عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك : حاله الفقيه تجاه التدخين ، فإنّ التدخين نحتمل حرّمته شرعاً منذ البدء ، وتنتجه أولاً إلى محاوله الحصول على دليل يعيّن حكمه الشرعى ، فحيث لا- نجدُ نتساءل ما هو الموقف العملى الذى يتحتّم علينا أن نسلّكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتّم علينا أن نحتاط ، أو لا؟

وهذا هو السؤال الأساسى الذى يعالجه الفقيه فى هذه الحاله ، ويجب عليه فى ضوء الاصول العمليه بوصفها عناصر مشتركه فى عمليه الاستنباط ، وهذه الاصول هى موضع درسنا الآن.

ولكى نعرف القاعده العمليه الأساسيه التى نجيب فى ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لابد لنا أن نرجع إلى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه الشارع ، ونلاحظ أنّ هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط فى حاله الشكّ وعدم وجود دليل على الحرمة ، أو لا؟

ولكى نرجع إلى المصدر الذى يفرض علينا إطاعه المولى سبحانه لا بدّ لنا أن نحدّد ، 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 الله 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 ونمثل أحكام الشريعة ؛ لأنّ العقل يفرض علينا ذلك ، لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته ، وإلاّ لأعدنا السؤال مرّة اخرى : ولماذا نمثل أمر الشارع لنا بإطاعه أوامره؟ وما هو المصدر الذى يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا حتّى نصل إلى 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 إلى العقل فى تحديد الجواب على السؤال المطروح ، ويتحتمّ علينا عندئذٍ أن ندرس حقّ الطاعه الذى يدركه العقل وحدوده ، فهل هو حقّ لله

سبحانه في نطاق التكليف المعلومه فقط بمعنى أنّ الله سبحانه ليس له حقّ الطاعه على الإنسان إلّا في التكليف التي يعلم بها ، وأما التكليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعه ، أو أنّ حقّ الطاعه كما يدركه العقل في نطاق التكليف المعلومه يدركه أيضاً في نطاق التكليف المحتمل ، بمعنى أنّ من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه في التكليف المعلومه والمحمّله ، فإذا علم بتكليف كان من حقّ الله عليه أن يمتثله ، وإذا احتمل تكليفاً كان من حقّ الله أن يحتاط ، فيترك ما يحتمل حرّمته أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

والصحيح في رأينا هو : أنّ الأصل في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط ؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعه للتكليف المحتمل ، فإنّ العقل يدرك أنّ للمولى على الإنسان حقّ الطاعه لا في التكليف المعلومه فحسب ، بل في التكليف المحتمل أيضاً ، ما لم يثبت بدليل أنّ المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجه التي تدعو إلى إلزام المكلف بالاحتياط .

وهذا يعني أنّ الأصل بصوره مبدئيه كلّما احتملنا حرّمه أو وجوباً هو أن نحاط ، فنترك ما نحتمل حرّمته ونفعل ما نحتمل وجوبه ، ولا نخرج عن هذا الأصل إلّا إذا ثبت بالدليل أنّ الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجه التي تفرض الاحتياط ؛ ويرضى بترك الاحتياط ، فإنّ المكلف يصبح حينئذٍ غير مسؤولٍ عن التكليف المحتمل .

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

وهكذا تكون أصالة الاحتياط هي القاعده العمليه الأساسيه .

ويخالف في ذلك كثير من الاصوليين ؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل في المكلف أن لا

يكون مسؤولاً عن التكليف المشكوكه ولو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة ، ويرى هؤلاء الأعلام أنّ العقل هو الذى يحكم بنفى المسؤولية ؛ لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفه المكلف للتكليف الذى لم يصل إليه ، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهه نظرهم اسم «قاعده قبح العقاب بلا بيان» ، أو «البراءه العقلية» ، أى أنّ العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلف على مخالفه التكليف المشكوك قبيح ، وما دام المكلف مأموماً من العقاب فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط .

ويستشهد لذلك بما استقرت عليه سيره العقلاء من عدم إدانته الموالى للمكلفين فى حالات الشك ، وعدم قيام الدليل ، فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان فى نظر العقلاء .

ولكى ندرك أنّ العقل هل يحكم بقبح معاقبه الله تعالى للمكلف على مخالفه التكليف المشكوك ، أو لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعه الثابت لله تعالى ، فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكليف المشكوكه التى يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة - كما عرفنا - فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحاً ؛ لأنّه بمخالفتها يفرّط فى حقّ مولاه فيستحقّ العقاب .

وأما ما استشهد به من سيره العقلاء فلا دلالة له فى المقام ، لأنّه إنّما يثبت أنّ حقّ الطاعه فى الموالى العرفيين يختصّ بالتكليف المعلومه ، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعه لله تعالى كذلك أيضاً ، إذ أىّ محذورٍ فى التفكيك بين الحقيين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟!

فالقاعده الأوليه إذن هى أصاله الاحتياط .

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعده العمليه الأساسيه إلى قاعدهٍ عمليهٍ ثانويه ، وهى أصاله البراءه القائله بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب فى هذا الانقلاب : أننا علمنا عن طريق البيان الشرعى أنّ الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتمله إلى الدرجه التى تُحتم الاحتياط على المكلف ، بل يرضى بترك الاحتياط.

والدليل على ذلك : نصوص شرعيه متعدده ، من أشهرها النص النبوى القائل : «رُفِعَ عن امتى ما لا يعلمون» (١) ، بل استدلل ببعض الآيات على ذلك ، كقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٢). فإنّ الرسول يفهم كمثل على البيان والدليل ، فتدل الآيه على أنه لا عقاب بدون دليل ، وهكذا أصبحت القاعده العمليه هى عدم وجوب الاحتياط بدلاً عن وجوبه ، وأصاله البراءه شرعاً بدلاً عن أصاله الاشتغال عقلاً.

وتشمل هذه القاعده العمليه الثانويه موارد الشكّ فى الوجوب وموارد الشكّ فى الحرمة على السواء ؛ لأنّ النصّ النبوى مطلق ، ويسمى الشكّ فى الوجوب

ص: ١٤٣

١- وسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول. ومتن الحديث كالتالى : «رفع عن امتى تسعه أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، و...»

٢- الإسراء : ١٥

ب- «الشبهه الوجوبيه»، والشك في الحرمة ب «الشبهه التحريميه».

كما تشمل القاعده أيضاً الشك مهما كان سببه ؛ ولأجل هذا نتمسك بالبراءه إذا شكنا في التكليف ، سواء نشأ شكنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف ، أو من عدم العلم بتحقق موضوعه.

ومثال الأول : شكنا في وجوب صلاه العيد ، أو في حرمة التدخين ، ويسمى بالشبهه الحكميه.

ومثال الثاني : شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعه ، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع [ويسمى بالشبهه الموضوعيه].

وإن شئت قلت : إن المكلف في الشبهه الحكميه يشك في الجعل ، وفي الشبهه الموضوعيه يشك في المجعول ، وكل منهما مجرى للبراءه شرعاً.

ص: ١٤٤

قد تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّه ، وقد تشكّك في سفره ، لكنك تعلم على أيّ حال أنّ أحد أخويك (الأكبر ، أو الأصغر) قد سافر فعلاً إلى مكّه ، وقد تشكّك في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّه ، أو لا؟

فهذه حالات ثلاث ، ويطلق على الحالة الاولى اسم «العلم التفصيلي» ؛ لأنك في الحالة الاولى تعلم أنّ أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّه ، وليس لديك في هذه الحقيقه أيّ تردّد أو غموض ، فلهذا كان العلم تفصيلاً.

ويطلق على الحالة الثانيه اسم «العلم الإجمالي» ؛ لأنك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين : أحدهما عنصر الوضوح ، والآخر عنصر الخفاء ، فعنصر الوضوح يتمثّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلاً ، فأنت لا تشكّك في هذه الحقيقه. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكك وتردّدك في تعيين هذا الأخ ، ولهذا تسمّى هذه الحالة ب «العلم الإجمالي» ، فهي علم ، لأنك لا تشكّك في سفر أحد أخويك ، وهي إجمال وشكّ ، لأنك لا تدري أيّ أخويك قد سافر. ويسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر «طرفاً» للعلم الإجمالي ؛ لأنك تعلم أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغهِ لغويهِ تمثّل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسى بكلا- عنصريه هي «إما وإما» ، إذ تقول في المثال المتقدم : «سافر إما أخى الأكبر ، وإما

أخى الأصغر» فإنَّ جانب الإثبات فى هذه الصيغه يمثّل عنصر الوضوح والعلم ، وجانب التردّد الذى تصوّره كلمه «إمّا» يمثّل عنصر الخفاء والشكّ ، وكلّما أمكن استخدام صيغه من هذا القبيل دلّ ذلك على وجود علمٍ إجمالىّ فى نفوسنا.

ويطلق على الحاله الثالثه اسم «الشكّ الابتدائى» ، أو «البدوى» ، أو «السادج» ، وهو شكّ محض غير ممتزج بأى لونٍ من العلم ، ويسمّى بالشكّ الابتدائى أو البدوى تمييزاً له عن الشكّ فى طرف العلم الإجمالىّ ؛ لأنّ الشكّ فى طرف العلم الإجمالىّ يوجد نتيجةً للعلم نفسه ، فأنت تشكّ فى أنّ المسافر هل هو أخوك الأكبر ، أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما - لا على التعيين - قد سافر حتماً ، وأمّا الشكّ فى الحاله الثالثه فيوجد بصوره ابتدائيه دون علم 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 الإجمالىّ بوجوب الظهر أو الجمعه فى ذلك اليوم ، ووجوب صلاه العيد مشكوك ابتدائى غير مقترنٍ بالعلم الإجمالىّ .

وهذه الأمثله كلّها من الشبهه الحكيمه ، ونفس الأمثله يمكن تحصيلها من الشبهه الموضوعيه ، فتكون : تارةً عالماً تفصيلاً بوقوع قطره دم فى هذا الإناء ، واخرى عالماً إجمالاً بوقوعها فى أحد إناءين ، وثالثهً شاكّاً فى أصل وقوعها شكّاً بدوياً .

ونحن فى حديثنا عن القاعده العمليه الثانويه التى قلبت القاعده العمليه الأساسيه كُنّا نتحدّث عن الحاله الثالثه ، أى حاله الشكّ البدوىّ الذى لم يقترن بالعلم الإجمالىّ .

والآن ندرس حاله الشكّ الناتج عن العلم الإجمالىّ ، أى الشكّ فى الحاله الثانيه من الحالات الثلاث السابقه ، وهذا يعنى أنّنا درسنا الشكّ بصورته الساذجه ،

وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي ، فهل تجرى فيه القاعده العمليه الثانويه كما كانت تجرى في موارد الشك البدوي ، أو لا؟

منجزيه العلم الإجمالي

وعلى ضوء ما سبق يمكننا تحليل العلم الإجمالي إلى علم بأحد الأمرين ، وشك في هذا ، وشك في ذاك.

ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين «صلاه الظهر ، أو صلاه الجمعة» ، ونشك في وجوب الظهر كما نشك في وجوب الجمعة ، والعلم بوجوب أحد الأمرين بوصفه علماً تشمله قاعده حجيه القطع التي درسناها في بحث سابق (1) ، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً : الظهر والجمعه ؛ لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين ، والعلم حجيه عقلاً في جميع الأحوال ، سواء كان إجمالياً أو تفصيلاً.

ويؤمن الرأي الاصولي السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجيه للعلم بأحد الأمرين فحسب ، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجيه منه أيضاً واستحاله ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً ، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجيه من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته ، وفقاً لما تقدم في بحث القطع (2) من استحاله صدور الردع من الشارع عن القطع.

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

ص: ١٤٧

١- تحت عنوان : العنصر المشترك بين النوعين

٢- تحت عنوان : العنصر المشترك بين النوعين

وقد يبدو لأول وهله أنّ بالإمكان أن تشمل القاعده العمليه الثانويه ، أى أصاله البراءه النافيه للاحتياط فى التكليف المشكوكه ؛ لأنّ كلاً 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 إلى براءه الذمّه من الظهر والجمعه وجواز تركهما معاً ، وهذا يتعارض مع حجّيه القطع بوجوب أحد الأمرين ؛ لأنّ حجّيه هذا القطع تفرض علينا أن نأتى بأحد الأمرين على أقلّ تقدير ، فلو حكم الشارع بالبراءه فى كلّ من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه فى مخالفه العلم ، وهو مستحيل كما تقدم.

وشمول القاعده لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدّ إلى الترخيص فى ترك الأمرين معاً لكنّه غير ممكن أيضاً ؛ لأننا نتساءل حينئذٍ : أى الطرفين نفترض شمول القاعده له ونرجّحه على الآخر؟ وسوف نجد أنّنا لا نملك مبرراً لترجيح أى من الطرفين على الآخر ؛ لأنّ صلّه القاعده بهما واحده.

وهكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعده العمليه الثانويه «أصاله البراءه» لأى 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 عاجزه عن شموله.

وعلى هذا الأساس ندرك الفرق بين الشكّ البدوى والشكّ الناتج عن العلم الإجمالى ، فالأول يدخل فى نطاق القاعده الثانويه وهى أصاله البراءه ، والثانى يدخل فى نطاق القاعده الأوليه وهى أصاله الاحتياط.

وفى ضوء ذلك نعرف أنّ الواجب علينا عقلاً- فى موارد العلم الإجمالى هو الإتيان بكلا الطرفين ، أى الظهر والجمعه فى المثال السابق ؛ لأنّ كلاً منهما داخل فى

ويطلق في علم الاصول على الإتيان بالطرفين معاً اسم «الموافقه القطعيه» ؛ لأنّ المكلف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنّه وافق تكليف المولى ، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم «المخالفه القطعيه».

وأما الإتيان بأحدهما وترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقه الاحتماليه» و «المخالفه الاحتماليه» ؛ لأنّ المكلف في هذه الحاله يحتمل أنّه وافق تكليف المولى ، ويحتمل أنّه خالفه.

انحلال العلم الإجمالي

إذا وجدت كأسين من ماءٍ قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما نجساً فقط ، ولكنّك تعلم على أيّ حالٍ بأنّهما ليسا طاهرين معاً ، فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسه أحد الكأسين لا على سبيل التعيين ، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسه في أحد الكأسين وعلمت أنّ هذا الكأس المعين نجس ، فسوف يزول علمك الإجماليّ بسبب هذا العلم التفصيلي ؛ لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسه ذلك الكأس المعين لا تعلم إجمالاً بنجاسه أحد الكأسين لا على سبيل التعيين ، بل تعلم بنجاسه ذلك الكأس المعين علماً تفصيلياً وتشكّك في نجاسه الآخر ، لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغه اللغويه التي تعبّر عن العلم الإجماليّ «إما وإما» ، فلا يمكنك أن تقول : «إما هذا نجس أو ذاك» ، بل هذا نجس جزماً ، وذاك لا تدري بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك في العرف الاصوليّ ب «انحلال العلم الإجماليّ إلى العلم التفصيليّ بأحد الطرفين والشكّ البدويّ في الآخر» ؛ لأنّ نجاسه ذلك الكأس المعين أصبحت معلومهً بالتفصيل ، ونجاسه الآخر أصبحت مشكوكه شكّاً ابتدائياً بعد أن

زال العلم الإجمالي ، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجيّه ، وتجرى بالنسبه إلى الشكّ الابتدائيّ أصاله البراءه ، أي القاعده العمليه الثانويه التي تجرى في جميع موارد الشكّ الابتدائيّ.

موارد التردّد

عرفنا أنّ الشكّ إذا كان بدويّاً حكمت فيه القاعده العمليه الثانويه القائله بأصاله البراءه ، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجماليّ حكمت فيه القاعده العمليه الأوّليه.

وقد يخفي أحياناً نوع الشكّ فلا يعلم أهو من الشكّ الابتدائيّ ، أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجماليّ - أو الناتج عنه بتعبيرٍ آخر - ومن هذا القبيل مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر كما يسمّيها الاصوليون.

وهي : أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعملية مركّبه من أجزاء كالصلاه ، ونعلم باشمال العمليه على تسعه أجزاء معيّنه ونشكّ في اشمالها على جزءٍ عاشرٍ ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي ، ففي هذه الحاله يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العمليّ ، فيتساءل : هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعه ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب ، لكي يكون مؤديّاً للواجب على كلّ تقدير ، أو يكفيه الإتيان بالتسعه التي يعلم بوجودها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثل كلّ منهما اتّجهاً في تفسير الموقف.

فأحد الاتّجاهين يقول بوجود الاحتياط تطبيقاً للقاعده العمليه الأوّليه ؛ لأنّ الشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجماليّ ، وهذا العلم الإجماليّ هو علم المكلف بأنّ الشارع أوجب مركّباً ما ، ولا يدري أهو المركّب من تسعه ، أو المركّب من عشره ، أي من تلك التسعه بإضافه واحد؟

والإتجاه الآخر يطبّق على الشكّ في وجوب العاشر القاعده العمليه الثانويه بوصفه شكّاً ابتدائياً غير مقترنٍ بالعلم الإجمالي ؛ لأنّ ذلك العلم الإجماليّ الذي يزرعه أصحاب الإتجاه الأوّل منحلّ بعلم تفصيلي ، وهو علم المكلف بوجوب التسعه على أى حال ؛ لأنها واجبه ، سواء كان معها جزء عاشر أو لا ، فهذا العلم التفصيليّ يؤدّي إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي ، ولهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغه اللغويه التي تعبّر عن العلم الإجمالي ، فلا يمكن القول بأنّ نعم : إمّا بوجوب التسعه ، أو بوجوب العشره ، بل نحن نعلم بوجوب التسعه على أى حالٍ ونشكّ في وجوب العاشر.

وهكذا يصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي ، فتجرى البراءه.

والصحيح : هو القول بالبراءه عن غير الأجزاء المعلومه من الأشياء التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب ، كما ذكرناه.

على ضوء ما سبق نعرف أنّ أصل البراءة يجرى في موارد الشبهة البدويه دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

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

ومعنى الاستصحاب : حكم الشارع على المكلف بالالتزام عملياً بكلّ شيءٍ كان على يقينٍ منه ثم شكّ في بقاءه.

ومثاله : أنّا على يقينٍ من أنّ الماء بطبيعته طاهر ، فإذا أصابه شيءٌ متنجّس نشكّ في بقاء طهارته ؛ لأننا لا نعلم أنّ الماء هل يتنجّس بإصابه المتنجّس له ، أو لا؟

والاستصحاب يحكم على المكلف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقينٍ بها ، وهي طهاره الماء في المثال المتقدم. ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة : ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية ، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهاره نتصرّف فعلاً. كما إذا كانت الطهاره باقيه ، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرّف فعلاً كما إذا كان الوجوب باقياً ، وهكذا.

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحه زاراه : «ولا ينقض اليقين [أبداً] (١) بالشكّ» (٢).

ص: ١٥٢

١- أثبتنا هذه الكلمة طبقاً لما في المصدر

٢- تهذيب الأحكام ١ : ٨ ، باب الأحداث الموجهة للطهاره ، الحديث ١١

ونستخلص من ذلك : أن كلَّ حاله من الشكِّ البدوي يتوفَّر فيها القطع بشيءٍ أوْلاً- والشكُّ في بقائه ثانياً يجرى فيها الاستصحاب.

الحاله السابقه المتيقنه

عرفنا أن وجود حاله سابقه متيقنه شرط أساسي لجريان الاستصحاب ، والحاله السابقه قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوتة في العالم التشريعي ؛ ولا ندرى حدود هذا الحكم المفروضه له في جعله ، ومدى امتداده في عالمه التشريعي ، فتكون الشبهه حكميه ، ويجرى الاستصحاب في نفس الحكم ، كاستصحاب بقاء طهاره الماء بعد إصابه المتنجس له ، ويسمى ب «الاستصحاب الحكمي».

وقد تكون الحاله السابقه شيئاً من أشياء العالم التكويني نعلم بوجوده سابقاً ، ولا ندرى باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي ، فتكون الشبهه موضوعيه ويجرى الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله : استصحاب عداله الإمام الذي يشكُّ في طروء فسقه ، واستصحاب نجاسه الثوب الذي يشكُّ في طروء المطهر عليه ، ويسمى ب «الاستصحاب الموضوعي» ؛ لأنه استصحاب موضوعٍ لحكم شرعي ، وهو جواز الائتمام في الأول ، وعدم جواز الصلاه في الثاني.

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهه الحكميه ويخصه بالشبهه الموضوعيه ، ولا- شك في أن الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه هو المتيقن من دليله ؛ لأنَّ صحيحه زواره التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمن شبهة موضوعيه وهي الشك في طروء النوم الناقض ، ولكن هذا لا يمنع عن التمسك بإطلاق كلام الإمام في قوله : «ولا ينقض اليقين [أبداً] بالشك» لإثبات عموم القاعده لجميع الحالات ، فعلى مدعى الاختصاص أن

الشك في البقاء

والشك في البقاء هو الشرط الأساسي الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسم الاصوليون الشك في البقاء إلى قسمين تبعاً لطبيعته الحاله السابقه التي نشك في بقائها ؛ لأنّ الحاله السابقه قد تكون قابله بطبيعتها للامتداد زمانياً ، وإنّما نشك في بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عاملٍ خارجيٍّ أدى إلى ارتفاعها.

ومثال ذلك : طهاره الماء ، فإنّ طهاره الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي ، وإنّما نشك في بقائها لدخول عاملٍ خارجيٍّ في الموقف ، وهو إصابه المتنجّس للماء.

وكذلك نجاسه الثوب ، فإنّ الثوب إذا تنجّس تبقى نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجي وهو الغسل ، ويسمى الشك في بقاء الحاله السابقه التي من هذا القبيل ب «الشك في الرفع».

وقد تكون الحاله السابقه غير قادره على الامتداد زمانياً ، بل تنتهي بطبيعتها في وقتٍ معيّنٍ ونشك في بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عاملٍ خارجيٍّ في الموقف.

ومثاله : نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار ، فإنّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدّ زمانياً ، فالشك في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عاملٍ خارجي ، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمى الشك في بقاء الحاله السابقه التي من هذا القبيل ب «الشك في المقتضى» ؛ لأنّ الشك في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الاصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشك في بقاء الحالة السابقه من نوع الشك في المقتضى ، ويخصه بحالات الشك في الرفع (١). والصحيح : عدم الاختصاص تمسكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

وحده الموضوع في الاستصحاب

ويتفق الاصوليون على أن من شروط الاستصحاب وحده الموضوع ، ويعنون بذلك أن يكون الشك منصباً على نفس الحالة التي كنا على يقين بها ، فلا يجرى الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقن متغايرين.

مثلاً : إذا كنا على يقين بنجاسة الماء ؛ ثم صار بخاراً وشكنا في نجاسه هذا البخار لم يجر هذا الاستصحاب ؛ لأن ما كنا على يقين بنجاسته هو الماء ، وما نشك فعلاً في نجاسته هو البخار ؛ والبخار غير الماء فلم يكن مصب اليقين والشك واحداً.

ص: ١٥٥

١- ذهب الى ذلك الشيخ الأنصاري (فرائد الاصول ٣ : ٥١) والميرزا النائيني (أجود التقريرات ٢ : ٣٧٨)

١- التعارض بين الأدلّه المحرزّه.

٢- التعارض بين الاصول.

٣- التعارض بين النوعين.

ص: ١٥٧

عرفنا فى ما سبق أنّ الأدلّه على قسمين ، وهما : الأدلّه المحرزّه ، والاصول العمليه ، ومن هنا يقع البحث : تارةً فى التعارض بين دليلين من الأدلّه المحرزّه ، واخرى فى التعارض بين أصليين عمليّين ، وثالثهً فى التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عمليّ ، فالكلام فى ثلاث نقاطٍ نذكرها فى ما يلى تباعاً إن شاء الله تعالى.

١ – التعارض بين الأدلّه المحرزّه

اشاره

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التناقض بين مدلوليهما ، وهو على أقسام :

منها : أن يحصل فى نطاق الدليل الشرعى اللفظى بين كلامين صادرين من المعصوم.

ومنها : أن يحصل بين دليلٍ شرعى لفظىً ودليلٍ عقلىّ.

ومنها : أن يحصل بين دليلين عقليّين.

حاله التعارض بين دليلين لفظيين

فى حاله التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد ، نستعرض فى ما يلى عدداً منها :

١- من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كلّ منهما بصوره قطعيه عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذى يكشف عنه الكلام الآخر ؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدى إلى وقوع المعصوم فى التناقض ،

ص: ١٥٩

وهو مستحيل.

٢- قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصياً صريحاً وقطعياً ، ويدلّ الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام.

ومثاله : أن يقول الشارع في حديثٍ مثلاً : «يجوز للصائم أن يترمس في الماء حال صومه» ، ويقول في حديثٍ آخر : «لا تترمس في الماء وأنت صائم» ، فالكلام الأول دالٌّ بصراحته على إباحة الارتماس للصائم ، والكلام الثاني يشتمل على صيغته نهى ، وهى تدلّ بظهورها على الحرمة ؛ لأنّ الحرمة هى أقرب المعانى إلى صيغته النهى وإن أمكن استعمالها فى الكراهه مجازاً ، فبنشأ التعارض بين صراحه النصّ الأوّل فى الإباحه وظهور النصّ الثانى فى الحرمة ؛ لأنّ الإباحه والحرمة لا يجتمعان. وفى هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعى ؛ لأنّه يؤدّى إلى العلم بالحكم الشرعى ، فنفسير الكلام الآخر على ضوئه ونحمل صيغته النهى فيه على الكراهه ؛ لكى ينسجم مع النصّ الصريح القطعى الدالّ على الإباحه.

وعلى هذا الأساس يتبع الفقيه فى استنباطه قاعدة عامّة ، وهى : الأخذ بدليل الإباحه والرخصه إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغته نهى أو أمر ؛ لأنّ الصيغه ليست صريحه ، ودليل الإباحه والرخصه صريح غالباً.

٣- قد يكون موضوع الحكم الذى يدلّ عليه أحد الكلامين أضيّق نطاقاً وأخصّ دائرة من موضوع الحكم الذى يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله : أن يقال فى نصّ : «الربا حرام» ، ويقال فى نصّ آخر : «الربا بين الوالد وولده مباح» ، فالحرمة التى يدلّ عليها النصّ الأوّل موضوعها عامّ ؛ لأنها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوى مع أى شخص ، والإباحه فى النصّ الثانى موضوعها خاصّ ؛ لأنها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّه ، وفى هذه الحالة تقدّم النصّ الثانى على الأوّل ؛ لأنّه يعتبر بوصفه أخصّ موضوعاً من الأوّل قرينه عليه ، بدليل أنّ المتكلم لو

ص: ١٦٠

أوصيل كلامه الثانى بكلامه الأوّل فقال : «الربا فى التعامل مع أى شخصٍ حرام ، ولا بأس به بين الوالد وولده» لأبطل الخاصّ مفعول العامّ وظهوره فى العموم.

وقد عرفنا سابقاً (1) أنّ القرينه تُقدّم على ذى القرينه ، سواء كانت متّصلةً أو منفصلة.

ويسمى تقديم الخاصّ على العامّ «تخصيصاً» للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداه من أدوات العموم ، و «تقييداً» له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد.

ويسمى الخاصّ فى الحاله الاولى «مخصّصاً» وفى الحاله الثانيه «مقيّداً».

وعلى هذا الأساس يتّبع الفقيه فى الاستنباط قاعدةً عامه ، وهى : الأخذ بالمخصّص والمقيّد وتقديمهما على العامّ والمطلق. إلا أنّ العام والمطلق يظلّ حجّةً فى غير ما خرج بالتخصيص والتقييد ، إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلا بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف ، لا أكثر.

٤- وقد يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع ، والكلام الآخر ينفى ذلك فى حاله معيّنه بنفى ذلك الموضوع.

ومثاله : أن يقال فى كلام : «يجب الحجّ على المستطيع» ، ويقال فى كلام آخر : «المدين ليس مستطيعاً» ، فالكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضوع محدّد وهو المستطيع ، والكلام الثانى ينفى صفه المستطيع عن المدين ، فيؤخذ بالثانى ويسمى «حاكماً» ، ويسمى الدليل الأوّل «محكوماً».

وتسمى القواعد التى اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر فى هذه الفقره والفقرتين السابقتين ب «قواعد الجمع العرفى».

٥- إذا لم يوجد فى النصّين المتعارضين كلام صريح قطعى ، ولا ما يصلح أن

ص: ١٦١

١- فى بحث حجّيه الظهور ، تحت عنوان : القرينه المتّصلة والمنفصلة

يكون قرينه على تفسير الآخر ومخصّصاً له أو مقيداً أو حاكماً عليه فلا يجوز العمل بأى واحد من الدليلين المتعارضين ؛ لأنهما على مستوى واحد ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

حالات التعارض الأخرى

وحالات التعارض بين دليل لفظي ودليل من نوع آخر ، أو دليلين من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضاً نشير إليها ضمن النقاط التالية :

١- الدليل اللفظي القطعي لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي ؛ لأنّ دليلاً من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته ، وهو مستحيل.

ولهذا يقول علماء الشريعة : إنّ من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب ، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة ، فإنّها جميعاً تتفق مع العقل ، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.

٢- إذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً قدّمنا الدليل اللفظي ؛ لأنه حجّة ، وأمّا الدليل غير اللفظي فهو ليس حجّة ما دام لا يؤدّي إلى القطع.

٣- إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح دليلاً عقلياً قطعياً قدّم العقل على اللفظي ؛ لأنّ العقل يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي ، وأمّا الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنّما يدلّ بالظهور ، والظهور إنّما يكون حجّة بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه ، ونحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأنّ الدليل اللفظي لم يرد

المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذى يتعارض مع دليل العقل ، فلا مجال للأخذ بالظهور.

٤- إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً ؛ لأنّ ذلك يؤدّى إلى التناقض ، وإنّما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر ، فيؤخذ بالدليل القطعى.

٢ - التعارض بين الاصول

وأما التعارض بين الاصول فالحاله البارزه له هى التعارض بين البراءه والاستصحاب ، ومثالها : أنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّى غروب الشمس ، ونشكّك فى بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمره ، ففى هذه الحاله تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أوّلاً ، والشكّك فى بقاءه ثانياً ، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

ومن ناحيه اخرى نلاحظ أنّ الحاله تدرج ضمن نطاق أصل البراءه ؛ لأنّها شبهه بدويه فى التكليف غير مقترنه بالعلم الإجمالى ، وأصل البراءه ينفى وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً ، فبأى الأصلين نأخذ؟

والجواب : أنّا نأخذ بالاستصحاب ونقدّمه على أصل البراءه ، وهذا متّفق عليه بين الاصوليين ، والرأى السائد بينهم لتبرير ذلك : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءه ؛ لأنّ دليل أصل البراءه هو النصّ النبوى القائل : «رفع ما لا يعلمون» (١) ، وموضوعه كلّ ما لا يعلم ، ودليل الاستصحاب هو النصّ

ص: ١٦٣

١- وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول

القائل : «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١)، وبالتدقيق في النصين نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغى الشك ، ويفترض كأن اليقين باقٍ على حاله ، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.

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

٣ - التعارض بين النوعين

ونصل الآن إلى فرضيه التعارض بين دليلٍ محرزٍ وأصلٍ عمليٍّ كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقه أن الدليل إذا كان قطعياً فالتعارض غير متصورٍ عقلاً بينه وبين الأصل ؛ لأن الدليل القطعي على الوجوب - مثلاً - يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي ، ومع العلم بالحكم الشرعي لا مجال للاستناد إلى أي قاعدةٍ عمليه ؛ لأن القواعد العمليه إنما تجرى في ظرف الشك ، إذ قد عرفنا سابقاً أن أصل البراءة موضوعه كل ما لا يعلم ، والاستصحاب موضوعه أن نشك في بقاء ما كنا على يقينٍ منه ، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبق موضوع هذه الاصول والقواعد العمليه.

وإنما يمكن افتراض لونٍ من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً ، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة - وخبر الثقة كما مرّ بنا (٢) دليل

ص: ١٦٤

١- تهذيب الأحكام ١ : ٨ ، باب الأحداث الموجه للطهاره ، الحديث ١١

٢- في بحث الدليل الشرعي اللفظي ، تحت عنوان : إثبات الصدور

ظنّي حكم الشارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلاً - وكان أصل البراءة من ناحيه اخرى يوسّع ويرخّص.

ومثاله : خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم ، فإنّ هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحيه الخبر فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنّي ، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم نجد أنّ دليل البراءة - رفع ما لا يعلمون - يشملها ، فهل يحدّد الفقيه في هذه الحاله موقفه على أساس الدليل الظنّي المعتبر ، أو على أساس الأصل العمليّ؟

ويسمّى الاصوليون الدليل الظنّي بالأماره ، ويطلقون على هذه الحاله اسم «التعارض بين الأمارات والاصول».

ولا شكّ في هذه الحاله لدى علماء الاصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلّه الظنّيه المعتبره على أصل البراءة ونحوه من الاصول العمليه ؛ لأنّ الدليل الظنّي الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعيّ ، فكما أنّ الدليل القطعيّ ينفي موضوع الأصل ولا يبقى مجالاً لأيّ قاعدهٍ عمليه فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلاً ، ولهذا يقال عادةً : «إنّ الأماره حاكمه على الاصول العمليه».

ص: ١٦٥

الحلقه الثانيه

اشاره

كتاب دراسى فى علم اصول الفقه اعدّ لطلبه المرحله الثانيه من دراسه هذا العلم

ص: ١٦٧

تعريف علم الاصول.

موضوع علم الاصول وفائدته.

الحكم الشرعي وتقسيمه.

تنوع البحوث الاصوليه.

حججه القطع وأحكامه.

ص: ١٦٩

تعريف علم الاصول

يُعرّف علم الاصول عادةً بأنّه : «العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الحكم الشرعي» (١).

وتوضيح ذلك : أنّ الفقيه في استنباطه - مثلاً - للحكم بوجوب ردّ التحية من قوله تعالى : (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا) (٢) يستعين بظهور صيغته الأمر في الوجوب ، وحجّته الظهور. فهاتان قاعدتان ممهّدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب ردّ التحية.

وقد يلاحظ على التعريف : أنّ تقييد القاعده بوصف التمهيد يعنى أنّها تكتسب اصوليتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط ، مع أنّنا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعي الذي بموجبه يدوّن علماء الاصول في علمهم هذه المسألة دون تلك ، ولهذا قد تحذف كلمه «التمهيد» ويقال : «إنّ العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

ص: ١٧١

١- القوانين ١ : ٥

٢- النساء : ٨٦

ولكن يبقى هناك اعتراض أهم ، وهو : أنه لا- يحقّ الضابط المطلوب ؛ لأنّ مسائل اللغه كظهور كلمه «الصعيد» تقع في طريق الاستنباط أيضاً ، ولهذا كان الأولى تعريف علم الاصول بأنّه : العلم بالعناصر المشتركة في عمليّه الاستنباط.

ونقصد بالاشتراك : صلاحية العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ موردٍ من الموارد التي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها ، مثل ظهور صيغه الأمر في الوجوب فإنّه قابلٌ لأنّ يُستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم ، وهكذا.

وبهذا تخرج أمثال مسأله ظهور كلمه «الصعيد» عن علم الاصول ؛ لأنها عنصر خاصّ لا يصلح للدخول في استنباط حكمٍ غير متعلّق بماده الصعيد.

ص: ١٧٢

موضوع علم الاصول

يذكر لكل علم موضوع عاده ، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله ، وينصبّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه ، كالكلمه العربيه بالنسبه إلى علم النحو مثلاً.

وعلى هذا الأساس حاول علماء الاصول تحديد موضوع لعلم الاصول ، فذكر المتقدمون منهم : أنّ موضوعه هو الأدله الأربعة : الكتاب والسنة والإجماع والعقل (١).

واعترض على ذلك : بأن الأدله الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً ، فمسائل الاستلزامات - مثلاً - موضوعها الحكم ، إذ يقال مثلاً : إنّ الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده ، أو لا؟ ومسائل حجيه الأمارات الظئيه كثيراً ما يكون موضوعها الذى يبحث عن حجئته شيئاً خارجاً عن الأدله الأربعة ، كالشهره ، وخبر الواحد ، ومسائل الاصول العمليه موضوعها الشكّ فى التكليف على أنحائه ، وهو أجنبي عن الأدله الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جمله من الاصوليين (٢) : أنّ علم الاصول ليس له موضوع واحد ، وليس من الضرورى أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله.

ص: ١٧٣

١- القوانين ١ : ٩ ومناهج الأحكام والاصول : ٣

٢- نهاية الأفكار ١ : ١٠ ودرر الفوائد : ٣٣ - ٣٤

غير أن بالإمكان توجيه ما قيل أولاً- من كون الأدلة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلة الأربعة بأن نقول : إن موضوع علم الاصول هو كل ما يترقب أن يكون دليلاً- وعنصراً مشتركاً في عمليته استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه ، والبحث في كل مسأله اصوليه إنما يتناول شيئاً مما يترقب أن يكون كذلك ، ويتجه إلى تحقيق دليته والاستدلال عليها إثباتاً ونفيًا ، فالبحث في حججه الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة بحث في دليتها ، والبحث في أن الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده؟ بحث في دليته الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد ، ومسائل الاصول العمليه يبحث فيها عن دليته الشك وعدم البيان على المعذريه ، وهكذا. فصحح أن موضوع علم الاصول هو الأدلة المشتركة في الاستدلال الفقهي ، والبحث الاصولي يدور دائماً حول دليتها.

فائده علم الاصول

أتضح ممّا سبق أنّ لعلم الاصول فائده كبيره للاستدلال الفقهي ؛ وذلك أنّ الفقيه في كلّ مسأله فقهيّه يعتمد على نمطين من المقدمات في استدلاله الفقهي :

أحدهما : عناصر خاصه بتلك المسأله ، من قبيل الروايه التي وردت في حكمها ، وظهورها في إثبات الحكم المقصود ، وعدم وجود معارض لها ، ونحو ذلك.

والآخر : عناصر مشتركه تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسأله ، وفي الاستدلال على حكم مسائل اخرى كثيره في مختلف أبواب الفقه ، من قبيل : أنّ خبر الواحد الثقه حجّه ، وأنّ ظهور الكلام حجّه.

والنمط الأول من المقدمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسأله ؛ لأنّ ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها خاصه.

وأما النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسأله دون اخرى انيط بيحث

آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسأله وتلك ، وهذا البحث الآخر هو الذي يعبر عنه علم الاصول ، ويقدر ما اتسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة اتسع علم الاصول وازداد أهميته ، وبذلك صح القول : بأن دور علم الاصول بالنسبه إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبه إلى الاستدلال بوجه عام ، حيث إن علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب التفكير دون باب ، وعلم الاصول يزود الاستدلال الفقهي خاصه بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب الفقه دون باب.

الحكم الشرعي : هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياه الإنسان وتوجيهه ، وهو على قسمين :

أحدهما : الأحكام التكليفيّه التي تتعلق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر.

والآخر : الأحكام الوضعيه التي ليس لها توجيه عمليّ مباشر ، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكمٍ تكليفيّ ، كالزوجه التي تقع موضوعاً لوجوب النفقه مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفي

ونحن إذا حللنا عمليّه الحكم التكليفيّ كالوجوب - كما يمارسها أيّ موليّ في حياتنا الاعتياديّه - نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين : إحداهما مرحله الثبوت للحكم ، والآخرى مرحله الإثبات والإبراز ، فالمولى في مرحله الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحه ، وهي ما يسمّى بالملاك ، حتى إذا أدرك وجود مصلحه بدرجه معينه فيه تولّدت إرادته لذلك الفعل بدرجه تناسب مع المصلحه المدركه ، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغَةً جعليّةً من نوع الاعتبار ، فيعتبر الفعل على ذمّه المكلف.

فهناك إذن في مرحله الثبوت : «ملاك» و «إرادته» و «اعتبار». وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحله الثبوت ، بل يستخدم غالباً كعملٍ تنظيميّ وصياغيّ اعتاده المشرّعون والعقلاء ، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك.

وبعد اكتمال مرحله الثبوت بعناصرها الثلاثة أو بعنصرها الأولين على أقلّ

تقديرٍ تبدأ مرحلة الإثبات ، وهي المرحلة التي يُبرز فيها المولى - بجملة إنشائيته أو خبريته - مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة ، وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرةً ، كما إذا قال : «أريد منكم كذا» ، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة ، كما إذا قال : (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١).

وإذا تمّ هذا الإبراز من المولى أصبح من حقه على العبد قضاءً لحق مولويته الإتيان بالفعل ، وانترع العقل عن إبراز المولى لإرادته الصادر منه بقصد التوصل إلى مراده عناوين متعدّدة ، من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

وكثيراً ما يُطلق على الملاك والإرادة - وهما العنصران اللذان في مرحلة الثبوت - اسم «مبادئ الحكم» ، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت - أي الاعتبار - والملاك والإرادة مبادئ له ، وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّى المولى لإبرازهما بقصد التوصل إلى مراده ، سواء أنشأ اعتباراً أو لا.

ولكل واحدٍ من الأحكام التكليفيّة الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته ، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديده ، ومن ورائها المصلحه البالغه درجه عاليه تأبى عن الترخيص في المخالفه. ومبادئ الحرمة هي المبعوضيه الشديده ، ومن ورائها المفسده البالغه إلى الدرجه نفسها. والاستحباب والكراهه يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع ، ولكنها أضعف درجه بنحو يسمح المولى معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأما الإباحه فهي بمعنيين :

ص: ١٧٧

١- آل عمران : ٣

أحدهما : الإباحه بالمعنى الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّه ، وهي تعبّر عن مساواه الفعل والترك في نظر المولى .

والآخر : الإباحه بالمعنى الأعمّ ، وقد يطلق عليها اسم «الترخيص» في مقابل الوجوب والحرمة ، فتشمل المستحبّات والمكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخصّ ؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام .

والإباحه قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أى ملاكٍ يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً ، وقد تنشأ عن وجود ملاكٍ في أن يكون المكلف مطلق العنان ، وملاكها على الأوّل لا اقتضائيّ ، وعلى الثاني اقتضائيّ .

التضادّ بين الأحكام التكليفيه

وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا نجد أنّ بينها تنافياً وتضاداً يؤدّي إلى استحاله اجتماع نوعين منها في فعلٍ واحد ، ومردّد هذا التنافى إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام ، وأمّا على مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر ، إذ لا تنافى بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك والإراده .

وكذلك أيضاً لا يمكن أن يجتمع في فعلٍ واحدٍ فردانٍ من نوعٍ واحد ، فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين ؛ لأنّ ذلك يعنى اجتماع إرادتين على مرادٍ واحد ، وهو من قبيل اجتماع المثليين ؛ لأنّ الإراده لا تتكرّر على شيءٍ واحد ، وإنّما تقوى وتشتدّ ، والمحذور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ ، لا بلحاظ الاعتبار نفسه .

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياه

ولمّا كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياه الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيه فمن اللطف اللائق برحمته أن يشرّع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياه ، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيره وردت عن أئمّه أهل البيت عليهم السلام (١) ، وخلاصتها : أنّ الواقعه لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعي و الحكم الظاهري

ينقسم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري ، فالحكم الواقعي هو : كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق ، والحكم الظاهريّ هو : كلّ حكم افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق ، من قبيل أصاله الحلّ في قوله : «كلّ شيء لكّ حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (٢) ، وسائر الاصول العمليّه الاخرى ، ومن قبيل أمره بتصديق الثقه والعمل على وفق خبره ، وأمره بتصديق سائر الأمارات الاخرى.

وعلى هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّه بأنّها متأخره رتبّه عن الأحكام الواقعيّه ؛ لأنّها قد افترض في موردّها الشكّ في الحكم

ص: ١٧٩

-
- ١- وسائل الشيعه ٢٧ : ٥٢ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٨ ، وقد جاء فيه : ما من حادثه إلا والله فيها حكم ، وفي الكافي أيضاً ما يستفاد منه هذا المضمون ، راجع ١ : ٥٩
 - ٢- وسائل الشيعه ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٤

الواقعيّ ، ولولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهريّة.

الأمارات و الاصول

والأحكام الظاهريّة تصنّف عادةً إلى قسمين :

أحدهما : الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليلٍ ظنّيٍّ معيّنٍ على نحوٍ يكون كشف ذلك الدليل هو الملاك التامّ لجعله ، كالحكم الظاهريّ بوجوب تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه ، سواء كان ذلك الدليل الظنّيّ مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً ، أو غالباً وفي حالاتٍ كثيره ، وفي هذه الحالة يسمّى ذلك الدليل بـ «الأماره» ، ويسمّى الحكم الظاهريّ بـ «الحجّيّه» ، فيقال : إنّ الشارع جعل الحجّيّه للأماره.

والقسم الآخر : الحكم الظاهريّ الذي اخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك ، سواء لم يؤخذ أيّ كشفٍ معيّنٍ بعين الاعتبار في مقام جعله ، أو اخذ ولكن لا بنحوٍ يكون هو الملاك التامّ ، بل منضمّاً إلى نوع الحكم المشكوك.

ومثال حاله الاولى : أصاله الحلّ ، فإنّ الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردّداً بين الحرمة والإباحه ولم يلحظ فيها وجود كشفٍ معيّنٍ عن الحلّيّه.

ومثال حاله الثانيه : قاعده الفراغ ، فإنّ التعبّد في هذه القاعده بصحّه العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشفٍ معيّنٍ عن الصحّه ، وهو غلبه الانتباه وعدم النسيان في الإنسان ، ولكنّ هذا الكاشف ليس هو كلّ الملاك ، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعملٍ تمّ الفراغ عنه ، ولهذا لا يتعبّدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

وتسمّى الأحكام الظاهريّة في هذا القسم بـ «الاصول العمليّه» ، ويطلق على الاصول العمليّه في حاله الاولى اسم «الاصول العمليّه غير المحرزه» ، وعليها في

الحاله الثانيه اسم «الاصول العمليه المحرز» ، وقد يعبر عنها ب «الاصول العمليه التنزيليه».

اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري

وبناء على ما تقدم يمكن أن يجتمع في واقعه واحده حكمان : أحدهما واقعي ، والآخر ظاهري .

مثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤيه الهلال واجباً واقعاً ، وقامت الأماره على إباحته ، فحكم الشارع بحجّيه الأماره وبأنّ الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجوبه ، فقد اجتمع حكمان تكليفيان على واقعه واحده ، أحدهما واقعي وهو الوجوب ، والآخر ظاهري وهو الإباحه ، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيه والآخر من سنخ الأحكام الظاهريه فلا محذور في اجتماعهما ، وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعه واحده وجوب واقعي وإباحه واقعيه .

القضيّه الحقيقيه و القضيّه الخارجيه للأحكام

الحكم الشرعيّ : تارة يجعل على نحو القضيّه الخارجيه ، واخرى يجعل على نحو القضيّه الحقيقيه .

وتوضيح ذلك : أنّ المولى المشرّع تارة يشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً ، فيقول : «أكرمهم» ، واخرى يفترض وجود العالم ويحكم بوجوب إكرامه ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً ، فيقول : «إذا وجد عالم فأكرمه» .

والحكم في الحاله الاولى مجعول على نحو القضيّه الخارجيه ، وفي الحاله الثانيه مجعول على نحو القضيّه الحقيقيه ، وما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم

الموضوع للقضية الحقيقيه.

والفارق النظرى بين القضيتين : أننا بموجب القضية الحقيقيه نستطيع أن نقول : لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً ؛ لأنّ موضوع هذه القضية العالم المفترض ، وأى فردٍ جديدٍ من العالم يحقّق الافتراض المذكور ، ولا نستطيع أن نؤكد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجيه ؛ لأنّ المولى فى هذه القضية أحصى عدداً معيّنًا وأمر بإكرامهم ، وليس فى القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

ص: ١٨٢

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعي ويستدلّ عليه تارةً : يحصل على دليلٍ يكشف عن ثبوت الحكم الشرعيّ فيعول على كشفه ، واخرى : يحصل على دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها ، وهذا ما يكون في الاصول العمليّة التي هي أدلّه على الوظيفة العمليّة ، وليست أدلّه على الواقع.

وعلى هذا الأساس سوف نصنّف بحوث علم الاصول إلى نوعين :

أحدهما : البحث في الأدلّه من القسم الأول ، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتخذ أدلّه باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ ، ونسمّيها بالأدلّه المحرزة.

والآخر : البحث في الاصول العمليّة ، وهي الأدلّه من القسم الثاني ، أي العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتخذ أدلّه على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول ، ونسمّيها بالأدلّه العمليّة ، أو الاصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّه.

ويمكن القول على العموم (1) : بأنّ كلّ واقعه يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليل من القسم الثاني ، أي أصل عمليّ يحدّد الوظيفة العمليّة ، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليلٍ محرز أخذ به وترك الأصل العمليّ ؛ وفقاً لقاعده تقدّم الأدلّه

ص: ١٨٣

١- هذه العبارة : من قوله : «ويمكن القول على العموم» الى قوله : «حيث لا- يوجد دليل محرز» مكرّره بعينها تقريباً فيما سيأتي تحت عنوان : «تحديد المنهج في الأدلّه والاصول»

المحرزه على الاصول العمليه ، كما يأتى (١) إن شاء الله تعالى ، وإن لم يتوفر دليل محرز أخذ بالأصل العملي ، فهو المرجع العام للفقهاء حيث لا يوجد دليل محرز.

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي ، سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأول أو إلى دليل من القسم الثاني ، وهذا العنصر هو حججه القطع.

ونريد بالقطع : انكشاف قضيه بدرجه لا يشوبها شك ، ومعنى حججه : كونه منجزاً ، أي مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه ، وكونه معذراً ، أي نافعاً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

وواضح أن حججه القطع بهذا المعنى لا يستغنى عنها جميع عمليات الاستنباط ؛ لأنها إنما تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي أو بالموقف العملي تجاهه ، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر لا يبدد من الاعتراف مسبقاً بحججه القطع ، بل إن حججه القطع مما يحتاجها الاصولي في الاستدلال على القواعد الاصوليه نفسها ؛ لأنه مهما استدل على ظهور صيغه «افعل» في الوجوب - مثلاً - فلن يحصل على أحسن تقدير إلا على القطع بظهورها في ذلك ، وهذا لا يفيد إلا مع افتراض حججه القطع.

كما أنه بعد افتراض تحديد الأدله العامه والعناصر المشتركه في عمليه الاستنباط قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها ، سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأول ودليل من القسم الثاني ، كالتعارض بين الأماره والأصل ، أو بين دليلين من قسم واحد ، سواء كانا من نوع واحد ، كخبرين لثقتين ، أو من نوعين ، كالتعارض بين خبر الثقة وظهور الآيه ، أو بين أصاله الحل والاستصحاب.

ص: ١٨٤

١- في موضوع التعارض بين الأدله المحرزه والاصول العمليه ، آخر هذا الجزء

ومن أجل ذلك سنبدأ في ما يلي بحجّيه القطع ، ثم نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّه ، ثمّ عن القسم الثانی «الاصول العمليّه» ، ونختم بأحكام تعارض الأدلّه إن شاء الله تعالى ، ومنه نستمدّ التوفيق.

ص: ١٨٥

للقطع كاشفيته بذاته عن الخارج. وله أيضاً نتيجه لهذه الكاشفيته محركيه نحو ما يوافق الغرض الشخصى للقاطع إذا انكشف له بالقطع ، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجبهه طلباً للماء. وللقطع - إضافة إلى الكاشفيته والمحركيه المذكورتين - خصوصيه ثالته وهى : «الحجيه» ، بمعنى أن القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف ، أى يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجود امتثاله وصحة العقاب على مخالفته.

والخصوصيه الاولى والثانيه بديهيتان ولم يقع بحث فيهما ، ولا تفيان بمفردهما بغرض الاصولى - وهو تنجيز التكليف الشرعى على المكلف بالقطع به - وإنما الذى يفى بذلك الخصوصيه الثالثه.

كما أنه لا شك فى أن الخصوصيه الاولى هى عين حقيقه القطع ؛ لأن القطع هو عين الانكشاف والإراءه ، لا أنه شىء من صفاته الانكشاف.

ولا- شك أيضاً فى أن الخصوصيه الثانيه من الآثار التكوينيّه للقطع بما يكون متعلقاً للغرض الشخصى ، فالعطشان الذى يتعلق غرض شخصى له بالماء حينما يقطع بوجوده فى جهه يتحرك نحو تلك الجبهه لا محاله ، والمحرك هنا هو الغرض ، والمكمل لمحركيه الغرض هو قطعه بوجود الماء ، وبإمكان استيفاء الغرض فى تلك الجبهه.

وأما الخصوصيه الثالثه وهى حجيه القطع - أى منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدم - فهى شىء ثالث غير مستبطن فى الخصوصيتين السابقتين ، فلا يكون التسليم بهما من الناحيه المنطقيه تسليمياً بالخصوصيه الثالثه ، وليس التسليم

بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضاً منطقياً ، فلا بدّ إذن من استئناف نظرٍ خاصّ في الخصوصية الثالثة.

وفي هذا المجال يقال عادةً : إنّ الحجّية لازم ذاتي للقطع ، كما أنّ الحراره لازم ذاتي للنار ، فالقطع بذاته يستلزم الحجّية والمنجزيه ، ولأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجّيته ومنجزيته في حالٍ من الأحوال ، حتّى من قبل المولى نفسه ؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه ، وإنّما الممكن للمولى أن يزيل القطع عن القاطع ، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أن ينفكّك بين القطع والحجّية. ويتلخّص هذا الكلام في قضيتين :

إحدهما : أنّ الحجّية والمنجزيه ثابتة للقطع ؛ لأنّها من لوازمه.

والاخرى : أنّها يستحيل أن تنفكّ عنه ؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضية الاولى فيمكن أن نتساءل بشأنها : أى قطع هذا الذى تكون المنجزيه من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى ، أو القطع بتكليف أى أمر؟

ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل ؛ لأنّ غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور ولو قطع به ، فالمنجزيه إذن تابعه للقطع بتكليف المولى ، فنحن إذن نفترض أولاً أنّ الأمر مولى ، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه ، وهنا نتساءل من جديد : ما معنى المولى؟

والجواب : أنّ المولى هو من له حقّ الطاعه ، أى من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته ، وهذا يعنى أنّ الحجّية (التي محصّيلها - كما تقدم - حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفه) قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض أنّ الأمر مولى ، فهى إذن من شؤون كون الأمر مولى ، ومستبطنه فى نفس افتراض المولويّه ، فحينما نقول : إنّ القطع بتكليف المولى حجّه - أى يجب امتثاله عقلاً - كأنا قلنا : إنّ القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله ، وهذا تكرار لما هو المفترض ، فلا بدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعه والمنجزيه المفترضه

فى نفس كون الأمر مولى ، لئرى مدى ما للمولى من حقّ الطاعة على المأمور ، وهل له حقّ الطاعة فى كلّ ما يقطع به من تكاليفه ، أو أوسع من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة فى كلّ ما ينكشف لديه من تكاليفه ولو بالظنّ أو الاحتمال ، أو أضيق من ذلك بأن يفترض حقّ الطاعة فى بعض ما يقطع به من التكاليف خاصّه؟

وهكذا يبدو أنّ البحث فى حقيقة بحث عن حدود مولويّه المولى ، وما تؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة.

فعلى الأوّل تكون المنجزية ثابتة فى حالات القطع خاصّه.

وعلى الثانى تكون ثابتة فى كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال.

وعلى الثالث تكون ثابتة فى بعض حالات القطع.

والذى ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة فى كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه فى عدم التحفّظ ، وهذا يعنى أنّ المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع ، بل بما هو انكشاف ، وأنّ كلّ انكشافٍ منجزٍ مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه فى عدم الاهتمام به.

نعم ، كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشدّ ، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجز والإدانة ؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

وأما القضيّة الثانى - وهى أنّ المنجزية لا تنفك عن القطع بالتكليف ، وليس بإمكان المولى نفسه أن يتدخّل بالترخيص فى مخالفه القطع وتجريده من المنجزية - فهى صحيحة ، ودليلها : أنّ هذا الترخيص إقياً حكم واقعى ، أو حكم ظاهرى ، والأوّل مستحيل ؛ لأنّ التكليف الواقعى مقطوع به ، فإذا ثبت أيضاً إباحه واقعيه لزم اجتماع الضدين ؛ لِمَا تقدّم من التنافى والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية.

والثانى مستحيل أيضاً ؛ لأنّ الحكم الظاهريّ - كما تقدم (١) - ما اخذ في موضوعه الشكّ ، ولا شكّ مع القطع .

وبهذا يظهر أنّ القطع لا- يتميّز عن الظنّ والاحتمال في أصل المنجزية ، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية ؛ لأنّ الترخيص في مورد مستحيل كما عرفت ، وليس كذلك في حالات الظنّ والاحتمال ، فإنّ الترخيص الظاهريّ فيها ممكن ؛ لأنّه لا يتطلّب أكثر من فرض الشكّ ، والشكّ موجود .

ومن هنا صحّ أن يقال : إنّ منجزية القطع غير معلّقه ، بل ثابتة على الإطلاق ، وإنّ منجزية غيره من الظنّ والاحتمال معلّقه ؛ لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفظ .

معدريه القطع

كنا نتحدّث حتّى الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّيه القطع «المنجزية» ، والآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجّيه وهو «المعدريه» ، أى كون القطع بعدم التكليف معذراً للمكلّف على نحو لو كان مخطئاً في قطعه لَمّا صحّت معاقبته على المخالفه ، وهذه المعدريه تستند إلى تحقيق حدود مولويّه المولى وحقّ الطاعه ؛ وذلك لأنّ حقّ الطاعه هل موضوعه الذى تفرض طاعته ، تكاليف المولى بوجودها فى الشريعة بقطع النظر عن قطع المكلّف بها وشكّه فيها ، أو قطعه بعدمها ، أى أنّها تستتبع حقّ الطاعه فى جميع هذه الحالات ، أو أنّ موضوع حقّ الطاعه تكاليف المولى المنكشفه للمكلّف ولو بدرجه احتماليّه من الانكشاف؟

فعلى الأوّل لا يكون القطع معذراً إذا خالف الواقع ، وكان التكليف ثابتاً على

ص: ١٨٩

١- مضى تحت عنوان : الحكم الواقعي والحكم الظاهري

خلاف ما قطع.

وعلى الثانى يكون القطع معذراً ، إذ لا حقّ طاعه للمولى فى حاله عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتمالياً.

والأول من هذين الاحتمالين غير صحيح ؛ لأنّ حقّ الطاعه من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبه إلى تكليفٍ يقطع المكلف بعدمه ، إذ لا يمكن للمكلف أن يتحرّك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك؟!!

فيتعيّن الاحتمال الثانى ، ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذراً عنه ؛ لأنّه يخرج فى هذه الحاله عن دائره حقّ الطاعه ، أى عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

التجرى

إذا قطع المكلف بوجوب أو تحريم فخالفه وكان التكليف ثابتاً فى الواقع اعتبر عاصياً ، وأما إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمى متجرّياً ، وقد وقع البحث فى أنّه هل يُيدان مثل هذا المكلف المتجرى بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصى ، أو لا؟

ومرّة اخرى يجب أن نرجع إلى حقّ الطاعه الذى تمثّله مولويّه المولى لنحدّد موضوعه ، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلف ، أو مجرد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟ بمعنى أنّ حقّ المولى على الإنسان هل فى أن يطيعه فى تكاليفه التى انكشفت لديه ، أو فى كلّ ما يُترأى له من تكاليفه ، سواء كان هناك تكليف حقّاً أو لا؟

فعلى الأول لا يكون المكلف المتجرى قد أخلّ بحقّ الطاعه ، إذ لا تكليف ، وعلى الثانى يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثانى ؛ لأنّ حقّ الطاعه ينشأ من لزوم احترام المولى عقلاً

ورعايه حرمة ، ولا شك في أنه من الناحية الاحتراميه ورعايه الحرمه لا فرق بين التحدى الذى يقع من العاصى والتحدى الذى يقع من المتجرى ، فالمتجرى إذن يستحق العقاب كالعاصى.

العلم الإجمالى

القطع تارة يتعلّق بشئٍ محدّدٍ ويسمى بالعلم التفصيلى ، ومثاله : العلم بوجوب صلاه الفجر ، أو العلم بنجاسه هذا الإناء المعين .
واخرى يتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين ، ويسمى بالعلم الإجمالى ، ومثاله : العلم بوجوب صلاههما في ظهر الجمعه هي :
إما الظهر أو الجمعه دون أن تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط ، أو العلم بنجاسه أحد الإناءين بدون تعيين .
ونحن إذا حللنا العلم الإجمالى نجد أنه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيين ، ومن شكوكٍ واحتمالاتٍ بعدد الأطراف التى
يتردّد بينها ذلك الجامع ، ففي المثال الأول يوجد عندنا علم بوجوب صلاهٍ ما ، وعندنا احتمالان : لوجوب صلاه الظهر خاصه ،
ولوجوب صلاه الجمعه خاصه .

ولا شك في أنّ العلم بالجامع منجز ، وأنّ الاحتمال في كلّ طرفٍ منجز أيضاً ، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشافٍ منجز مهما
كانت درجته ، ولكنّ منجزيه القطع - على ما عرفت - غير معلّقه ، ومنجزيه الاحتمال معلّقه ، ومن هنا كان بإمكان المولى في
حالات العلم الإجمالى أن يبطل منجزيه احتمال هذا الطرف أو ذاك ، وذلك بالترخيص الظاهريّ في عدم التحفّظ ، فإذا رخص
فقط في إهمال احتمال وجوب صلاه الظهر بطلت منجزيه هذا الاحتمال ، وظلت منجزيه احتمال وجوب الجمعه على حالها ،
وكذلك منجزيه العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتة أيضاً ، بمعنى أنّ المكلف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً .

وإذا رخص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاه الجمعه بطلت منجزيه هذا الاحتمال ، وظلت منجزيه الباقي كما تقدم .
ويمكان المولى أن يرخص في كل من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريين ، وبهذا تبطل كل المنجزيات بما فيها منجزيه العلم
بالجامع .

وقد تقول : إن العلم بالجامع فرد من القطع ، وقد تقدم أن منجزيه القطع غير معلقه ، فكيف ترتفع منجزيه العلم بالجامع هنا؟!

والجواب : أن القطع الذي تكون منجزيته غير معلقه هو العلم التفصيلي ، إذ لا مجال للترخيص الظاهري في مورده ؛ لأن
الترخيص الظاهري لا يمكن إلا في حالة الشك ، ولا شك مع العلم التفصيلي ، ولكن في حالة العلم الإجمالي حيث إن الشك
في كل طرف موجود فهناك مجال للترخيص الظاهري ، فتكون منجزيه العلم الإجمالي معلقه على عدم إحراز الترخيص
الظاهري في كل من الطرفين .

هذا من الناحية النظرية ثبوتاً ، وأمياً من الناحية الواقعيه إثباتاً وأنه هل صدر من الشارع ترخيص في كل من طرفي العلم
الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الاصول العمليه .

القطع الطريقي و الموضوعي

تارة يحكم الشارع بحرمة الخمر - مثلاً - فيقطع المكلف بالحرمة ، ويقطع بأن هذا خمر ، وبذلك يصبح التكليف منجزاً عليه ،
كما تقدم (1) ، ويسمى القطع في هذه الحالة بالقطع الطريقي بالنسبه إلى تلك الحرمة ؛ لأنه مجرد طريق وكاشف عنها ؛ وليس
له دخل وتأثير في وجودها واقعاً ؛ لأن الحرمة ثابتة للخمر على أي حال ،

ص: ١٩٢

١- في (حجيه القطع)

سواء قطع المكلف بأن هذا خمر أو لا.

واخرى يحكم الشارع بأن ما تقطع بأنه خمر حرام ، فلا- يحرم الخمر إلا-إذا قطع المكلف بأنه خمر ، ويسمى القطع فى هذه الحالة بالقطع الموضوعى ؛ لأنه دخيل فى وجود الحرمة ، وثبوتها للخمر ، فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إنما ينجز التكليف إذا كان قطعاً طريقيًا بالنسبة إليه ؛ لأنّ منجزيته إنما هى من أجل كاشفيته ، وهو إنما يكشف عما يكون قطعاً طريقيًا بالنسبة إليه. وأما التكليف الذى يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً فى أصل ثبوته فهو لا يتنجز بذلك القطع ، فى المثال المتقدم للقطع الموضوعى لا- يكون القطع بالخمرية منجزاً للحرمة ؛ لأنه لا يكشف عنها ، وإنما يولدها ، بل الذى ينجز الحرمة فى هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمرية. وهكذا ينجز كل قطع ما يكون كاشفاً عنه وطريقاً إليه من التكليف ، دون ما يكون موضوعاً ومولداً له من الأحكام.

وقد يتفق أن يكون قطع واحد طريقيًا بالنسبة إلى تكليف وموضوعيًا بالنسبة إلى تكليف آخر ، كما إذا قال المولى : الخمر حرام ، ثم قال : من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه ، فإنّ القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر ، وقطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر.

جواز الإسناد إلى المولى

وهناك جانب ثالث فى القطع غير المنجزية والمعدّية ، وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولى.

وتوضيح ذلك : أنّ المنجزية والمعدّية ترتبطان بالجانب العملى ، فيقال : إنّ القطع بالحرمة منجز لها ، بمعنى أنه لا بدّ للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بحرمة ، وإنّ القطع بعدم الحرمة معدّر عنها ، بمعنى أنّ له أن يرتكب الفعل. وهناك شىء آخر وهو

إسناد الحرمة نفسها إلى المولى ، فإنَّ القطع بحرمة الخمر يؤدِّي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولى ، بأن يقول القاطع : إنَّ الشارع حرَّم الخمر ؛ لأنَّه قول بعلم ، وقد أذن الشارع في القول بعلمٍ وحرَّم القول بلا علم.

وبالتدبُّر في ما بيَّناه من التمييز بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي يتَّضح :

أنَّ القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعي لا طريقي ؛ لأنَّ جواز الإسناد حكم شرعيّ اخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى.

تلخيص و مقارنه

أتَّضح ممَّا ذكرناه : أنَّ تنجيز التكليف المقطوع لَمَّا كان من شؤون حقِّ الطاعة للمولى سبحانه ، وكان حقُّ الطاعة له يشمل كلَّ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافاً احتمالياً فالمنجزية إذن ليست مختصَّة بالقطع ، بل تشمل كلَّ انكشافٍ مهما كانت درجته ، وإن كانت بالقطع تصبح مؤكَّدة وغير معلقه ، كما تقدَّم.

وخلافاً لذلك مسلك من افترض المنجزية والحبية لازماً ذاتياً للقطع ، فإنَّه ادَّعى أنَّها من خواصِّ القطع. فحيث لا قطع ولا علم لا منجزية ، فكلُّ تكليفٍ لم ينكشف بالقطع واليقين فهو غير منجزٍ ولا يصحَّ العقاب عليه ، وسمي ذلك بقاعده «قبح العقاب بلا بيان» ، أي بلا قطع وعلم (1) ، وفاته أنَّ هذا في الحقيقة تحديد لمولوية المولى وحقِّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلكان يحدِّد كلُّ منهما الطريق في كثيرٍ من المسائل المتفرِّعة ، ويوضِّح للفقهاء منهجاً مغايراً من الناحية النظرية لمنهج المسلك الآخر.

ونسَمي المسلك المختار بمسلك حقِّ الطاعة ، والآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٩٤

الأدلة

إشاره

الأدلة المحرزه.

الاصول العمليه ، أو الأدلة العمليه.

ص: ١٩٥

عرفنا سابقاً أنّ الأدلّه التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ على قسمين ، فهي : إمّا أدلّه محرزه يطلب بها كشف الواقع ، وإمّا أدلّه عمليّه (اصول عمليّه) تحدّد الوظيفة العمليّه للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول على العموم بأنّ كلّ واقعه يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني ، أي أصل عمليّ يحدّد لغير العالم الوظيفة العمليّه ، فإن توفّر للفقيه الحصول على دليلٍ محرزٍ أخذ به ، وترك الأصل العمليّ وفقاً لقاعده تقدّم الأدلّه المحرزه على الاصول العمليّه ، كما يأتي - إن شاء الله تعالى - في تعارض الأدلّه. وإن لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العمليّ ، فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلّه المحرزه عن الاصول العمليّه في : أنّ تلك تكون أدلّه ومستنداً للفقيه بلحاظ كاشفيتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعيّ ، وأمّا هذه فتكون أدلّه من الوجهه العمليّه فقط ، بمعنى أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعه.

كما أنّ الأدلّه المحرزه تختلف فيما بينها ؛ لأنّ بعضها أدلّه قطعيّه تؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ ، وبعضها أدلّه ظنيّه تؤدّي إلى كشفٍ ناقصٍ محتملٍ الخطأ عن الحكم الشرعيّ ، وهذه الأدلّه الظنيّه هي التي تسمّى بالأمارات.

وأعمّ الاصول العمليّة بناءً على مسلك حقّ الطاعة هو أصاله اشتغال الذمّه ، وهذا أصل يحكم به العقل ، ومفاده : أنّ كلّ تكليفٍ يحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه فهو منجز وتشتغل به ذمّه المكلف. ومردّد ذلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولوانكشافاً ظنيّاً أو احتمالياً.

وهذا الأصل هو المستند العامّ للفقيه ، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التاليه :

أولاً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على نفي التكليف كان القطع معدّراً بحكم العقل ، كما تقدّم ، فيرفع يده عن أصاله الاشتغال إذ لا يبقى لها موضوع.

ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعيّ على إثبات التكليف فالتنجّز يظلّ على حاله ، ولكنّه يكون بدرجة أقوى وأشدّ ، كما تقدّم.

ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا- نفيّاً ولا- إثباتاً ، ولكن حصل له القطع بترخيصٍ ظاهريّ من الشارع في ترك التحفّظ ، فحيث إنّ منجزية الاحتمال والظنّ معلقه على عدم ثبوت إذن من هذا القبيل - كما تقدّم - فمع ثبوته لا منجزية ، فيرفع يده عن أصاله الاشتغال.

وهذا الإذن : تارة يثبت بجعل الشارع الحجّية للأماره (الدليل المحرز غير القطعيّ) ، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب ، فقال لنا الشارع : «صدق الثقة». واخرى يثبت بجعل الشارع لأصلٍ عمليّ من قبله ، كأصاله الحلّ الشرعيّ القائله : «كلّ شيءٍ حلال حتّى تعلم أنّه حرام» (١) ، والبراءه الشرعيّ

ص: ١٩٨

القائله : «رفع ما لا يعلمون» (١)، وقد تقدّم الفرق بين الأماره والأصل العملي (٢).

رابعاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفيّاً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ فهذا يعني أنّ منجزية الاحتمال والظنّ تظلّ ثابتة؛ غير أنّها أكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.

وهنا أيضاً: تارةً يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ بجعل الشارع الحجّيه للأماره، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب، فقال الشارع: «لا ينبغي التشكيك في ما يخبر به الثقة»، أو قال: «صدّق الثقة». وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عمليّ من قبله، كأصالة الاحتياط الشرعيّ المجمعوله في بعض الحالات.

فائده المنجزية و المعذرية الشرعيّة

وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين: الأولى والثانية لا معنى لتدخّل الشارع في إيجاد معذريّة أو منجزية؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذريّة ومنجزية كامله، وفي الحالتين: الثالثة والرابعة يمكن للشارع أن يتدخّل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجّيه للأماره النافية للتكليف، أو جعل أصل مرخص كأصالة الحلّ ارتفعت بذلك منجزية الاحتمال أو الظنّ؛ لأنّ هذا جعل منه إذن في ترك التحفّظ، والمنجزية المذكوره معلقه على عدم ثبوت الإذن المذكور، وإذا ثبت عنه جعل الحجّيه لأماره مثبتة للتكليف، أو لأصل يحكم بالتحفّظ تأكّدت بذلك منجزية الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك جعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ، ونفى لأصالة الحلّ ونحوها.

ص: ١٩٩

١- وسائل الشيعة ١٥ : ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث الأول

٢- راجع بحث «الحكم الواقعي والحكم الظاهري»

وما تقدّم كان بناءً على مسلك حقّ الطاعة ، وأما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر على العكس تماماً والبدايه مختلفه ، فإنّ أعمّ الاصول العمليه حينئذٍ هو قاعده «قبح العقاب بلا بيان» ، وتسمّى أيضاً بالبراءه العقلية ، ومفادها : أنّ المكلف غير ملزم عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليفٍ ما لم ينكشف بالقطع واليقين ، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات :

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمه ؛ لنرى حال الفقيه فيها بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان :

أمّا الحاله الاولى فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أي المعذريه) ، غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

وأمّا الحاله الثانيه فيرتفع فيها موضوع البراءه العقلية ؛ لأنّ عدم البيان على التكليف تبدّل إلى البيان والقطع فيتنجّز التكليف.

وأمّا الحاله الثالثه فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً ، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ.

وأمّا الحاله الرابعه فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عملياً فيها بأنّ التكليف يتنجّز على الرغم من أنّه غير معلوم ، ويتحیرون نظرياً في كيفيه تخريج ذلك على قاعدتهم القائله بقبح العقاب بلا بيان ، بمعنى أنّ الأماره المثبتة للتكليف بعد جعل الحجّيه لها أو أصاله الاحتياط كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتتنجّز التكليف ، مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعده قبح العقاب بلا بيان؟! وسيأتي في الحلقة التاليه (1) بعض أوجه العلاج للمشكله عند أصحاب هذا المسلك.

ص: ٢٠٠

أشاره

تمهيد

١- الدليل الشرعى.

٢- الدليل العقلى.

ص: ٢٠١

تقسيم البحث في الأدلة المحرزه

يعتمد الفقيه في عمليه الاستنباط على عناصر مشتركه تسمى بالأدلة المحرزه ، كما تقدم. وهى : إما أدله قطعيه بمعنى أنها تؤدى إلى القطع بالحكم فتكون حججه على أساس حججه القطع الناتج عنها ، وإما أدله ظنيه ويقوم دليل قطعي على حجيتها شرعاً ، كما إذا علمنا بأن المولى أمر باتباعها فتكون حججه بموجب الجعل الشرعى.

والدليل المحرز فى الفقه سواء كان قطعياً أو لا ينقسم إلى قسمين :

الأول : الدليل الشرعى ، ونعنى به : كل ما يصدر من الشارع ممّاله دلالة على الحكم ، ككلام الله سبحانه ، أو كلام المعصوم.

الثانى : الدليل العقلى ، ونعنى به : القضايا التى يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعى ، كالقضية العقلية القائلة : بأن إيجاب شىء يستلزم إيجاب مقدمته.

والقسم الأول ينقسم بدوره إلى نوعين :

أحدهما : الدليل الشرعى اللفظى ، وهو كلام المعصوم كتاباً أو سّنه.

والآخر : الدليل الشرعى غير اللفظى ، ويتمثل فى فعل المعصوم ، سواء كان تصرفاً مستقلاً ، أو موقفاً إمضائياً تجاه سلوك معين ، وهو الذى يسمى بالتقرير.

والبحث فى هذا القسم بكلا نوعيه : تارة يقع فى تحديد دلالات الدليل

الشرعى ، واخرى فى ثبوت صغراه ، وثالثه فى حججه تلك الدلاله ووجوب الأخذ بها ، ففى الدليل الشرعى إذن ثلاثه أبحاث.

ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامه فى الأدله المحرز.

الأصل عند الشك فى الحجيه

عرفنا أنّ للشارع دخلاً- فى جعل الحجيه للأدله المحرز غير القطعيه (الأمارات) ، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجيه لأماره فهو ، وإذا شككنا فى ذلك لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأماره لمجرد احتمال جعل الشارع الحجيه لها ؛ لأنّها : إن كانت نافيةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذريه فمن الواضح - بناءً على ما تقدّم - عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجيه لها ، الذى يعنى إذن الشارع فى ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك ، إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجزيه الاحتمال للتكليف الواقعي قائمه بحكم العقل ، ولا ترتفع هذه المنجزيه إلا بإحراز الإذن فى ترك التحفظ ، ومع الشك فى الحجيه لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأماره مثبتةً للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجزيه خروجاً عن أصل معذّر - كأصالة الحلّ المقرره شرعاً - فواضح أيضاً أنّ ما لم نقطع بحجيتها لا- يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً ، فدليل الأصل الجارى فى الواقعه والمؤمن عن التكليف المشكوك هو المرجع ما لم يقطع بحجيه الأماره المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ القول : إنّ الأصل عند الشك فى الحجيه عدم الحجيه ، بمعنى أنّ الأصل نفوذ حاله المفترضه لولا تلك الأماره من منجزيه أو معذريه.

الدليل المحرز له مدلول مطابق ومدلول التزامي، فكلما كان الدليل المحرز حججاً ثبت بذلك مدلوله المطابقي، وأما مدلوله الالتزامي ففيه بحث، وحاصله: أن الدليل المحرز إذا كان قطعياً فلا شك في ثبوت مدلولاته الالتزامية به؛ لأنها تكون قطعياً أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقي بذلك.

وإذا كان الدليل ظنياً وقد ثبتت حججته بجعل الشارع - كما في الأماره، مثل خبر الثقة وظهور الكلام - فهنا حالتان:

الاولى: أن يكون موضوع الحجية - أي ما حكم الشارع بأنه حجج - صادقاً على الدلالة الالتزامية كصدقه على الدلالة المطابقيه، ومثال ذلك: أن يرد دليل على حججه خبر الثقة، ويقال بأن الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامي؛ لأنه مما أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزامية، فيشمله دليل الحجية المتكفل للأمر بالعمل بكل ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية: أن لا يكون موضوع الحجية صادقاً على الدلالة الالتزامية، ومثال ذلك: أن يرد دليل على حججه ظهور اللفظ، فإن الدلالة الالتزامية غير العرفية ليست ظهوراً لفظياً؛ فلا تشكل فرداً من موضوع دليل الحجية، فمن هنا يقع البحث في حججه الدليل لإثبات المدلول الالتزامي في حاله من هذا القبيل.

وقد يستشكل في ثبوت هذه الحجية بدليل حججه الظهور؛ لأن دليل حججه الظهور لا يثبت الحجية إلا لظهور اللفظ، والدلالة الالتزامية لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظياً فلا تكون حجج، ومجرد علمنا من الخارج بأن ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزامية صادقه أيضاً لا يبرر استفادته الحجية للدلالة الالتزامية؛ لأن الحجية حكم شرعي وقد يخصيه بإحدى الدالتين دون الأخرى على الرغم

من تلازمهما في الصدق.

ويوجد في هذا المجال اتجاهان :

أحدهما للمشهور ، وهو : أنّ دليل الحجّيه كلّما استُفيد منه جعل الحجّيه لشيءٍ بوصفه أمارهً على الحكم الشرعيّ كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزامية ، وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدةً مؤدّاهَا : أنّ مثبتات الأمارات حجّه ، أي أنّ الأماره كما يعتبر إثباتها ومدلولها المطابقيّ حجّه ، كذلك إثباتها ومدلولها الالتزامي.

والإتجاه الآخر للسيد الأستاذ (1) ، حيث ذهب إلى أنّ مجرد قيام دليلٍ [على] حجّيه أمارهٍ على أساس ما لها من كشفٍ عن الحكم الشرعيّ لا يكفي لذلك ، إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع يتعيّد المكلف بالمدلول المطابقي من الأماره فقط ، كما يمكنه أن يتعيّده بكلّ ما تكشف عنه مطابقه أو التزاماً ، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً فلا بدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاقٍ في دليل الحجّيه يقتضي امتداد التعبّد وسريانه إلى المداليل الالتزامية.

والصحيح هو الإتجاه الأوّل ؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً (2) أنّ الأماره معناها الدليل الظنّي الذي يُستظهر من دليل حجّيته : أنّ تمام الملاك لحجّيته (3) هو كشفه بدون نظرٍ إلى نوع المنكشف ، وهذا الاستظهار متى ما تمّ في دليل الحجّيه كان كافياً لإثبات الحجّيه في المدلولات الالتزامية أيضاً ؛ لأنّ نسبه كشف الأماره إلى المدلول المطابقي والالتزامي بدرجهٍ واحده دائماً ، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّيه بحسب الفرض فيعرف من دليل الحجّيه أنّ مثبتات الأماره كلّها حجّه.

ص: ٢٠٦

١- راجع مصباح الاصول ٣ : ١٥٥

٢- سبق تحت عنوان : الامارات والاصول

٣- في الطبعة الاولى : بحجّيته. والاولى ما أثبتناه

وعلى خلاف ذلك الاصول العمليّه تنزيله أو غيرها ، فإنّها لما كانت مبنيّه على ملاحظه نوع المؤدّى - كما تقدّم - فلا يمكن أن يستفاد من دليلها إسرائ التعبد إلى كلّ اللوازم إلابعنايه خاصّه في لسان الدليل.

ومن هنا قيل : إنّ الاصول العمليّه ليست حجّه في مثبتاتها (1) ، أى في مدلولاتها الالتزاميه ، وسيأتى تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الاصول العمليّه (2) إن شاء الله تعالى.

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته

عرفنا أنّ الأمارات حجّه في المدلول المطابقى والمدلول الالتزامى معاً ، والمدلول الالتزامى : تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقى ، واخرى يكون أعمّ منه ، ففي حاله المساواه إذا علم بأنّ المدلول المطابقى باطل فقد علم ببطان المدلول الالتزامى أيضاً ، وبذلك تسقط الأماره بكلا مدلوليها عن الحجّيه. وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقى فالمدلول الالتزامى يظلّ محتملاً.

ومن هنا يأتى البحث التالى ، وهو : أنّ حجّيه الأماره في إثبات المدلول الالتزامى هل ترتبط بحجّيتها في إثبات المدلول المطابقى ، أو لا؟

فالارتباط يعنى أنّها إذا سقطت عن الحجّيه في المدلول المطابقى ، للعلم ببطانته - مثلاً - سقطت أيضاً عن الحجّيه في المدلول الالتزامى ، وهو معنى التبعيه.

وعدم الارتباط يعنى أنّ كلاً من الدلاله المطابقيه والدلاله الالتزاميه حجّه ما لم يعلم ببطان مفادها بالخصوص ، ومجرّد العلم ببطان المدلول المطابقى لا يوجد

ص: ٢٠٧

١- فوائد الاصول ٤ : ٤٨٧

٢- سوف يأتى ضمن بحث الاستصحاب ، تحت عنوان : مقدار ما يثبت بالاستصحاب

خللاً في حججه الدلالة الالتزامية مادام المدلول الالتزامي محتملاً ولم يتضح بطلانه بعد.

وقد يستدل على الارتباط بأحد الوجهين التاليين :

الأول : أن الدلالة الالتزامية متفرعة في وجودها على الدلالة المطابقيه ، فتكون متفرعة في حجيتها أيضاً.

ويلاحظ على ذلك : أن التفرع في الوجود لماذا يستلزم التفرع في الحجية؟ أو لا يمكن أن نفترض أن كل واحد من الدالتين موضوع مستقل للحجة بلحاظ كاشفيتها؟!

الثاني : أن نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيه عن الحجية يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزامية ، فإذا علم - مثلاً - بعدم ثبوت المدلول المطابقي وسقطت بذلك حجيه الدلالة المطابقيه ، فإن هذا العلم بنفسه يعنى العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزامي ؛ لأن ما تحكى عنه الدلالة الالتزامية دائماً حصه خاصه من اللازم ، وهى الحصه الناشئه أو الملازمه للمدلول المطابقي ، لا طبيعي اللازم على الإطلاق ، وتلك الحصه مساويه للمدلول المطابقي دائماً.

وبكلمه اخرى : إن ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً ولكنه بما هو مدلول التزامي مساو دائماً للمدلول المطابقي ، فلا يتصور ثبوته بدونه ، فموت زيد وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكن من أخبر باحتراقه بالمطابقه فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعم ولو كان بالسّم ، بل مدلوله الالتزامي هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصه ، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتية إن شاء الله تعالى.

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

الدليل المحرز إذا كان قطعياً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزيه ومعذريه ؛ لأنه يوجد القطع في نفس المكلف بالحكم الشرعي ، كما أنه يفي بما يترتب

على القطع الموضوعي من أحكام شرعيه ؛ لأن هذه الأحكام يتحقق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرز غير القطعي - أي الأماره - يفى بما يقتضيه القطع الطريقي من منجزيه ومعذريه ، فالأماره الحجّه شرعاً إذا دلت على ثبوت التكليف أكدّت منجزيته ، وإذا دلت على نفي التكليف كانت معذراً عنه ورفعت أصاله الاشتغال ، كما لو حصل القطع الطريقي بنفي التكليف ، كما تقدّم (1) توضيحه ، وهذا معناه قيام الأماره مقام القطع الطريقي.

ولكن هل تفي الأماره بالقيام مقام القطع الموضوعي؟ فيه بحث وخلاف ، فلو قال المولى : «كل ما قطعت بأنه خمر فأرقه» ، وقامت الأماره الحجّه شرعاً على أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك. فهل يترتب وجوب الإراقه على هذه الأماره كما يترتب على القطع ، أو لا؟

وهنا تفصيل ، وهو : أنا تارة نفهم من دليل وجوب إراقه مقطوع الخمرية أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّه منجزه على خمريته ؛ وليس القطع إلاّ كمثال. واخرى نفهم منه إناطه الحكم بوجوب الإراقه بالقطع بوصفه كاشفاً تاماً لا يشوبه شكّ.

ففي الحاله الاولى تقوم الأماره الحجّه مقام القطع الموضوعي ، ويترتب عليها وجوب الإراقه ؛ لأنها تحقق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهو الحجّه.

وفي الحاله الثانيه لا يكفي مجرد كون الأماره حجّه وقيام دليل على حجيتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعي ؛ لأنّ وجوب الإراقه منوط بالقطع بما هو كاشف تام ، والأماره وإن أصبحت حجّه ومنجزه لمؤداها بجعل الشارع ولكنها ليست كاشفاً تاماً على أي حال ، فلا يترتب عليها وجوب الإراقه

ص: ٢٠٩

١- مضي تحت عنوان : «حجيه القطع»

إلا إذا ثبت في دليل الحجّيه أو في دليل آخر أنّ المولى أعمل عنايةً ونزّل الأماره منزله الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيه ، كما
نزل الطواف منزله الصلاه في قوله : «الطواف بالبيت صلاه» (١) ، وهذه عناية إضافية لا يستبطنها مجرد جعل الحجّيه للأماره.

وبهذا صحّ القول : إنّ دليل حجّيه الأماره بمجرد افتراضه الحجّيه لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعي.

إثبات الدليل لجواز الإسناد

من المقرّر فقهيّاً أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز ، وعلى هذا الأساس فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل
قطعيّاً فلا شكّ في جواز إسناد مؤداه إلى الشارع ؛ لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعيّ - كما في الأماره التي قد جعل
الشارع لها الحجّيه وأمر باتّباعها - فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟

لا- ريب في جواز إسناد نفس الحجّيه والحكم الظاهريّ إلى الشارع ؛ لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكى عنه
الأماره فقد يقال : إنّ إسناده غير جائز ؛ لأنّه لا يزال غير معلوم ، ومجرد جعل الحجّيه للأماره لا يبيّر الإسناد بدون علم ، وإنّما
يجعلها منجزهً ومعدّرهً من الوجهه العمليّه.

وقد يقال : إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأماره مقام القطع الموضوعي ؛ لأنّ القطع اخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم
إلى المولى ، فإذا استفيدت من دليل الحجّيه تلك العناية الإضافيه التي تقوم الأماره بموجبها مقام القطع الموضوعي ترتّب عليها
جواز إسناد مؤدى الأماره إلى الشارع ، وإلا فلا.

ص: ٢١٠

١- مستدرک الوسائل ٩ : ٤١٠ ، الباب ٣٨ من أبواب الطواف ، الحديث ٢

الدليل الشرعى

اشاره

تحديد دلالات الدليل الشرعى.

إثبات صغرى الدليل الشرعى.

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى.

ص: ٢١١

١- الدليل الشرعي

تحديد دلالات الدليل الشرعي

اشاره

١- الدليل الشرعي اللفظي.

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.

ص: ٢١٣

تمهيد

اشاره

لمّا كان الدليل الشرعي اللفظي يتمثل في ألفاظٍ يحكمها نظام اللغة ناسب ذلك أن نبحت في مستهلّ الكلام عن العلاقات اللغويّة بين الألفاظ والمعاني ، ونصنّف اللغة بالصوره التي تساعد على ممارسه الدليل اللفظي والتميز بين درجاتٍ من الظهور اللفظي.

الظهور التصوريّ و الظهور التصديقي

إذا سمعنا كلمه مفرده كالماء من آله ، انتقل ذهننا إلى تصوّر المعنى ، وكذلك إذا سمعناها من إنسانٍ ملتفت ، ولكننا في هذه الحاله لا نتصوّر المعنى فحسب ، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفظه أن يخطر ذلك المعنى في ذهننا ، بينما لا معنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمه من آله ، فهناك إذن دالتان لكلمه «الماء» :

إحدهما : الدلاله الثابته حتّى في حاله الصدور من آله ، وتسمّى بالدلاله التصوريّه.

والاخرى : الدلاله التي توجد عند صدور الكلمه من المتلفّظ الملتفت ، وتسمّى بالدلاله التصديقيه.

ص: ٢١٥

وإذا ضَمَّ المتلفظ الملتفت كلمه اخرى فقال : «الماء بارد» استكشفتنا أنه يريد أن يخطر في ذهننا معنى الماء ، ومعنى بارد ، ومعنى جمله «الماء بارد» ككل.

ولكن لماذا يريد أن تتصور ذلك كله؟

والجواب : أن تلفظه بهذه الجملة يدلّ عادةً على أنّ المتكلم يريد بذلك أن يخبرنا ببروده الماء ويقصد الحكايه عن ذلك ، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك ، كما في حالات الهزل ، فإنّ الهازل لا يقصد إلاّ إخطار صوره المعنى في ذهن السامع فقط ، على خلاف المتكلم الجاد.

فالمتكلم الجادّ حينما يقول : «الماء بارد» يكتسب كلامه ثلاث دلالات ، وهى : الدلاله التصوريّه المتقدّمه ، والدلاله التصديقيه المتقدّمه ، (ولنسّمها بالدلاله التصديقيه الاولى) ، ودلاله ثالثه هى الدلاله على قصد الحكايه والإخبار عن بروده الماء ، وتسمّى بالدلاله على المراد الجدى ، كما تسمّى بالدلاله التصديقيه الثانيه.

وأما الهازل حين يقول : «الماء بارد» فلكلامه دلالة تصوريّه ودلاله تصديقيه اولى دون الدلاله التصديقيه الثانيه ؛ لأنه ليس جاداً ولا يريد الإخبار حقيقه. وأما الآله حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها الأدلاله تصووريّه فقط. وهكذا يمكن التمييز بين ثلاثه أقسامٍ من الدلاله.

الوضع و علاقته بالدلالات المتقدّمه

والدلاله التصوريّه هى فى حقيقتها علاقته سببيه بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، ولما كانت السببيه بين شيئين لا تحصل بدون مبررٍ أتجه البحث إلى تبريرها ، ومن هنا نشأت عدّه احتمالات :

الأول : احتمال السببيه الذاتيه بأن يكون اللفظ بذاته دالاً على المعنى وسبباً لإحضار صورته ، ولا شكّ فى سقوط هذا الاحتمال ؛ لما هو معروف بالخبره

والملاحظه من عدم وجود أيّ دلالةٍ للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثانى : افتراض أنّ السببىه المذكوره نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنى ، والوضع نوع اعتبارٍ يجعله الواضع وإن اختلف المحققون فى نوعيه المعتبر (١) ، فهناك من قال : إنّه «اعتبار سببىه اللفظ لتصوّر المعنى». ومن قال : إنّه «اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى». ومن قال : إنّه «اعتبار كون اللفظ على المعنى ، كما توضع الأعمده على رؤوس الفراسخ».

ويرد على هذا المسلك بكلّ احتمالاته : أنّ سببىه اللفظ لتصوّر المعنى سببىه واقعيه بعد الوضع ، ومجرّد اعتبار كون شىء سبباً لشىء أو اعتبار ما يقارب هذا المعنى لا يحقّق السببىه واقعاً ، فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار فى الوضع أن يفسّروا كيفيه نشوء السببىه الواقعيه من الاعتبار المذكور ، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّى بأخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتى :

الثالث : أنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع ، والوضع ليس اعتباراً ، بل هو تعهيد من الواضع بأن لا يأتى باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى ، وبذلك تنشأ ملازمه بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى (٢) ، ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب فى الدلالة التصديقيه المستبطنه ضمناً للدلالة التصوريه ، بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً لإللدلالة التصوريه ، وهذا فرق مهم بين المسلكين.

وهناك فرق آخر ، وهو : أنّه بناءً على التعهيد يجب افتراض كلّ متكلّم متعهيداً وواضعاً لكى تتمّ الملازمه فى كلامه ، وأمّا بناءً على مسلك الاعتبار فيفترض أنّ الوضع إذا صدر فى البدايه من المؤسّس أوجب دلالةً تصوريه عامه لكلّ من علم به ، بدون حاجه إلى تكرار عمليه الوضع من الجميع.

ص: ٢١٧

١- راجع نهايه الدرايه ١ : ٤٧ وأجود التقريرات ١ : ١١

٢- تشريح الاصول : ٢٥ ، والمحاضرات ١ : ٤٥

ويرد على مسلك التعهد :

أولاً: أن المتكلم لا يتعهد عادةً بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذى يريد وضع اللفظ له ؛ لأن هذا يعنى التزامه ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً ، مع أن كل متكلم كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازي ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمني المذكور من كل متكلم.

وثانياً : أن الدلالة اللفظية والعلقه اللغوية بموجب هذا المسلك تتضمن استدلالاً منطقياً ، وإدراكاً للملازمه ، وانتقالاً من أحد طرفيها إلى الآخر ، مع أن وجودها فى حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الاولى لطفولته وقبل أن ينضج أى فكر استدلالى له ، وهذا يبرهن على أنها أبسط من ذلك.

والتحقيق : أن الوضع يقوم على أساس قانون تكوينى للذهن البشرى ، وهو : أنه كلما ارتبط شيئان فى تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر.

وهذا الربط بين تصوّرين تارةً يحصل بصوره عفويّه ، كالربط بين سماع الزئير وتصور الأسد الذى حصل نتيجة التقارن الطبيعى المتكرر بين سماع الزئير ورؤيه الأسد ، واخرى يحصل بالعنايه التى يقوم بها الواضع ، إذ يربط بين اللفظ وتصور معنى مخصوص فى ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى.

والاعتبار الذى تحدّثنا عنه فى الاحتمال الثانى ليس لإطريقه يستعملها الواضع فى إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصوره المعنى.

فمسلك الاعتبار هو الصحيح ، ولكن بهذا المعنى . وبذلك صحّ أن يقال : إنّ الوضع قرن مخصص بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكى يستتبع حاله إثارة أحدهما للآخر فى الذهن.

ومن هنا نعرف أن الوضع ليس سبباً لإللدلاله التصوريّه ، وأما الداللتان

التصديقتان الاولى والثانية فمنشؤهما الظهور الحالى والسياقى للكلام ، لا الوضع .

الوضع التعيينى و التعينى

وقد قسم الوضع من ناحيه سببه إلى تعيينى وتعينى :

ف قيل (١) : إنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى إن نشأت من جعلٍ خاصٍّ فالوضع تعينى ، وإن نشأت من كثره الاستعمال بدرجةٍ توجب الالفه الكامله بين اللفظ والمعنى فالوضع تعينى .

ويلاحظ على هذا التقسيم : بأنَّ الوضع إذا كان هو الاعتبار أو التعهد فلا يمكن أن ينشأ عن كثره الاستعمال مباشرة ؛ لوضوح أنَّ الاستعمال المتكرر لا يولد بمجرده اعتباراً ولا تعهداً ، فلا بدّ من افتراض أنَّ كثره الاستعمال تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهد ، فالفرق بين الوضعين فى نوعيه الكاشف عن الوضع .

وهذه الملاحظه لا ترد على ما ذكرناه فى حقيقه الوضع من أنّه «القرن الأکید» بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، فإنّ حاله القرن الأکید تحصل بكثره الاستعمال أيضاً ؛ لأنها تؤدى إلى تكرر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى ، فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرر إلى أن يبلغ إلى درجه تجعل أحد التصورين صالحاً لتوليد التصور الآخر ، فيتمّ بذلك الوضع التعينى .

توقف الوضع على تصور المعنى

ويشترط فى كلّ وضع يباشره الواضع : أن يتصور الواضع المعنى الذى يريد أن يضع اللفظ له ؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ ، وكلّ حاكم لا بُدّ له من

ص : ٢١٩

استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم.

وتصوّر المعنى : تارة يكون باستحضاره مباشرة ، واخرى باستحضار عنوانٍ منطبقٍ عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى. وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات :

الاولى : أن يتصوّر الواضع معنىً كلياً كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه ، ويُسمّى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ.

الثانية : أن يتصوّر الواضع معنىً جزئياً كزيد ويضع اللفظ بإزائه ، ويسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الثالثة : أن يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فردة ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير ، ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وهناك حاله رابعه لا- يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ، وهى : أن يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنىّ جامع ، وهذا مستحيل ؛ لأنّ الفرد والخاصّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيراً إليه ، فالمعنى الجامع فى هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه ، ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال حاله الاولى : أسماء الأجناس ، ومثال حاله الثانية : الأعلام الشخصية ، وأمّا حاله الثالثة فقد وقع الخلاف فى جعل الحروف مثلاً لها ، وسيأتى الكلام عن ذلك فى بحثٍ مقبلٍ إن شاء الله تعالى.

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ :

كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنى كذلك يتوقّف على تصوّر اللفظ : إمّا بنفسه فيسمى الوضع «شخصياً» ، وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه فيسمى الوضع «نوعياً».

ومثال الأول : وضع أسماء الأجناس ، ومثال الثاني : وضع الهيئه المحفوظه فى ضمن كل أسماء الفاعلين لمعنى هيئه اسم الفاعل ، فإنّ الهيئه لَمَّا كانت لا تنفصل فى مقام التصوّر عن الماده ؛ وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل اعتاد الواضع أن يُحضِر الهيئه فى ضمن مادّه معيّنه كفاعل ، ويضع كلّ ما كان على هذه الوتيره للمعنى الفلانيّ فيكون الوضع نوعياً .

المجاز

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ صلاحية الدلاله على المعنى الحقيقيّ من أجل الاقتران الخاصّ بينهما ، كما يكتسب صلاحية الدلاله على كلّ معنىّ مقترنٍ بالمعنى الحقيقيّ اقتراناً خاصاً ، كالمعاني المجازية المشابهه ، غير أنّها صلاحية بدرجته أضعف ؛ لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين ، ومع اقتران اللفظ بالقرينه على المعنى المجازيّ تصبح هذه الصلاحية فعليّه ؛ ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازيّ .

وأما فى حاله عدم وجود القرينه فالذى ينسب إلى الذهن من اللفظ تصوّر المعنى الموضوع له ، ومن هنا يقال : إنّ ظهور الكلام فى مرحله المدلول التصوّر يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً ، بمعنى أنّه هو الذى تأتي صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ دون المعنى المجازيّ .

وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلاله على المعنى المجازيّ لا يحتاج إلى وضع خاصّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقيّ ، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ .

وإنّما الكلام فى أنّه هل يصحّ استعمال اللفظ فى المعنى المجازيّ ما دام أصبح صالحاً للدلاله عليه ، أو تتوقّف صحّته على وضع معيّن ؟

وعلى تقدير القول بالتوقف لابدء من تصوير الوضع المصحح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي - وإلا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي وهو خلف - ويحفظ الطوليته بين الوضعين على نحو يفسر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينه ، وذلك بأن يدعى - مثلاً - وضع اللفظ المنضم إلى القرينه للمعنى المجازي ، فحيث لا قرينه تنحصر علاقته اللفظ بالمعنى الحقيقي ولا يزاحمه المعنى المجازي.

والصحيح : عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز لتصحيح الاستعمال ؛ لأنه : إن اريد بصحة الاستعمال حسنه فواضح أن كل لفظ له صلاحية الدلاله على معنى يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به ، واللفظ له هذه الصلاحيه بالنسبه إلى المعنى المجازي - كما عرفت - فيصح استعماله فيه.

وإن اريد بصحة الاستعمال انتسابه إلى اللغه التي يريد المتكلم التكلم بها فيكفي في ذلك أن يكون الاستعمال مبنيًا على صلاحية في اللفظ للدلاله على المعنى ناشئه من أوضاع تلك اللغه.

علامات الحقيقة و المجاز

ذكر المشهور عدّة علاماتٍ لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي :

منها : التبادر من اللفظ ، أي انسباق المعنى إلى الذهن منه ؛ لأنّ المعنى المجازي لا يتبادر من اللفظ إلا بضمّ القرينه ، فإذا حصل التبادر بدون قرينه كشف عن كون المتبادر معنى حقيقياً.

وقد يعترض على ذلك : بأنّ تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ يتوقف على علم الشخص بالوضع ، فإذا توقف علمه بالوضع على هذه العلامه لزم الدور.

واجيب على ذلك : بأنّ التبادر يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى ، وهو

العلم المترسّخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلاً ، والمطلوب من التبادر العلم الفعلّي المتقوم بالالتفات ، فلا دور ، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم ، علامه عند الجاهل لا دور فيه أيضاً.

والتحقيق : أنّ الاعتراض بالدور لا محلّ له أساساً ؛ لأنّه مبنّى على افتراض أنّ انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ فرع العلم بالوضع ، مع أنّه فرع نفس الوضع ، أي وجود عمليّه القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص ، فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمه «ماما» برؤيه امه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصور امه عندما يسمع كلمه «ماما» ، مع أنّه ليس عالماً بالوضع ؛ إذ لا يعرف معنى الوضع.

فالتبادر إذن يتوقّف على وجود عمليّه القرن الأكيد بين التصرّوين في ذهن الشخص ، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع ، أي العلم بذلك القرن الأكيد ، فلا دور.

ومنها : صحّحه الحمل ، فإن صحّ الحمل الأوّلّي الذاتيّ للفظ المراد استعمال حاله على معنّى ثبت كونه هو المعنى الموضوع له ، وإن صحّ الحمل الشائع ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له ، ولا مصداقه.

والصحيح : أنّ صحّحه الحمل إنّما تكون علامه على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول ، أو مصداق المعنى المراد ، أمّا أنّ هذا المعنى المراد في جانب المحمول هل هو معنّى حقيقيّ للفظ ، أو مجازيّ؟ فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّحه الحمل ، بل لا بدّ أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعيّن ذلك.

ومنها : الأطراد ، وهو : أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فردٍ من أفراد ذلك المعنى ، فيدلّ الأطراد في

صَحَّ الاستعمال على كونه هو المعنى الحقيقي للفظ ، إذ لا أطراد في صحَّه الاستعمال في المعنى المجازي.

وقد اجيب على ذلك : بأن الاستعمال في معنى إذا صحَّ مجازاً ولو في حالٍ وبلحاظ فردٍ صحَّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد ، مع الحفاظ على كل الخصوصيات والشؤون التي بها صحَّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد ، فالأطراد ثابت إذن في المعاني المجازية أيضاً ؛ مع الحفاظ على الخصوصيات التي بها صحَّ الاستعمال.

تحويل المجاز إلى حقيقه

إذا استعمل الإنسان كلمه «الأسد» - مثلاً - الموضوعه للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازي. وقد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقي بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويطبقه على الرجل الشجاع بافتراض أنه مصداق للحيوان المفترس ، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقاً بالاعتبار والعناية ، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوز في الكلمه ؛ لأنها استعملت في ما وضعت له ، وإنما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه فهو مجاز عقلي لا لفظي.

استعمال اللفظ وإرادته الخاص

إذا استعمل اللفظ واريده به معنى مبين لما وضع له فهو مجاز بلا شك ، وأما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصصٍ وحالاتٍ كثيره واريده به بعض تلك الحصص ، كما إذا أتيت بلفظ «الماء» وأردت ماء الفرات فهذا له حالتان :

الاولى : أن تستعمل لفظه «الماء» بمفردها في تلك الحصه بالذات ، أي في ماء الفرات بما هو ماء خاص ، وهذا يكون مجازاً ؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص.

الثانية : أن تستعمل لفظه «الماء» في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظٍ آخر يدلُّ على خصوصيه الفرات بأن تقول : «أنتنى بماء الفرات» ، فالحصّه الخاصّه قد أفيدت بمجموع كلمتى «ماء» و «الفرات» ، لا- بكلمه «ماء» فقط ، وكلّ من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعه له فلا تجوز ، ونطلق على إرادته الخاصّ بهذا النحو «طريقه تعدّد الدالّ والمدلول» ، فطريقه تعدّد الدالّ والمدلول نعى بها : إفاده مجموعه من المعانى بمجموعه من الدوال وبإزاء كلّ دالّ واحد من تلك المعانى.

الاشتراك والترادف

لا شكّ في إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين للفظٍ واحد) والترادف (وهو وجود لفظين لمعنى واحد) بناءً على غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع ، ومجرّد كون الاشتراك مؤدياً إلى الإجمال وتردّد السامع في المعنى المقصود لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته ؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينه.

وأما على مسلك التعهّد فلا- يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال ؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى (الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذى يضع له اللفظ) امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبه إلى لفظٍ واحد ، إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين وفاءً بكلا التعهّدين ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وإذا كان التعهّد بمعنى (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى) امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبه إلى معنى واحد ، إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى ، وهو غير مقصودٍ من المتعهّد جزماً.

وحلّ الإشكال : إمّا بافتراض (تعدّد المتعهد) أو (وحده المتعهد بأن يكون متعهداً بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه ، أو متعهداً عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين) أو (فرض تعهدين مشروطين على نحو يكون المتعهد به في كلّ منهما مقيداً بعدم الآخر) (1).

تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى كلمه بسيطه ، وكلمه مركبه ، وهيئه تركيبيه تقوم بأكثر من كلمه.

فالكلمه البسيطه : هي الكلمه الموضوعه بماده حروفها وتركيبها الخاص بوضع واحد للمعنى ، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف.

والكلمه المركبه : هي الكلمه التي يكون لهيئتها وضع ولمادتها وضع آخر ، من قبيل الفعل.

والهيئه التركيبيه : هي الهيئه التي تحصل بانضمام كلمه إلى اخرى وتكون موضوعه لمعنى خاص.

والهيئات والحروف عموماً لا تستقلّ معانيها بنفسها ؛ لأنها من سنخ النسب والارتباطات ، ففي قولنا : «السير إلى مكّه المكرّمه واجب» تدلّ «إلى» على نسبه خاصه بين السير ومكّه ، حيث إنّ السير ينتهي بمكّه ، وتدلّ هيئه «مكّه المكرّمه» على نسبه وصفيه وهي كون «المكرّمه» وصفاً لمكّه ، وتدلّ هيئه جمله «السير ... واجب» على نسبه خاصه بين السير وواجب ، وهي : أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير.

ص: ٢٢٦

١- هذه حلول ثلاثه للإشكال أفرزنا بعضها عن بعض بالأقواس لتسهيل الأمر على الطالب

والنسبه التي يدلّ عليها الحرف غير كافيه بمفردها لتكوين جملته تامه ، ولهذا تسمّى بالنسبه الناقصه. وأمّا الهيئات فبعضها يدلّ على النسبه الناقصه كهيئه الجمله الوصفيه ، وبعضها يدلّ على النسبه التي تتكوّن بها جملته تامه ، وتسمّى «نسبه تامه» ، وذلك كهيئه الجمله الخبريه ، أو هيئه الجمله الإنشائيه من قبيل «زيدٌ عالمٌ» و «صمٌ».

ويصطلح اصولياً على التعبير بالمعنى الحرفي عن كلّ نسبه ، سواء كانت مدلوله للحرف ، أو لهيئه الجمله الناقصه ، أو لهيئه الجمله التامه. وبالمعنى الاسميّ عمّا سوى ذلك من المدلولات.

ويختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسميّ في امورٍ ، منها : أنّ المعنى الحرفي باعتباره نسبهً وكلّ نسبه متقومه بطرفيها ، فلا يمكن أن يلحظ دائماً إلاّ ضمن لحاظ طرفي النسبه ، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أن يلحظ بصوره مستقله.

وقد ذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى التفرقه بين المعاني الاسميّه والمعاني الحرفيه بأنّ الاولى إخطاريه ، والثانيه إيجاديّه. والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه (1) أنّ مراده بكون المعنى الاسميّ إخطاريّاً : أنّ الاسم يدلّ على معنى ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبه السابقه على الكلام ، وليس دور الاسم إلاّ التعبير عن ذلك المعنى. ومراده بكون المعنى الحرفيّ إيجاديّاً : أنّ الحرف أداه للربط بين مفردات الكلام ، فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحله الكلام بين مفرداته ، ولا يعبر عن معنى أسبق رتبه من هذه مرحله ، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه ؛ لأنّ معناه ليس إلاّ الربط الكلاميّ الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الإيجاديّه للحرف واضح البطلان ؛ لأنّ الحرف وإن كان

ص: ٢٢٧

١- أجدود التقريرات ١ : ١٦ - ٢٠. وفوائد الاصول ١ : ٣٧ - ٤٣.

يوجد الربط في مرحله الكلام ولكنه إنما يوجد ذلك بسبب دلالة على معنى ، أى على الجانب النسبي والربطى في الصورة الذهنية ، ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنية على حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسميّة (1) الداخلة في تلك الصورة ، فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإختارّيّة والإيجاديّة.

نعم ، هناك معنّى آخر دقيق ولطيف لإيجاديّة المعاني الحرفيّة تميّز به عن المعاني الاسميّة ؛ تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

المقارنه بين الحروف و الأسماء الموازيه لها

كلّ حرفٍ نجد تعبيراً اسمياً موازياً له ، ف «إلى» يوازيها في الأسماء «انتها» ، و «من» يوازيها «ابتداء» ، و «في» توازيها «ظرفيه» وهكذا ، وعلى الرغم من الموازاه فإنّ الحرف والاسم الموازي له ليسا مترادفين ؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر ؛ كما هو الشأن في المترادفين عادة. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الحرف يدلّ على النسبه ، والاسم يدلّ على مفهوم اسمي يوازي تلك النسبه ويلازمها ، ومن هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلى» عن طرفيه ويلحظ مستقلاً ؛ لأنّ النسبه لا تنفصل عن طرفيها ، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمه «الانتها» بمفردها ونتصوّر معناها.

ونفس الشىء نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازيه لها ، فقولك : «زيد عالم» إخبار بعلم زيد ، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسمي عن مدلول هيئه «زيد عالم» ، إلاّ أنّه لا يرادفه ؛ لوضوح أنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسمي لكنت قد قلت

ص: ٢٢٨

١- هكذا جاءت العبارة في الطبعة الاولى ، والأنسب : على حدّ نسبه الاسم إلى المعاني الاسميّة

جمله ناقصه لا يصح السكوت عليها ، بينما «زيد عالم» جمله تامه يصح السكوت عليها.

تنوع المدلول التصديقي

عرفنا في ما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع ، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الاولى تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصه والجمل التامه. والدلالة التصديقيّة الثانيه على المراد الجدّي تختصّ بها الجمل التامه. وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ ؛ وهو قصد المتكلّم إخطار صوره المعنى في ذهن السامع. وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني - أي المراد الجدّي - فيختلف من جمله تامه إلى جمله تامه اخرى. فالجمله خبريه مثل «زيد عالم» مدلولها الجدّي قصد الإخبار والحكاية عن النسبه التامه التي تدلّ عليها هيئتها ، والجمله الاستفهاميه «هل زيد عالم؟» مدلولها الجدّي طلب الفهم والأطلاع على وقوع تلك النسبه التامه ، والجمله الطلبيه «صلّ» مدلولها الجدّي طلب إيقاع النسبه التامه التي تدلّ عليها هيئه «صلّ» أي طلب وقوع الصلاه من المخاطب.

ويختلف في ذلك السيد الاستاذ (1) فإنّه بنى - كما عرفنا سابقاً - على أنّ الوضع عبارته عن التعهد ، وفرّع عليه أنّ الدلاله اللفظيه الناشئه من الوضع دلالة تصديقيّه ، لا تصوّريّه بحته ، وعلى هذا الأساس اختار أنّ كلّ جمله تامه موضوعه بالتعهد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّي مباشرة ، وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

ص: ٢٢٩

لا- شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجمله التامه يختلف عن المعنى الموضوع له للجمله الناقصه ؛ لأنّ الاولى يصحّ السكوت عليها دون الثانيه. وهذا الاختلاف يوجد تفسيران له :

أحدهما : مبنّى على أنّ المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقيّ مباشرهً ، كما اختاره السيد الاستاذ تفرّيعاً على تفسيره للوضع بالتعريف ، وحاصله : أنّ الجمله التامه في قولنا : «المفيد عالم» موضوعه لقصد الحكايه والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع ، والجمله الناقصه الوصفيّ في قولنا : «المفيد العالم» موضوعه لقصد إخطار صوره هذه الحصّه الخاصه (1).

والجواب على ذلك : ما تقدّم من أنّ المعنى الموضوع له غير المدلول التصديقيّ ، بل هو المدلول التصوّريّ ، والمدلول التصوّريّ للحروف والهيئات هو النسبه ، فلا بدّ من افتراض فرقٍ بين نحوين من النسبه : أحدهما يكون مدلولاً للجمله التامه ، والآخر مدلول للجمله الناقصه.

والتفسير الآخر : أنّ هيئه كلتا الجملتين موضوعه للنسبه ، ولكنّها في إحداهما اندماجيّه وفي الاخرى غير اندماجيّه ، وكلّ جملته موضوعه للنسبه الاندماجيّه فهي ناقصه ؛ لأنّها تحوّل المفهومين إلى مفهومٍ واحدٍ وتُصيّر الجمله في قوه كلمه واحده ، وكلّ جملته موضوعه للنسبه غير الاندماجيّه فهي جمله تامه. وقد تقدّم في الحلقة السابقه بعض الحديث عن ذلك.

ص : ٢٣٠

هذه نبذه تمهيديه عن الدلاله اللفظيه وعلاقات الألفاظ بالمعاني ؛ نكتفى بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي.

ومن الواضح أنّ هذه الدلالات على قسمين : فبعضها دلالات خاصه ترتبط ببعض المسائل الفقهيّه ، كدلاله كلمه «الصعيد» أو «الكعب» ، وبعضها دلالات عامه تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّه الاستنباط في مختلف أبواب الفقه ، كدلاله الأمر على الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الاصولي إنّما هو القسم الثاني ، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامه للدليل الشرعي اللفظي.

الأمرُ تارةً يستعمل بمادته ، فيقال : «أمرك بالصلاه» ، واخرى بصيغته ، فيقال : «صَلِّ».

أمّا مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب ، ولكن لا- بنحو تكون مرادفةً للفظ الطلب ؛ لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلب التكويني ، كطلب العطشان للماء ، والطلب التشريعيّ ، سواء صدر من العالی أو من غيره ، بينما الأمر لا يصدق إلاّ على الطلب التشريعيّ من العالی ، سواء كان مستعلياً - أي متظاهراً بعلوّه - أو لا.

كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغهً بالطلب ، بل ذكرت لها معانٍ اخرى : كالشيء ، والحادثه ، والغرض ، وعلى هذا الأساس تكون مشتركاً لفظياً ، وتعيين الطلب بحاجهٍ إلى قرينه ، ومتى دلّت القرينه على ذلك يقع الكلام في أنّ المادّه تدلّ على الطلب بنحو الوجوب ، أو تلائم مع الاستحباب؟

فقد يستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجه :

منها : قوله تعالى : (فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَذِّلُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (١). وتقريبه : أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي كما وقع على إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب.

ص : ٢٣٢

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا- أن أشقَّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك» (١). وتقريبه: أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزماً للمشقة كما هو ظاهر الحديث.

ومنها: التبادر، فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولى حين يستعمل كلمه الأمر أنه فى مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامه الحقيقه.

وأما صيغه الأمر فقد ذكرت لها عدّه معانٍ، كالطلب، والتمنى، والترجى، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وهذا فى الواقع خلط بين المدلول التصورى للصيغه والمدلول التصديقى الجدّى لها باعتبارها جملة تامّه.

وتوضيحه: أن الصيغه - أى هيئه فعل الأمر - لها مدلول تصورى، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفى، كما هو الشأن فى سائر الهيئات والحروف، فلا- يصحّ أن يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمى، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّه، بل نسبه طلبيه أو إرساليه توازى مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازى النسبه التى تدلّ عليها «إلى» مفهوم «الانتهاء».

والعلاقه بين مدلول الصيغه - بوصفه معنى حرفياً - ومفهوم الإرسال أو الطلب تُشابهه العلاقه بين مدلول «من» و «إلى» و «فى» ومدلول «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفيه»، فهى علاقه موازاه لا ترادف.

ونقصد بالنسبه الطلبيه أو الإرساليه: الربط المخصوص الذى يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسل والمرسل إليه، وهذا هو المدلول التصورى للصيغه الثابت بالوضع.

وللصيغه باعتبارها جملة تامّه مكوّنّه من فعلٍ وفاعلٍ مدلولٌ تصديقى جدّى

ص: ٢٣٣

بحكم السياق ، لا-الوضع ، إذ تكشف سياقاً عن أمرٍ ثابتٍ في نفس المتكلم هو الذى دعاه إلى استعمال الصيغه ، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعى التى يمكن أن تدلّ عليها الصيغه بهذه الدلاله ، فتارةً يكون الداعى هو الطلب ، واخرى الترجى ، وثالثه التعجيز ، وهكذا ؛ مع انحفاظ المدلول التصورى للصيغه فى الجميع .

هذا كله على المسلك المختار المشهور القائل : بأنّ الدلاله الوضعيه هى الدلاله التصوريه . وأما بناءً على مسلك التعهد القائل : بأنّ الدلاله الوضعيه هى الدلاله التصديقيه ، وأنّ المدلول الجدّى للجمله التامه هو المعنى الموضوع له ابتداءً فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنى فى تلك الموارد ؛ لاختلاف المدلول الجدّى .

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغه أنّ المدلول التصديقيّ الجدّى هو الطلب دون سائر الدواعى الاخرى ؛ وذلك لأنّه : إن قيل بأنّ المدلول التصورى هو النسبه الطلبيه فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقىّ للمدلول التصورىّ دون سائر الدواعى ، فيكون أقرب إلى المدلول التصورىّ ، وظاهر كلّ كلامٍ أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقيه للمدلول التصورىّ .

وأما إذا قيل بأنّ المدلول التصورىّ هو النسبه الإرساليه فلأنّ المصداق الحقيقىّ لهذه النسبه إنّما ينشأ من الطلب ، لا من سائر الدواعى ، فيتعين داعى الطلب بظهور الكلام .

ولكن قد يتفق أحياناً أن يكون المدلول الجدّى هو قصد الإخبار عن حكم شرعىّ آخر غير طلب الماده أو إنشاء ذلك الحكم وجعله ، كما فى قوله : «اغسل ثوبك من البول» ، فإنّ المراد الجدّى من «اغسل» ليس طلب الغسل ، إذ قد يتنجس ثوب الشخص فيهمله ولا يغسله ولا إثم عليه ، وإنّما المراد بيان أنّ الثوب يتنجس بالبول وهذا حكم وضعىّ ، وأنّه يطهر بالغسل وهذا حكم وضعىّ آخر ، وفى هذه الحاله تسمى الصيغه بالأمر الإرشادى ؛ لأنها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم .

وكما أنّ المعروف فى دلالة مادّة الأمر على الطلب أنّها تدلّ على الطلب الوجوبى كذلك الحال فى صيغته الأمر ، بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادته لزوميّة ، وهذا هو الصحيح ، للتبادر بحسب الفهم العرفى العامّ.

وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال فى إفاده الطلب ، إمّا بإدخال لام الأمر عليه ، فيكون الاستعمال بلا عنايه ، وإمّا بدون إدخاله ، كما إذا قيل : «يعيد» ، و «يغتسل» ، ويشتمل الاستعمال حينئذٍ على عنايه ؛ لأنّ الجملة حينئذٍ خبريّة بطبيعتها وقد استعملت فى مقام الطلب. وفى الأوّل يدلّ على الوجوب بنحو دلالة الصيغته عليه ، وفى الثانى يوجد خلاف فى الدلالة على الوجوب ، ويأتى الكلام عن ذلك فى حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

دلالات اخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمر يدلّ على الطلب ، ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات اخرى محتمله وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها : دلالته على نفي الحرمة بدلاً عن دلالته على الطلب والوجوب فى حاله معيّنه ، وهى : ما إذا ورد عقيب التحريم ، أو فى حاله يحتمل فيها ذلك.

والصحيح : أنّ صيغته الأمر على مستوى المدلول التصورى لا تتغير دلالتها فى هذه الحالة ، بل تظلّ دالّة على النسبه الطليّه ، غير أنّ مدلولها التصديقى هنا يصبح مجملاً. ومردداً بين الطلب الجدّى وبين نفي التحريم ؛ لأنّ ورود الأمر فى إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحيه.

ومنها : دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدّدٍ على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأتِ بالواجب فى وقته.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ الأمر بالفعل الموقّت : تارة يكون أمراً واحداً

بهذا الفعل المقيّد فلا- يقتضى الإلتيان به ، فإن لم يأت به حتّى انتهى الوقت فلا موجب من قبله للقضاء ، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد.

وتارة أخرى يكون الأمر بالفعل الموقّت أمرين مجتمعين فى بيان واحد : أحدهما أمر بذات الفعل على الإطلاق ، والآخر أمر بإيقاعه فى الوقت الخاصّ ، فإن فات المكلف امتثال الأمر الثانى بقى عليه الأمر الأوّل ، ويجب عليه أن يأتى بالفعل حينئذ ولو خرج الوقت ، فلا- يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت هو وحده الأمر ، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثانى إلى قرينه خاصّه.

ومنها : دلالة الأمر بالأمر بشىء على الأمر بذلك الشىء مباشرة ، بمعنى أنّ الأمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشىء فهل يستفاد الأمر المباشر لخالدٍ من ذلك ، أو لا؟

فعلى الأوّل لو أنّ خالداً اطّلع على ذلك قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإلتيان بذلك الشىء. وعلى الثانى لا يكون ملزماً بشىء.

ومثاله فى الفقه : أمر الشارع لولّى الصبىّ بأن يأمر الصبىّ بالصلاه ، فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشىء أمرٌ به كان أمر الشارع هذا أمراً للصبىّ - ولو على نحو الاستحباب - بالصلاه.

النهى

كما أنّ للأمر مادّةً وصيغَةً كذلك الحال فى النهى ، فمادّته نفس كلمه النهى ، وصيغته من قبيل «لا تكذب» ، والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسمى ، والصيغته تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفى ، وإن شئت عبّر بالنسبه الزجرية والإمساكية.

وقد وقع الخلاف بين جملته من الاصوليين في : أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرد أمر عدمي ، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجودي؟

وقد يستدلّ للوجه الثاني : بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدره فلا يمكن تعلق الطلب به. ويندفع هذا الدليل : بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به.

ويندفع الوجه الثاني : بأنّ من حصل منه الترك بدون كفّ لا يعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

والصحيح : أنّ كلا الوجهين باطل ؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ ، وإنّما هو زجر بنحو المعنى الاسميّ كما في مادّه النهي ، أو بنحو المعنى الحرفيّ كما في صيغته النهي ، وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل ، لا الترك.

ولا إشكال في دلالة النهي مادّةً وصيغته على كون الحكم بدرجة التحريم ، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم وقيد له ، فقد يكون هذا القيد متعلقاً للحكم ، كالأكرام في «أكرم الفقير». وقد يكون موضوعاً له ، كالفقير في المثال. وقد يكون شرطاً ، كما في الجملة الشرطية «إذا زالت الشمس فصل». وقد يكون غايةً ، كما في «صم إلى الليل». وقد يكون وصفاً للموضوع ، كالعادل في «أكرم الفقير العادل» ، وهكذا.

وفي كل هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوّري يريد إخطاره في ذهن السامع ، ومدلول تصديقي جدّي ، وهو الحكم الشرعيّ الذي ابرز وكُشف عنه بذلك الخطاب.

ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد على نحوٍ من أنحاء الارتباط ، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصوّريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّي ، بمعنى أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعيّ الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام ، فحينما يقول المولى : «أكرم الفقير العادل» نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل ، واخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوّريّ للكلام ؛ وذلك لأنّ المولى لو لم يكن قد أخذ العدالة قيدياً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله : «أكرم الفقير العادل» لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوّريّ لكلامه قيدياً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام ، أي أنّه بين بالدلالة التصوّريّة للكلام شيئاً وهو القيد ، مع أنّه

لا يدخل فى نطاق مراده الجدّى.

وهذا خلاف ظهور عرفى سياقى مفاده : أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام فى مرحله المدلول التصوّرى فهو داخل فى نطاق المراد الجدّى. وبكلمه اخرى : أنّ ما يقوله يريد حقيقه ، وبهذا الظهور ثبت قاعده ، وهى : قاعده احترازيه القيود ، ومؤداها : أنّ كلّ قيد يؤخذ فى المدلول التصوّرى للكلام فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أن يكون قيداً فى المراد الجدّى أيضاً ، فإذا قال : «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد فى المراد الجدّى ؛ بمعنى كونه دخيلاً فى موضوع وجوب الإكرام الذى سبق ذلك الكلام للكشف عنه.

ويتربّب على ذلك : أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب ، ولكنّ هذا لا يعنى أن إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر ، فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً ، فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ.

وهكذا نعرف أنّ قاعده احترازيه القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذى يشكّل المدلول التصديقى الجدّى للكلام المشتمل على القيد لا يشمل من انتفى عنه القيد ، ولا تنفى وجود حكم آخر يشمله.

ص: ٢٣٩

الإطلاق يقابل التقييد ، فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصاً أو حاله معينه كان ذلك تقييداً ، وإن تصوّرتَه بدون أن تلاحظ معه أى وصفٍ أو حاله أخرى كان ذلك إطلاقاً ، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصيته زائده في الطبيعة ، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائده. والطبيعه محفوظه في كلتا الحالتين ، غير أنّها تتميز في الحاله الاولى بأمرٍ وجوديٍّ وهو لحاظ الخصوصية ، وتتميز في الحاله الثانيه بأمرٍ عدميٍّ وهو عدم لحاظ الخصوصية.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمه «إنسان» - مثلاً - أو أى كلمهٍ مشابهه هل هي موضوعه للطبيعه المحفوظه في كلتا الحالتين ، فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا- الإطلاق ، بل الكلمه بمدلولها ثلاثم كلاً- الأمرين ، أو أنّ الكلمه موضوعه للطبيعه المطلقه ، فتدلّ الكلمه بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذلك ، ويترتب على هذا الخلاف أمران :

أحدهما : أنّ استعمال اللفظ وإرادته المقيّد على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالاً حقيقياً على الوجه الأوّل ؛ لأنّ المعنى الحقيقيّ للكلمه محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء ، ويكون مجازاً على الوجه الثاني ؛ لأنّ الكلمه لم تستعمل في المطلق مع أنّها موضوعه للمطلق ، أى للطبيعه التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر : أنّ الكلمه إذا وقعت في دليل حكم ، كما إذا اخذت موضوعاً للحكم - مثلاً - ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت ومدلول الكلمه على الإطلاق ، أو لحصّه مقيده منه؟ أمكن على الوجه الثاني أن نستدلّ بالدلاله الوضعيه للفظ على

الإطلاق؛ لأنه مأخوذ في المعنى الموضوع له وقيده له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلم، فنطبق عليه قاعده احترازيه القيود، فيثبت أن المراد الجدّي مطلق أيضاً.

وأما على الوجه الأول فلا دلالة وضعيه للفظ على ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجه للطبيع المحفوظه في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعي للفظ، فالمتكلم لم يذكر في كلامه التقييد، ولا الإطلاق، فلا يمكن بالطريقه السابقه أن نثبت الإطلاق، بل لابدّ من طريقه اخرى.

والصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفي شاهد بأن استعمال الكلمه في المقيّد على طريقه تعدّد الدال والمدلول ليس فيه تجوّز. وعلى هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلى طريقه اخرى، إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكور في الكلام، فلا يُتأخّط تطبيق قاعده احترازيه القيود عليه.

[قرينه الحكمه]

والطريقه الاخرى: هي ما يسميها المحققون المتأخرون بقرينه الحكمه، وجوهرها التمسك بدلاله تصديقيه لظهور عرفي سياقّي آخر غير ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تعتمد عليه قاعده احترازيه القيود، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعده تعتمد على ظهور عرفي سياقّي مفاده: أنّ ما يقوله يريد حقيقه، ويوجد ظهور عرفي سياقّي آخر مفاده: أنّ لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في مراده الجدّي وحكمه، ولا يبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حاله عدم نصب قرينه على التقييد فهو إذن ليس داخلياً في المراد الجدّي والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.

وهكذا نلاحظ أنّ كلاً من قرينه الحكمه التي تثبت الإطلاق وقاعده

احترازيه القيود تبتنى على ظهور عرفي سياتي حالي غير الظهور العرفي السياقي الحالي الذي تعتمد عليه الاخرى ، فالقاعده تبتنى على ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريد ، وقرينه الحكمه تبتنى على ظهور حال المتكلم في أن كل ما يكون قيداً في مراده الجدّي يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّي ، أي أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه.

وقد يُعترض على قرينه الحكمه هذه : بأن اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلا على الطبيعه المحفوظه في ضمن المقيد والمطلق معاً فلا- دالّ على الإطلاق ، كما لا دالّ على التقييد ، مع أن أحدهما ثابت في المراد الجدّي جزماً ؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّي إمّا مطلق ، وإمّا مقيد ، وهذا يعني أنه - على أيّ حال - لم يبيّن تمام مراده بخطابه ، ولا معيّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

ويمكن الجواب على هذا الاعتراض : بأن ذلك الظهور الحالي السياقي لا يعني سوى أن يكون كلامه وافيّاً بالدلاله على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني ؛ بحيث لا- يكون هناك معنيّ لحظه المتكلم ولم يأت بما يدلّ عليه ، لا أن كل ما لم يلحظه لا بدّ أن يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه ، فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهور الحالي السياقي.

وعليه فإذا كان المتكلم قد أراد المقيد مع أنه لم ينصب قرينه على القيد فهذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ زائد على الطبيعه ، وهو تقيدها بالقيد ؛ لأنّ المقيد يتميّز بلحاظ زائد ، ولا يوجد في الكلام ما يبيّن هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ.

وإذا كان المتكلم قد أراد المطلق فهذا لا يعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ زائداً على الطبيعه ؛ لأنّ الإطلاق - كما تقدّم - عبارته عن عدم لحاظ القيد ، فصحّ أن يقال : إنّ المتكلم لو كان قد أراد المقيد لما كان مبيّناً لتمام مرامه ؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولاً للفظ ، وإذا كان مراده المطلق فقد بين تمام ما وقع تحت لحاظه ؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ ، بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك : أننا بتوسط قرينه الحكمة نثبت الإطلاق ، ونستغنى بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيه عن طريق أخذه قيداً فى المعنى الموضوع له اللفظ ، ثم تطبيق قاعده احترازيه القيود عليه.

لكن يبقى هناك فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينه الحكمة وإثباته بالدلالة الوضعيه وتطبيق قاعده احترازيه القيود ، وهذا الفارق العملي يظهر فى حاله اكتناف الكلام بملاساتٍ معينه تفقده الظهور السياقى الذى تعتمد عليه قرينه الحكمة ، فلا يعود لحال المتكلم ظهور فى أنه فى مقام بيان تمام مراده الجدوى بكلامه ، وأمكن أن يكون فى مقام بيان بعضه ، وفى هذه الحاله لا تتم قرينه الحكمة ، لبطلان الظهور الذى تعتمد عليه ، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينه الحكمة لإثباته ، وخلافاً لذلك من يثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيه وتطبيق قاعده احترازيه القيود فإن بإمكانه أن يثبت الإطلاق فى هذه الحاله أيضاً ؛ لأن الظهور الذى تعتمد عليه هذه القاعده غير الظهور الذى تعتمد عليه قرينه الحكمة ، كما عرفنا سابقاً ، وهو ثابت على أى حال.

ثم إن الإطلاق الثابت بقرينه الحكمة : تارة يكون شمولياً ، أى مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعه ، واخرى يكون بدلياً يكفى فى امتثال الحكم المجمعول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأول : إطلاق الكذب فى «لا تكذب» ، ومثال الثانى : إطلاق الصلاه فى «صل».

والإطلاق : تارة يكون أفرادياً ، واخرى يكون أحوالياً ، والمقصود بالإطلاق الأفرادى : أن يكون للمعنى أفراد فيثبت بقرينه الحكمة أنه لم يرد به بعض الأفراد دون بعض ، والمقصود بالإطلاق الأحوالى : أن يكون للمعنى أحوال ، كما فى أسماء الأعلام ، فإن مدلول كلمه «زيد» وإن لم يكن له أفراد ولكن له أحوال متعدده ، فيثبت بقرينه الحكمة أنه لم يرد به حال دون حال.

مرّ بنا سابقاً (١) أنّ المعاني في المصطلح الاصولي: تارة تكون معاني اسمية، كمدلول عالم في «أكرم العالم». واخرى معاني حرفية، كمدلول صيغته الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينه الحكمه تجرى على المعاني الاسمية ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفية فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها.

مثلاً: إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض، فهل يمكن أن نطبّق قرينه الحكمه على مفاد «أكرم» في المثال وهو الوجوب المفاد على نهج النسبه الطلبية والإرسالية لإثبات أنّه مطلق، أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في الحلقة الثالثه (٢) إن شاء الله تعالى. والصحيح فيه: إمكان تطبيق مقدمات الحكمه في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلاله وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

والإطلاق الإثباتي يدلّ على الإطلاق الثبوتي، والتقييد الإثباتي يدلّ على

ص: ٢٤٤

١- مضي تحت عنوان: تصنيف اللغه

٢- سوف يأتي في الحلقة الثالثه عند الحديث عن ثمره البحث عن المعاني الحرفيه

التقييد الثبوتى. ولا شك في أن الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أن التقابل على أقسام: ءؤ

فتارة يكون بين أمرين وجوديين، كالتضاد بين الاستقامة والانحناء.

واخرى يكون بين وجودٍ وعدم، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه.

وثالثه يكون بين وجود صفة في موضع معينٍ وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه، من قبيل البصر والعمى؛ فإن العمى ليس عدم البصر ولو في جدار، بل عدم البصر في كائنٍ حتى يمكن في شأنه أن يبصر.

وعلى هذا الأساس اختلف الأعلام في أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من أى واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه أنه ليس تضاداً؛ لأن الإطلاق الثبوتى ليس أمراً وجودياً، بل هو عدم لحاظ القيد، ومن هنا قيل تارة: بأنه من قبيل تقابل البصر وعدمه، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه. وقيل اخرى: إنه من قبيل التقابل بين البصر والعمى، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى.

وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شك، بمعنى أن الإطلاق الإثباتى الكاشف عن الإطلاق الثبوتى هو عدم ذكر القيد في حاله يتيسر للمتكلم فيها ذكر القيد، وإلا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتى.

الحالات المختلفة لاسم الجنس

مما ذكرناه يتضح أن أسماء الأجناس لا تدل على الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحالى وقرينه الحكمة. ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الاولى: أن يكون معرّفاً باللام من قبيل كلمه «البيع» فى «أحلَّ الله البيع».

ص: ٢٤٥

الثانيه : أن يكون منكرًا ، أى منوّنًا بتنوين التنكير (1) من قبيل كلمه «رجل» فى «جاء رجل» أو «جئنى برجل».

الثالثه : أن يكون خاليًا من التعريف والتنكير ، كما فى حاله كونه منوّنًا بتنوين التمكين (2) أو كونه مضافًا.

ويلاحظ : أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعى وبدون تطعيم لمعناه فى الحاله الثالثه ، بينما يطعم فى الحاله الثانيه بشىء من التنكير ، وفى الحاله الاولى بشىء من التعريف.

أمّا الحيشه التى طعم بها مدلول اسم الجنس فى الحاله الثانيه فأصبح نكره فالمعروف أنّها حيشه الوحده ، فالنكره موضوعه للطبيعه المأخوذه بقيد الوحده ، ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شموليًا حين ينصب الأمر على نكره مثل «أكرم عالمًا» ؛ وذلك لأنّ طبيعه عالم - مثلاً - حين تتقيّد بقيد الوحده لا يمكن أن تنطبق على أكثر من واحد - أى واحد - وهو معنى الإطلاق البدليّ.

ص: ٢٤٦

١- الظاهر أنّ المؤلّف الشهيد رحمه الله استعمل تنوين التنكير فى غير مصطلحه النحوى ، فإنّه عند النحاه عبارته عن التنوين «اللاحق لبعض الأسماء المبتئّه فرقاً بين معرفتها ونكرتها ، ويقع فى باب اسم الفعل بالسمع كصه ومه وإيه ، وفى العلم المختوم بويه بقياس ، نحو : جاءنى سيبويه وسيبويه آخر» (مغنى اللبيب / الباب الأوّل / حرف النون) فى حين أنّ السيّد الشهيد رحمه الله قصد بذلك التنوين الذى يلحق الاسم النكره لإفاده قيد الوحده ، مثل : أكرم فقيراً ، أى فقيراً واحداً

٢- الظاهر أنّه رحمه الله استعمل تنوين التمكين أيضاً فى غير مصطلحه النحوى ، فإنّه عند النحاه عبارته عن التنوين «اللاحق للاسم المعرب المنصرف إعلماً ببقائه على أصله ... وذلك كزيد ورجل ورجال» (المصدر السابق) ولا فرق فى هذا المعنى بين ما يدلّ على قيد الوحده وما لا يدلّ عليه. فى حين أنّه رحمه الله قصد بذلك خصوص التنوين الذى لا دلالة فيه على قيد الوحده ، وإنّما يتمخض فى الدلالة على بقاء الاسم المعرب المنصرف على أصله مثل قوله تعالى : (قولٌ معروفٌ خيرٌ من صدقٍ يتبعها أذى) بناءً على إرادته جنس القول المعروف

وأما الحيثية التي طُعِمَ بها مدلول اسم الجنس في الحالة الاولى فأصبح معرفهً فهي التعيين ، فاللام تُعَيِّن مدلول مدخولها وتطَبِّقه على صورهِ مألوفهِ : إمّا بحضورها فعلاً كما في العهد الحضوري ، وإمّا بذكرها سابقاً كما في العهد الذكري ، وإمّا باستثناسٍ ذهنيّ خاصّ بها كما في العهد الذهنيّ ، وإمّا باستثناسٍ ذهنيّ عامّ بها كما في لام الجنس ، فإنّ في الذهن لكلّ جنسٍ انطباعاتٍ معيّنه تشكّل لوناً من الاستثناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس ، فإن قيل : «نار» دلّت الكلمه على ذات المفهوم. وإن قيل : «النار» واريده باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيله تلك الانطباعات ، وبذلك يصبح معرفه.

واسم الجنس في حاله كونه معرفهً ، وكذلك في حاله الثالثه التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ ، ولهذا إذا قلت : «أكرم العالم» جرت قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمه «العالم».

الانصراف

قد يتكوّن نتيجةً لملاساتٍ انسّ ذهنيّ خاصّ بحصّه معيّنه من حصص المعنى الموضوع له اللفظ ، وهذا الانس على نحوين :

أحدهما : أن يكون نتيجةً لتواجد تلك الحصّه في حياه الناس وغلبه وجودها على سائر الحصص.

والآخر : أن يكون نتيجةً لكثرة استعمال اللفظ وإرادته تلك الحصّه على طريقه تعدّد الدالّ والمدلول.

أما النحو الأوّل فلا يؤثّر على إطلاق اللفظ شيئاً ؛ لأنّه انس ذهنيّ بالحصّه مباشرةً دون أن يؤثّر في مناسبه اللفظ لها ، أو يزيد في علاقته بما هو لفظ بتلك الحصّه خاصه.

وأما النحو الثاني فكثرت الاستعمال المذكوره قد تبلغ إلى درجهٍ توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصّه ، أو تحقّق وضعاً تعيّنياً للفظ لتلك الحصّه بدون نقل ، وقد لا- توجب ذلك أيضاً ، ولكنها تشكّل درجهً من العلاقه والقرن بين اللفظ والحصّه بمشابهٍ تصلح أن تكون قرينهً على إرادتها خاصّه من اللفظ ، فلا- يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بقرينه الحكمه ؛ لأنها تتوقّف على أن لا يكون في كلام المتكلّم ما يدلّ على القيد ، وتلك العلاقه والانس الخاصّ يصلح للدلاله عليه.

الإطلاق المقاميّ

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنه يثبت بقرينه الحكمه والظهور الحالىّ السياقىّ نسّميه «الإطلاق اللفظيّ» تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق لا بدّ من معرفته ، نطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ : حاله وجود صورهِ ذهنيّه للمتكلّم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصوره ، ففي مثل هذه الحاله إذا تردّدنا في هذه الصوره هل أنّها تشتمل على قيدٍ غير مذكورٍ في الكلام الذي سيق للتحديث عنها ، كان مقتضى الظهور الحالىّ السياقىّ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق ، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأما الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفى شيءٍ لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصوره الذهنيّه التي يتحدّث عنها اللفظ ، وإنّما يراد به نفى شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صوراً ذهنيّه مستقلّه وعنصراً آخر ، فإذا قال المتكلّم : «الفتاحه جزء في الصلاه ، والركوع جزء فيها ، والسجود جزء فيها ...» وسكت ، وأردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئيه السوره أنّها ليست جزءاً كان هذا إطلاقاً مقامياً. ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاه ، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون

عدم ذكره لجزئيه السوره كاشفاً عن عدم جزئيتها ، ومجرد استعراضه لعددٍ من أجزاء الصلاه لا يكفي لإحراز ذلك ، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينه خاصه على أنه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقامى عن الإطلاق اللفظى ؛ إذ فى الإطلاق اللفظى يوجد ظهور سياقى عام يتكفل إثبات أن كل متكلم يسوق لفظاً للتعبير عن صورته ذهنيه ، فلا- تزيد الصورة الذهنيه التى يعبر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ ، ولا يوجد فى الإطلاق المقامى ظهور مماثل فى أن كل من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاه فهو يريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينه الحكمة

يدل الأمر على الطلب ، وأنه على نحو الوجوب ، كما تقدم (1). وقد يقال بهذا الصدد : إن دلالة على الوجوب ليست بالوضع ، وإنما هى بالإطلاق وقرينه الحكمة ؛ لأن الطلب غير الوجوبى طلب ناقص محدود ، وهذا التحديد تقييد فى هويته الطلب ، ومع عدم نصب قرينه على التقييد يثبت بالإطلاق إرادته الطلب المطلق ، أى الطلب الذى لا حد له بما هو طلب وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديده :

كانقسامه إلى الطلب النفسى والغيرى ، فالأول هو طلب الشئ لنفسه ، والثانى هو طلب الشئ لأجل غيره.

وانقسامه إلى الطلب التعيينى والتخييرى ، فالأول هو طلب شئ معيّن ، والثانى طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

ص : ٢٤٩

١- تقدم تحت عنوان : الأمر والنهى

وانقسامه إلى العيني والكفائي، فالأول هو طلب الشيء من المكلف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلفين على سبيل البدل.

وبالإطلاق وقرينه الحكمه يمكن أن تُثبت كون الطلب نفسياً تعييناً عيئاً.

ويقال في توضيح ذلك: إنَّ الغيريه تقتضى تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتخيريّه تقتضى تقييده بما إذا لم يؤت بالآخر، والكفائيّه تقتضى تقييده بما إذا لم يأت الآخر بالفعل، وكلّ هذه التقييدات تُنفى مع عدم القرينه عليها بقرينه الحكمه، فيثبت المعنى المقابل لها.

ص: ٢٥٠

تعريف العموم

الاستيعاب تارةً يثبت دون أن يكون مدلولاً للفظ ، واخرى يكون مدلولاً له ، فالأول كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده ، فإذا قيل : «أكرم العالم» اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم ، إلا أن هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للفظ ، وإنما الكلام يدلّ على نفى القيد ، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذٍ في مرحله التطبيق على جميع أفراد العالم.

والثاني هو العموم ، كما في قولنا : «كلُّ رجل» ، فإنَّ «كلّ» هنا تدلّ بنفسها على الاستيعاب.

وبهذا ظهر أن أسماء العدد - كعشره - رغم استيعابها لوحدها ليست عموماً ؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيه للعشره ، فإنَّ كلَّ مركّب يستوعب أجزاءه ، وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشره ، فحاله حال انقسام العشره إلى متساويين ، فكما أنه صفة واقعيه وليس داخلياً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم و نحو دلالتها

لا شكّ في وجود أدواتٍ تدلّ على العموم بالوضع ، مثل كلمة «كلّ» و «جميع» ونحوهما من الألفاظ الخاصه بإفاده الاستيعاب ، غير أن النقطة الجديده بالبحث فيها وفي كلّ ما ثبت أنه من أدوات العموم بالوضع هي : أنَّ إسراء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كلّ عالم» - هل

يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى المدخول ، أو أن دخول أداه العموم على الكلمه يغنيها عن مقدمات الحكمه ، وتولى الأداه بنفسها دور تلك القرينه؟

وقد ذكر صاحب الكفايه رحمه الله (1) : أن كلا- الوجهين ممكن من الناحيه النظرية ؛ لأنّ أداه العموم إذا كانت موضوعه لاستيعاب ما يراد من المدخول تعين الوجه الأول ؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحيه الأداه ، بل بقرينه الحكمه. وإذا كانت موضوعه لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثانى ؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعه ؛ وهى صالحه للانطباق على تمام الأفراد ، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسط الأداه مباشره.

وقد استظهر رحمه الله - بحق - الوجه الثانى.

وقد لا- يكتفى بالاستظهار فى تعيين الوجه الثانى ، بل يبرهن على إبطال الوجه الأول بلزوم اللغويه ، إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق فى المرتبه السابقه على دخول الأداه يكون دور الأداه لغواً صرفاً ، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً ؛ لأنّ فرض الطوليّه بين دلالة الأداه وثبوت الإطلاق بقرينه الحكمه يمنع عن تعقل كون الأداه ذات أثر ولو تأكيدى.

دلاله الجمع المعرف باللام

ومما ادّعت دلالتة على العموم «الجمع المعرف باللام» بعد التسليم بأنّ الجمع الخالى من اللام لا يدلّ على العموم ، وأنّ المفرد المعرف باللام لا يدلّ على ذلك أيضاً ، وإنما يجرى فيه الإطلاق وقرينه الحكمه.

والكلام فى ذلك يقع فى مرحلتين :

ص: ٢٥٢

الاولى : تصوير هذه الدلاله ثبوتاً ، والصحيح فى تصويرها أن يقال : إنَّ الجمع المعرّف باللام مشتمل على دوالّ ثلاثه :

أحدها يدلّ على المعنى الذى يراد استيعاب أفراده ، وهو المادّه.

وثانيها يدلّ على الجمع ، وهو هيئته الجمع.

وثالثها يدلّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّه ، وهو اللام.

والثانيه : فى حال هذه الدلاله إثباتاً ، وتفصيل ذلك : أنّه تارةً يدعى وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم ، واخرى يدعى وضعها لتعيين مدخولها ، وحيث لا يوجد معين للأفراد الملحوظين فى الجمع من عهدٍ ونحوه تتعين المرتبه الأخيره من الجمع ؛ لأنّها المرتبه الوحيده التى لا تردّد فى انطباقها وحدود شمولها ، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعى ، وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعترض على كلّ من الدعويين :

أمّا على الاولى فبأنّ لازمها كون الاستعمال فى موارد العهد مجازياً ، إذ لا عموم ، أو البناء على الاشتراك اللفظى بين العهد والعموم ، وهو بعيد.

وأما الثانيه فقد أورد عليها صاحب الكفايه رحمه الله (١) : بأنّ التعيين كما هو محفوظ فى المرتبه الأخيره من الجمع كذلك هو محفوظ فى المراتب الاخرى ، وكأ أنّه يريد بالتعيين المحفوظ فى كلّ تلك المراتب تعيين العدد ، وماهيه المرتبه ، وعدد وحداتها ، بينما المقصود بالتعيين الذى تتميّز به المرتبه الأخيره من الجمع : تعيين ما هو داخل من الأفراد فى نطاق الجمع المعرّف ، وهذا النحو من التعيين لا يوجد إلّا لهذه المرتبه.

ص : ٢٥٣

١- كفايه الاصول : ٢٨٥

تعريف المفهوم

الكلام له مدلول مطابق وهو المنطوق ، وقد يتفق أن يكون له مدلول التزامي ، والمفهوم مدلول التزامي للكلام ، ولكن لا كل مدلول التزامي ، بل المدلول الالتزامي الذي يعبر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي ، فقولك : «صلاه الجمعه واجبه» يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ صلاه الظهر ليست واجبه ، ولكن هذا ليس مفهوماً ؛ لأنه لا يعبر عن انتفاء نفس وجوب صلاه الجمعه ، أي انتفاء حكم المنطوق.

وتحصل الدلاله الالتزاميه على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود ؛ بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقي بين الحكم وقيوده قد اخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به.

ولكن ليس كل انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً ، بل إذا تضمن انتفاء طبيعي الحكم المنطوق ، فزيد - مثلاً - قد يجب إكرامه بملاك «المجامله» ، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاه الإحسان» ، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقه» ، وهكذا ، فإذا قيل : «إذا جاءك زيد فأكرمه» فوجوب الإكرام المبرز بهذا الكلام لا بد أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب ، ولنفرض أنه الفرد الأول منها مثلاً ، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود.

ولكن هذه القاعده لا تنفي سائر أفراد الوجوب الاخرى ، ولا يعتبر ذلك مفهوماً ، بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيوده على انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد ، فقولنا : «إذا جاء زيد فأكرمه» - في المثال

المتقدّم - إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء على أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفى طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراد الآنفه الذكر.

ومن هنا صحّ تعريف المفهوم بأنّه : انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد] على أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

ضابط المفهوم

وعلى ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي : ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء ؛ لكي نبحت بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ على ذلك النحو من الربط ، وبالتالي يكون لها مفهوم؟

والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيين :

أحدهما : أن يكون الربط معبّراً عن حاله لزومٍ علّيّ [تام] انحصاريّ. وبكلمه أخرى : أن يكون من ارتباط المعلول بعلة المنحصره ، إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط - مثلاً - مجرد اتفاق بدون لزوم ، أو لزوماً بدون علّيّه ، أو علّيّه بدون انحصارٍ لتوفّر علهٍ أخرى كما انتفى مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط ؛ لإمكان وجوده بعلهٍ أخرى.

والركن الآخر : أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصره طبيعيّ الحكم وسنخه ، لا شخصه ؛ لكي ينتفى الطبيعيّ بانتفاء تلك العلة لا الشخص فقط ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلا إذا كان الربط مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظ على الركن الأوّل من هذين الركنين :

أولاً : أنّ كون المرتبط به الحكم علهً تامّه ليس أمراً ضرورياً لإثبات المفهوم ،

بل يكفي أن يكون جزء العلة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّه منحصره ، فالمهم من ناحيه المفهوم الانحصار ، لا العليّه.

وثانياً : أنّ الجملة الشرطيّه - مثلاً - إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقفاً عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء ولو لم يكن فيها ما يثبت عليّه الشرط للجزاء ؛ أو كونه جزء العلة ، بل وحتى لو لم يكن فيها ما يدلّ على اللزوم ، ولهذا لو قلنا : «إنّ مجيء زيد متوقف صدفةً على مجيء عمرو» لدلّ ذلك على عدم مجيء زيد في حاله عدم مجيء عمرو ، فليست دلالة الجملة على اللزوم العليّ الانحصاريّ هي الاسلوب الوحيد لدالاتها على المفهوم ، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالاتها على الالتصاق والتوقف ولو صدفةً من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط

من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها : الجملة الشرطيّه ، ولا- شكّ في دلالاتها على ربط الجزاء بالشرط ؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط ، فالرأى المعروف أنّ أداه الشرط هي الداله على الربط وضعاً.

وخالف في ذلك المحقّق الإصفهانيّ (١) ، إذ ذهب إلى أنّ الأداه موضوعه لإفاده أنّ مدخولها (أى الشرط) قد أفترض وقُدّر على نهج الموضوع في القضيّه الحقيقيّه ، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه فهو مستفاد من هيئه الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وعلى أيّ حالٍ يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّه بين الجزاء والشرط يفي بإثبات المفهوم ، أو لا ؟

ص: ٢٥٦

وفى هذا المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم :

أولاً: هل المعلق طبيعى الحكم ، أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّه منحصره للمعلق؟

وفى ما يتصل بالسؤال الأول يقال عادةً : بأنّ المعلق طبيعى الحكم ، لا الشخص ، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينه الحكمه فى مفاد هيئه جمله الجزاء ، فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق ، ومقتضى الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعى ، لا بنحو الشخص ، وفى جمله «إذا جاء زيد فأكرمه» ثبت بالإطلاق أنّ مفاد «أكرم» طبيعى الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفى والنسبه الإرسالية.

وفى ما يتصل بالسؤال الثانى قد يقال : إنّ أداء الشرط موضوعه لغه للربط العلىّ الانحصارىّ بين الشرط والجزاء.

ولكن يورد على ذلك عادةً : بأنّها لو كانت موضوعه على هذا النحو لزم أن يكون استعمالها فى مورد كون الشرط علّه غير منحصره مجازاً ، وهو خلاف الوجدان.

ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى اخرى ، وهى : أنّ اللزوم مدلول وضعى للأداء ، والعليه مستفاده من تفرّيع الجزاء على الشرط بالفاء الثابته حقيقه أو تقديرأ ، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق ، إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه فى بعض الأحيان لكان لا بدّ من تقييد الشرط المذكور فى الجملة بذلك البديل بحرف «أو» ونحوها ، فيقال مثلاً : «إن جاء زيد أو مرض فأكرمه» ، فحيث لم يذكر ذلك والقى الشرط مطلقاً ثبت بذلك عدم وجود البديل ، وهو معنى الانحصار.

يوجد في الجملة الشرطية «إن جاء زيد فأكرمه» حكمٌ وهو وجوب الإكرام ، وشرطٌ وهو المجيء ، وموضوعٌ ثابت في حالتى وجود الشرط وعدمه وهو زيد ، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحوث.

ولكننا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع ، ويعنى تحقيقه على نحوٍ لا يكون في الجملة الشرطية موضوع محفوظ في حالتى وجود الشرط وعدمه ، كما في قولنا : «إذا رُزِقَتْ ولدًا فاختنه» ، وفي مثل ذلك لا مجال للمفهوم ؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكى تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه ، ويسمى الشرط في حالاتٍ من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقيق الموضوع.

مفهوم الوصف

إذا قيد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصفٍ معيّنٍ كما في «أكرم الفقير العادل» فهل يدلّ التقيد بوصف العادل على المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليين :

الأوّل : أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً فهذا يعنى أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب ، مع أنّ أخذ قيدٍ في الخطاب ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم.

ويرد على ذلك : أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد لا شكّ فيها ، ومردّها إلى ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن في مرحلة المدلول التصوّريّ

بوصفه قيداً فيثبت بذلك أنه دخيل في موضوع الحكم المراد جدياً ، وعلى أساس ذلك قامت قاعده احترازيه القيود ، كما تقدم . غير أن ذلك إنما يقتضى دخل الوصف في شخص الحكم ، وانتفاء هذا الشخص الذى سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف ، لا انتفاء طبعي الحكم ، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبعي .

الثانى : أنه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردين من الوجوب وبجعلين لما كانت هناك فائده فى ذكر المولى لقيد العدالة ؛ لأنه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لما أضرب بمقصوده ، وإذا لم تكن هناك فائده فى ذكر القيد كان لغواً ، فيتعين - لصيانه كلام المولى عن اللغويّه - أن يفترض لذكر القيد فائده ، وهى التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل ، فيثبت المفهوم .

وهذا البيان وإن كان متجهاً ولكنه إنما يقتضى نفي الثبوت الكليّ الشامل للحكم فى حالات انتفاء الوصف ، ولا ينفى ثبوته فى بعض الحالات مع انتفائه فى حالاتٍ اخرى ، إذ يكون لذكر القيد عندئذٍ فائده وهى التحرز عن هذه الحالات الاخرى ؛ لأنه لو لم يذكر لشمّل الخطاب كلّ حالات الانتفاء .

فالوصف إذن له مفهوم محدود ، ويدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبه الجزئيه ، لا على نحو السالبه الكلّيه .

وينبغى أن نلاحظ فى هذا المجال أنّ الوصف : تارةً يذكر مع موصوفه فيقال مثلاً : «احترم العالمَ الفقيه» ، واخرى يذكر مستقلاً فيقال : «احترم الفقيه» . والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجرى فى كلتا الحالتين ، وأمّا الوجه الثانى فيختصّ بالحاله الاولى ؛ لأنّ ذكر الوصف فى الحاله الثانيه لا يكون لغواً - على أىّ حالٍ - ما دام الموصوف غير مذكور .

وهناك جمل اخرى يقال عادةً بثبوت المفهوم لها ، كالجمله المتكفله لحكم معيى ، كما فى «صم إلى الليل» ، أو المتكفله لحكم مع الاستثناء منه. ولا شك فى أن الغايه والاستثناء يدلان على أن شخص الحكم الذى اريد إبرازه بذلك الخطاب منفى بعد وقوع الغايه ، ومنفى عن المستثنى تطبيقاً لقاعده احترازيه القيود.

ولكن هذا لا يكفى لإثبات المفهوم ؛ لأن المطلوب فيه نفي طبيعى الحكم ، كما فى الجمله الشرطيّه ، وهذا يتوقف على إثبات كون الغايه أو الاستثناء غايه لطبيعى الحكم واستثناءً منه ، على وزان كون المعلق فى الجمله الشرطيّه طبيعى الحكم ، فإن أمكن إثبات ذلك كان للغايه ولأداه الاستثناء مفهوم كمفهوم الجمله الشرطيّه ، فتدلان على أن طبيعى الحكم ينتفى عن جميع الحالات التى تشملها الغايه أو يشملها المستثنى ، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغايه والاستثناء مفهوم بهذا المعنى.

نعم ، يثبت لهما (1) مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقريته اللغويّه ، إذ لو كان طبيعى الحكم ثابتاً بعد الغايه أو للمستثنى أيضاً ولو بجعل آخر كان ذكر الغايه أو الاستثناء بلا- مبرر عرفى ، فلا- بدّ من افتراض انتفاء الطبيعى فى حالات وقوع الغايه وحالات المستثنى ولو بنحو السالبه الجزئيه صيانه للكلام عن اللغويّه.

ص: ٢٤٠

١- فى الطبعه الاولى : لها. والصحيح ما أثبتناه كما يظهر بالتأمل

تقدّم (١) أنّ الكلام له ثلاث دلالات ، وهي : الدلالة التصوريه ، والدلالة التصديقيه الاولى ، والدلالة التصديقيه الثانيه.

وتقدّم (٢) أنّ الظاهر من كلّ لفظٍ في مرحله الدلاله التصوريه هو المعنى الموضوع له اللفظ.

ونريد هنا الإشاره إلى ظهور كلّ لفظٍ في مرحله الدلاله التصديقيه الاولى في أنّ المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلاله التصوريه ، لا-معنى آخر ، فإذا قال المتكلم : «أسد» وشككنا في أنّ المتكلم هل قصد أن يخطر في ذهننا المعنى الحقيقيّ وهو الحيوان المفترس ، أو المعنى المجازيّ وهو الرجل الشجاع؟ كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقي ، ومرّد ذلك في الحقيقه إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلاله التصوريه والدلاله التصديقيه الاولى ، فما دام الظاهر من الاولى هو المعنى الحقيقيّ فالمقصود في الثانيه هو أيضاً ، وهذا الظهور حجّه على ما يأتي في قاعده حجّيه الظهور ، ويطلق على حجّيته اسم «أصالة الحقيقه».

ولنأخذ الآن الدلاله التصديقيه الثانيه بعد افتراض تعيين الداليتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشىء ، فإنّ الظاهر من الكلام في مرحله الدلاله التصديقيه الثانيه ، أنّ المراد الجدّيّ متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحله الدلاله التصديقيه الاولى ، فإذا قال المتكلم : «أكرم كلّ جيرانى» وعرفنا أنّه يريد أن يخطر في ذهننا صورته العموم ، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ هل هو أن نكرم جيرانه

ص: ٢٤١

١- تقدم تحت عنوان : الظهور التصورى والظهور التصديقى

٢- تقدم تحت عنوان : الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه

جميعاً ، أو أن نكرم بعضهم ، غير أنه أتى باللفظ عاماً وقصد إخطار العموم مجاملةً لجيرانه؟ ففي هذه الحالة نجد أن ظاهر حال المتكلم أنه جاد في التعميم ، وأن مراده الجدّي ذلك ، ومرّد ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقيه الاولى والدلالة التصديقيه الثانيه ، فما دام الظاهر من الاولى إخطار صوره العموم ، فالظاهر من الثانيه إرادته العموم جدّاً ، وهذا الظهور حجّه ، ويطلق على حجّيته في هذا المثال «أصالة العموم».

وقد يقول المتكلم : «أكرم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام ، ولكننا نشكّ في أنه جاد في ذلك ، ونحتمل أنه متأثر بظروف خاصّه من التقية ونحوها ، وأنّه ليس له مراد جدّي إطلاقاً ، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق ، فإنّ ظهور التطابق بين الدالتين التصديقيتين يقتضى دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً ، وأنّ الجبهه التي دعتة إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّياً له ، لا التقية ، وهذا الظهور حجّه ، ويسمى ب «أصالة الجبهه».

ونلاحظ على ضوء ما تقدّم : أنّ في الكلام ثلاثه ظواهر : أحدها تصوّري ، واثنان تصديقيتان ، ويختلف التصوري عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنى الحقيقي لا- يتزعزع حتّى مع قيام القرينه المتّصله على أنّ المتكلم أراد معنى آخر ، وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في إرادته المتكلم للمعنى الحقيقي استعمالاً وجدّاً فيزول بقيام القرينه المذكوره ويتحوّل من المعنى الحقيقي إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينه.

وأمّا القرينه المنفصله فلا تُزعزع شيئاً من هذه الظواهر ، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها ، وتقدّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي.

قد يُذكر الحكم في الدليل مرتباً بلفظٍ له مدلول عامّ ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّه من ذلك المدلول ، كما إذا قيل : «اغسل ثوبك إذا أصابه البول» ، فإنّ الغسل لعمّه قد يطلق على استعمال أيّ مائع ، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهّر هو الغسل بالماء .

وقد يُذكر الحكم في الدليل مرتباً بحاله خاصّه ، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحاله مجرد مثالٍ لعنوانٍ عامّ ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ ، كما إذا ورد في قرينه وقع فيها نجس أنه «لا تتوضأ منها ولا تشرب» ، فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً ، وأنّ القرينه مجرد مثال .

وهذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمّى بمناسبات الحكم والموضوع ، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطق مرتكزه في الذهن العرفي ؛ بسببها ينسب إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل التخصيص تارةً ، والتعميم اخرى ، وهذه الانسباقات حجّه ؛ لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل ، وكلّ ظهورٍ حجّه وفقاً لقاعده حجّيه الظهور ، كما يأتي إن شاء الله تعالى .

عرفنا سابقاً (١) أنّ كلّ حكمٍ له ملاكٌ ، فالوجوب - مثلاً - ملاكه المصلحه الأكيده فى الفعل ، والدليل على الحكم بالمطابقه دليل بالالتزام على ملاكه ، فله مدلولان : مطابقى ، والتزامى. فإذا افترضنا فى حاله من الحالات أنّ الحكم تعدّر إثباته بذلك الدليل ، كما هو الحال فى صورته العجز ، فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح ، فهذا يعنى أنّ المدلول المطابقى للدليل ساقط فى هذه الصوره.

والسؤال بهذا الشأن هو : أنه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟

والجواب على هذا السؤال يتعلّق بما يتخذ من مبنى فى ترابط الدلاله الالتزاميه مع الدلاله المطابقيه فى الحجّيه ، فإن قلنا باستقلال كلّ من هاتين الدالّتين فى الحجّيه أمكن إثبات الملاك فى المقام بالدلاله الالتزاميه للدليل ؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيه لا يؤثر على حجّيه الدلاله الالتزاميه بحسب الفرض ، وإن قلنا بتبعيه الالتزاميه للمطابقيه فى الحجّيه - كما هو الصحيح - فلا يمكن ذلك. وعليه ففى كلّ حاله يتعدّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل لا يبقى فى الدليل ما يثبت وجود الملاك.

ومثل ذلك : ما إذا كان الدليل على حكمٍ دالاً بالالتزام على حكمٍ آخر.

وسقط المدلول المطابقى فإنّ محاوله إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاوله إثبات الملاك بالدليل فى الحاله الآنفه الذكر.

ص: ٢٦٤

ومثال ذلك : دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة ، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ ، والكلام فيه كما تقدّم في الملاك.

ص: ٢٦٥

إشارة

عرفنا فيما تقدم أنّ الدليل الشرعيّ : تارة يكون لفظياً ، واخرى غير لفظي ، والدليل الشرعيّ غير اللفظي هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ . ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارة ، وفي التقرير والسكوت عن تصرّفٍ معيّن تارة اخرى ، ونتكلّم الآن عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت.

دلالة الفعل

أمّا الفعل : فتارة يقترن بمقالٍ أو بظهور حالٍ يقتضى كونه تعليمياً فيكتسب مدلوله من ذلك ، واخرى يتجرّد عن قرينه من هذا القبيل ، وحينئذٍ فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكم في ذلك المورد دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمة بحكم عصمته ، كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك ، ولا يدلّ بمجرد على استحباب الفعل ورجحانه إلا إذا كان عباده ، فإنّ عدم حرمتها مساوق لمشروعيتها ورجحانها ، أو أحرزنا في موردٍ عدم وجود أيّ حافزٍ غير شرعيّ فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً فيثبت الرجحان ، ويساعد على هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم ، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضى الطبع تكرارها والمواظبه عليها.

وهل يدلّ الفعل على عدم كونه مرجوحاً : إمّا مطلقاً وإمّا في حاله تكرار صدوره من المعصوم ، أو لا يدلّ على أكثر ممّا تقدم من نفي الحرمة في ذلك؟ وجوه

مبتيه على أن المعصوم هل يجوز في حقه ترك الأولى وفعل المكروه ، أو يجوز حتى التكرار والمواظبه على ذلك ، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبه إليه؟

ويلاحظ : أنه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم : إما مطلقاً أو بنحو المواظبه على الترك نستطيع أن نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك ، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً ، وعدم كون الترك مستحباً.

وتبقى هناك نقطه ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار ، وهي : أن هذه الدلالات إنما تتحقق في إثبات حكم للمكلف عند افتراض وحده الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي ، فإن الفعل لما كان دالاً صامتاً وليس له إطلاق فلا يعين ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم ، فما لم نحرز وحده الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أن نثبت الحكم.

ومن هنا قد يثار اعتراض عام في المقام ، وهو : أن نفس النبوه والإمامه ظرف يميز المعصوم دائماً عن غيره ، فكيف يمكن أن نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم؟

والجواب على ذلك : أن احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى : (لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) (١) ، وما يناظره من الأدله الشرعيه الداله على جعل النبي والإمام عليهما السلام قدوه (٢) ، فإن فرض ذلك يقتضى إلغاء دخل النبوه والإمامه في سلوكهما لكي يكون قدوه لغير النبي والإمام ، فما لم يثبت بدليل أن الفعل المعين من مختصات النبي والإمام يبنى على عدم الاختصاص.

ص : ٢٦٨

١- الأحزاب : ٢١

٢- بحار الأنوار ٩٢ : ٩٦ ، الحديث ٥٨ و ١٠٢ : ١٦٣

وأما السكوت فقد يقال : إنه دليل الإمضاء وتوضيح ذلك : أن المعصوم إذا واجه سلوكاً معيناً : فإما أن يبدى موقف الشرع منه ، وهذا يعنى وجود الدليل الشرعى اللفظى . وإما أن يسكت ، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلاً على الإمضاء ، ودلالته على الإمضاء : تارة تدعى على أساس عقلى ، واخرى على أساس الظهور الحالى .

أما الأساس العقلى فيمكن توضيحه : إما بملاحظه المعصوم مكلفاً ، فيقال : إن هذا السلوك لو لم يكن مرضياً لوجب النهى عنه على المعصوم ؛ لوجب النهى عن المنكر ، أو لوجب تعليم الجاهل ، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضياً .

وإما بملاحظه المعصوم شارحاً وهاذفاً ، فيقال : إن السلوك الذى يواجهه المعصوم لو كان يفوت عليه غرضه بما هو شارع لتعين الوقوف فى وجهه ، ولما صحَّ السكوت ؛ لأنه نقض للغرض ، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل .

وكل من اللحاظين له شروطه ، فاللحاظ الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهى عن المنكر ، واللحاظ الثانى يتوقف على أن يكون السلوك المسكوت عنه ممياً يهدد بتفويت غرض شرعى فعلى بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعى مباشرة ، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات فى الشرعيات ، أو ناشئاً من نكته تقتضى بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعى على نحو يتعرض الغرض الشرعى للخطر والتفويت ، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً فى المجالات العرفيه ولكن بنكته تقتضى بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة .

وأما الأساس الاستظهارى فيقوم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم

- بوصفه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ - عند سكوته عن سلوكٍ يواجهه ، ارتضاء ذلك السلوك ، وهذا ظهور حالى ، وتكون الدلاله حينئذٍ استظهاريةً ولا تخضع لجملة من الشروط التى يتوقف عليها الأساس العقليّ.

السيرة

ومن الواضح أنّ السكوت إنّما يدلّ على الإمضاء فى حالة مواجهه المعصوم لسلوكٍ معيّن ، وهذه المواجهه على نحوين :

أحدهما : مواجهه سلوك فردٍ خاصّ يتصرّف أمام المعصوم ، كأن يمسح أمام المعصوم فى وضوئه منكوساً ويسكت عنه.

والآخر : مواجهه سلوكٍ اجتماعيّ ، وهو ما يسمّى بالسيرة العقلائيّه ، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيّنًا فى عصر المعصوم فإنّه بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ ، ويكون سكوته دليلاً على الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائيّه عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم.

والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصبّ على النكته المركوزه عقلائيّاً ، لا على المقدار الممارس من السلوك خاصّه. وهذا يعنى :

أولاً : أنّ الممضى ليس هو العمل الصامت لكى لا يدلّ على أكثر من الجواز ، بل هو النكته ، أى المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه ، فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً : أنّ الإمضاء لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائيّاً فى عصر المعصوم ، ففىما إذا كانت النكته أوسع من حدود السلوك الفعلّي كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءها كبرويّاً وعلى امتدادها.

وعلى ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعيّ هو السيره المعاصره للمعصومين ؛ لأنها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيره المتأخره.

وقد يتوهم : أنّ السيره المتأخره معاصره أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً ، فيدلّ سكوته عنها على إمضائه ، وليست لدينا سيره غير معاصره للمعصوم.

والجواب : على هذا التوهم : أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ على إمضائه ؛ لا على أساس العقل ولا على أساس استظهاريّ.

أمّا الأوّل فلا تَه غير مكلفٍ في حال الغيبه بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل ، وليس الغرض بدرجه من الفعلية تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسيب إلى غيبته.

وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم ، ومن الواضح أنّ حال الغيبه لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

وعلى هذا يعرف أنّ كشف السيره العقلانيه عن إمضاء الشارع إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء ، لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء وطيّعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه ، كما يظهر من بعض الاصوليين (1) ؛ وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف ، وتخطّته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمه الفطريه لعقولهم ، كما هو واضح.

ص : ٢٧١

٢- الدليل الشرعي

إثبات صغرى الدليل الشرعي

إشاره

١- وسائل الإثبات الوجدانيّ.

٢- وسائل الإثبات التعبدىّ.

ص: ٢٧٣

الدليل الشرعيّ شيء يصدر من الشارع وله دلالة على حكم شرعيّ ، وقد تقدّم في البحث الأول عدد من الضوابط الكليّة للدلالة. وهنا نتكلّم عن كيفية إثبات كون الدليل صادراً من الشارع ، وهذا ما نعبر عنه بإثبات صغرى الدليل الشرعيّ.

وهذا الإثبات على نحوين :

أحدهما : الإثبات الوجدانيّ. وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخر : الإثبات التعديديّ ؛ وذلك بأن يتعبّد الشارع بالصدور ، كأن يقول مثلاً : اعملوا بما يرويه الثقات ، وهذا معنى جعل الحجّية.

فالكلام يقع في قسمين :

ص : ٢٧٤

إشاره

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ بالنسبه إلى غير المعاصرين للشارع هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع ، ولا يمكن حصر هذه الطرق ، ولكن يمكن إبراز ثلاث طرقٍ رئيسيه ، وهي :

أولاً : الإخبار الحسّي المتعدّد بدرجه توجب اليقين ، وهو المسمّى بالخبر المتواتر.

ثانياً : الإخبار الحدسيّ المتعدّد بالدرجه نفسها ، وهو المسمّى بالإجماع.

ثالثاً : آثار محسوسه تكشف على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ.

ونتكلّم الآن عن كلّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر

كلّ خبر حسّيّ يحتمل في شأنه - بما هو خبر - الموافقه للواقع والمخالفه له ، واحتمال المخالفه يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر ، أو احتمال تعميد الكذب لمصلحه معينه له تدعوه إلى إخفاء الحقيقه ، فإذا تعدّد الإخبار عن محورٍ واحد تضاعف احتمال المخالفه للواقع ؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعميد الكذب في كلّ مخبرٍ بصوره مستقلّه إذا كان موجوداً بدرجه ما ، فاحتمال الخطأ أو تعميد الكذب في مخبرين عن واقعه واحده معاً أقلّ درجه ؛ لأنّ درجه احتمال ذلك ناتج ضرب قيمه احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمه احتمال الكذب في المخبر الآخر ، وكلّما ضربنا قيمه احتمال بقيمه احتمال آخر تضاعف الاحتمال ؛ لأنّ قيمه الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد بقيمه الاحتمال هي (١٢) أو (١٣) أو أيّ كسر

آخر من هذا القبيل ، وكلما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالّة ، كما هو واضح .

وفى حاله وجود مخبرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لى نصل إلى قيمه احتمال كذبهم جميعاً ، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جداً ، ويزداد ضالّة كلما ازداد المخبرون حتّى يزول عملياً ، بل واقعياً ؛ لضالته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشرى بالاحتمالات الضئيلة جداً . ويسمى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التى يزول معها هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً بالتواتر ، ويسمى الخبر بالخبر المتواتر .

ولا- توجد هناك درجه معينه للعدد الذى يحصل به ذلك ؛ لأنّ هذا يتأثر إلى جانب الكمّ بنوعيه المخبرين ، ومدى وثاقتهم ونباهتهم ، وسائر العوامل الدخيله فى تكوين الاحتمال .

وبهذا يظهر أنّ الإحراز فى الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات .

والتواتر : تارة يكون لفظياً ، واخرى معنوياً ، وثالثه إجمالياً ، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات : إن كان لفظاً محدّداً فهذا من الأوّل ، وإن كان قضيه معنويه محدده فهذا من الثانى ، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث . وكلّما كان المحور أكثر تحديداً كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع ، إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعاً بتلك الدرجه من الدقه - رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم - أبعد فى منطق حساب الاحتمالات .

وكما تدخل خصائص المخبرين من الناحيه الكمّيه والكيفيه فى تقويم الاحتمال كذلك تدخل خصائص المخبر عنه (أى مفاد الخبر) ، وهى على نحوين : خصائص عامه ، وخصائص نسيه .

والمراد بالخصائص العامه : كل خصوصيه في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه ، بقطع النظر عن نوعيه المخبر.

ومثال ذلك : غرابه القضيه المخبر عنها فإنها عامل مساعد على الكذب في نفسه ، فيكون موجباً لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر ، وعلى عكس ذلك كون القضيه اعتياديّه ومتوقّعه ومنسجمه مع سائر القضايا الاخرى المعلومه ، فإن ذلك عامل مساعد على الصدق ، ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّه : كل خصوصيه في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيه الشخص الذي جاء بالخبر.

ومثال ذلك : غير الشيعي إذا نقل ما يدلّ على إمامه أهل البيت عليهم السلام فإن مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيه المخبر عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال ؛ لأن افتراض مصلحه خاصه تدعوه إلى الافتراء بعيد.

وقد تجتمع خصوصيه عامه وخصوصيه نسبيّه معاً لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور ، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بنى اميه وأمثالهم ممن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الاخبار ترهيباً وترغيباً فإن خصوصيه المضمون - بقطع النظر عن مذهب المخبر - شاهد قويّ على الصدق ، وخصوصيه المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوى شهادة على ذلك.

الإجماع

الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ ، وذلك أنّ فتوى الفقيه في مسأله شرعيّه بحته تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ ، والإخبار الحدسيّ هو الخبر المبنيّ على النظر

والاجتهاد فى مقابل الخبر الحسى القائم على أساس المدارك الحسىة.

وكما يكون الخبر الحسى ذا قيمه احتماليه فى إثبات مدلوله كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابه والخطأ معاً.

وكما أن تعدد الإخبارات الحسىة يؤدى بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقه وضآله احتمال المخالفه ، كذلك الحال فى الإخبارات الحدسيه ؛ حتى تصل إلى درجهٍ توجب ضآله احتمال الخطأ فى الجميع جداً ، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً. وهذا ما يسمى بالإجماع.

فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان فى طريقه الإثبات بحساب الاحتمالات ، ويعتمد الكشف فى كل منهما على هذا الحساب ، ولكنهما يتفاوتان فى درجه الكشف ، فإن نمو الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفه أسرع حركه فى التواتر منه فى الإجماع ؛ وذلك لعدّه امورٍ يمكن إبراز أهمها فى النقاط التاليه :

الاولى : أن القيمه الاحتماليه للمفردات فى الإجماع أصغر من القيمه الاحتماليه للمفردات فى التواتر ؛ لأن نسبه وقوع الخطأ فى الحدسيات أكبر من نسبه وقوعه فى الحسيات.

الثانيه : أن الخطأ المحتمل فى مفردات الإجماع لا يتعين أن يكون ذا مركزٍ واحد ، بينما يكون الخطأ فى الأخبار الحسيه منصباً على مركزٍ واحدٍ عادةً. فحينما يفتى فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر فى غسل الجنابه ويكونون على خطأ - مثلاً - قد يكون خطأ أحدهم ناشئاً من اعتماده على روايه غير تامه السند ، وخطأ الآخر ناشئاً من اعتماده على روايه غير تامه الدلاله ، وخطأ الثالث ناشئاً من اعتماده على أصاله الاحتياط ، وهكذا. وكلما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعدده واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف ، والعكس صحيح.

الثالثه : أن احتمال تأثير الخبر الأول فى الخبر الثانى موجود فى مجال الأخبار

الحدسيّ، وغير موجودٍ عادةً في مجال الأخبار الحسيّ، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسيّات حياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابع: أنّ احتمال الخطأ في قضيه حسيّ يقترن عادةً بإحراز وجود المقتضى للإصابة، وهو سلامه الحواسّ والفظره، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى. وأمّا احتمال الخطأ في قضيه نظريّ حدسيّ فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور، لالعارض من قبيل الدهول أو ارتباك البال.

الخامس: أنّ الأخطاء المحتملة في مجموعه الأخبار الحدسيّ يحتمل نشوؤها من نكته مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعه الأخبار الحسيّ فلا يحتمل فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّه، وكلّما كان هناك احتمال النكته المشتركة موجوداً كان احتمال المجموع أقرب من احتمالها في حاله عدم وجودها.

ويتأثر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديده:

منها: نوعيّة العلماء المتّفقين من الناحية العلميّه، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

ومنّها: طبيعه المسأله المتّفق على حكمها؛ وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنّها: درجه ابتلاء الناس بتلك المسأله وظروفها الاجتماعيّه، فقد يتفق أنّها بنحوٍ يقتضى توافر الدواعى والظروف [على] إشاعه الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعه حقّاً.

ومنّها: لحن كلام اولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّه موهونه، إلى غير ذلك من النكات

ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّه في حصوله ، فقد يتمّ الاستكشاف حتّى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال المقابل ، وهذا يرتبط إلى درجه كبيره بتشخيص نوعيّه المخالف وعصره ، ومدى تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف ، فتضمّ إليه قرائن احتماليّه اخرى على نحو يتشكّل من المجموع ما يقتضى الكشف بحساب الاحتمال.

سيره المتشرّعه

وينظر الإجماع السيره المعاصره والقريبه من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعه بما هم متشرّعه.

وتوضيح ذلك : أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتّجهوا إلى سلوكٍ معيّن : فتارةً يسلكونه بما هم عقلاء ، كسلوكهم القائم على التملك بالحيازه مثلاً. واخرى يسلكونه بما هم متشرّعه ، كمسحهم القدم في الضوء ببعض الكفّ مثلاً. والأوّل هو السيره العقلائيّه ، والثاني سيره المتشرّعه.

والفرق بين السيرتين : أنّ الاولى لا تكون بنفسها كاشفه عن موقف الشارع ، وإنّما تكشف عن ذلك بضّمّ السكوت الدالّ على الإمضاء ، كما تقدّم. وأمّا سيره المتشرّعه فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفه عن الدليل الشرعيّ ؛ على أساس أنّ المتشرّعه حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعه يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع.

وهناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبيّناً على الغفلة عن الاستعلام ، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام. غير أنّ هذا الاحتمال يضاعف بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيره وتطابق عدد كبير من المتشرّعه عليها ، ومن هنا قلنا : إنّ سيره المتشرّعه تناظر الإجماع ؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء ، والآخر يمثّل سلوكاً عملياً دينياً للمتشرّعه.

وكثيراً ما تشكّل سيره المتشرّعه بالمعنى المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعيّ ، بمعنى أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم مع عدم كونه منصوصاً في ما بأيدينا من نصوص يكشف بظنّ غالب اطمئنانيّ عن تطابق سلوكيّ وارتكازيّ من المتشرّعه المعاصرين لعصر النصوص ، وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمه اخرى : أنّ الإجماع المذكور يكشف عن روايه غير مكتوبه ، ولكنّها معاشه سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعه.

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

مرّ بنا أنّ دليل السيره العقلانيّ يعتمد على ركنين : أحدهما قيام السيره المعاصره للمعصومين من العقلاء على شيء. والآخر سكوت المعصوم الذي يدلّ - كما تقدّم (1) - على الإمضاء.

والسؤال الآن : كيف يمكن أن نحرز كلّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإنّنا بحكم

ص: ٢٨٢

١- تقدم تحت عنوان : السيره

عدم معاصرنا لهما زماناً يجب أن نستدلّ عليهما بقضايا معاصره ثابتة وجداناً لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعيّ.

[١ - السيره المعاصره للمعصومين :]

أمّا السيره المعاصره للمعصومين عليهم السلام فهناك طرق يمكن أن يدعى الاستدلال بها عليها ، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيره المعاصره للمعصومين من المتشرّعه بوصفهم الشرعيّ :

الطريق الأوّل : أن نستدلّ على ماضى السيره العقلائيّه بواقعها المعاصر لنا ، وهذا الاستدلال يقوم على افتراض الصعوبه فى تحوّل السيره من سلوكيّ إلى سلوكيّ مقابل ، وكون السيره العقلائيّه معبّره - بوصفها عقلائيّه - عن نكاتٍ فطريّه وسليقه نوعيه ، وهى مشتركه بين العقلاء فى كلّ زمان.

ولكنّ الصحيح : عدم صحّه هذا الاستدلال ، إذ لا صعوبه فى تصوّر تحوّل السيره بصوره تدريجيّه وبطيئه إلى أن تتمثّل فى السلوك المقابل بعد فتره طويله من الزمن ، وما هو صعب الافتراض التحوّل الفجائى العفويّ ، كما أنّ السلوك العقلائيّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريّه مشتركه ، بل يتأثر بالظروف والبيئه والمرتكزات الثقافيه ، إلى غير ذلك من العوامل المتغيّره ، فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيره دليلاً على ماضيها البعيد.

الطريق الثانى : النقل التاريخيّ : إمّا فى نطاق التأريخ العامّ ، أو فى نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّه. ويتوقّف اعتبار هذا النقل : إمّا على كونه موجّباً للوثوق والعلم ، أو على تجمّع شرائط الحجّيه التعبيديه فيه ، وفى هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها ؛ لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياه الرواه والناس وقتئذٍ ، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور فى نطاق المعاملات - مثلاً - باعتبارها منتزعه أحياناً عن الوضع العامّ المرتكز عقلائيّاً إلى جانب

الطريق الثالث : أن يكون لعدم قيام السيره المعاصره للمعصومين على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدائياً ، فيثبت بذلك قيام السيره على ذلك النحو. ولنوضح ذلك في مثال كما يأتي :

لنفرض أننا نريد أن نثبت أن السيره المعاصره للأئمه عليهم السلام كانت قائمه على الاجتراء بالمسح ببعض الكف في الوضوء ، فنقول : إن السيره إذا كانت منعقدة على ذلك حقاً فهذا سوف يكون دليلاً على عدم الوجوب لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسأله ، فيغنيه عن السؤال.

وأما إذا لم تكن السيره منعقدة على ذلك وكان افتراض المسح بتمام الكف وارداً في السلوك العملي لكثير من المتشرعه وقتئذٍ فهذا يعنى أن استعمال حكم المسأله ينحصر بالسؤال من المعصومين ، أو الرجوع إلى رواياتهم ؛ لأن مسح المتشرعه بتمام الكف لا- يكفى لإثبات الوجوب ، وحيث إن المسأله محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين ، ووجوب المسح بتمام الكف يستبطن عنايه فائقه تحفّز على السؤال فمن الطبيعي أن تكثر الأسئلة في هذا المجال ، وتكثر الأجوبه تبعاً لذلك ، وفي هذه الحاله يفترض عادة أن يصل إلينا مقدار من ذلك على أقل تقدير ؛ لاستبعاد اختفاء جلّها ، مع توفر الدواعى على نقلها ، وعدم وجود ما يبزر الاختفاء ، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنه لم تكن هناك أسئله وأجوبه كثيره ، وبالتالي لم تكن هناك حاجه إلى استعمال حكم المسأله عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيّن افتراض قيام السيره على الاجتراء بالمسح ببعض الكف.

وهذا الاستدلال يتوقّف - كما لاحظنا - على :

[١-] أن المسأله محلّ الابتلاء للعموم.

[٢-] وكون الحكم المقابل - كوجوب المسح بتمام الكف في المثال - يتطلّب

سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه.

[٣-] وتوفّر الدواعى على نقل ما يرد فى حكم المسأله.

[٤-] وعدم وجود مبرراتٍ للإخفاء.

[٥-] وعدم وصول شىءٍ معتدّ به فى هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوى المتقدّمين.

الطريق الرابع : أن يكون للسلوك الذى يراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين للأئمّه عليهم السلام سلوكٌ بديل على نحو لو لم نفترض ذلك يتعيّن افتراض هذا البديل ، ويكون هذا السلوك البديل معبّراً عن ظاهره اجتماعيّه غريبه لو كانت واقعاً حقاً لسجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف ، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البديل.

ومثال ذلك أن نقول : إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعمل بها ، إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديل يمثّل طريقه اخرى فى التفهيم ، ولما كانت الطريقه البديله تشكّل ظاهره غريبه عن المألوف كان من الطبيعى أن تنعكس ويشار إليها ، والتالى غير واقع فكذاك المقدم ، وبذلك يثبت استقرار السيره على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس : الملاحظه التحليليه الوجدانيه ، بمعنى أنّ الإنسان إذا عرض مسأله على وجدانه ومرتكزاته العقلانيه فرأى أنّه منساق إلى اتّخاذ موقفٍ معيّن ، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح فى وجدانه بدرجه كبيره ، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيّره من حالٍ إلى حالٍ ومن عاقلٍ إلى عاقلٍ بملاحظه تحليليه وجدانيه أمكنه أن ينتهى إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقفٍ حاله عامّه فى كلّ العقلاء ، وقد يدعم ذلك باستقراء حاله العقلاء فى مجتمعاتٍ

عقلائيّه مختلفه للتأكد من هذه الحاله العامه.

وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه ، ولكنه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً إلا بقدر ما يُتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلائيّه المختلفه.

[٢ - سكوت المعصوم]

وأما سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء فقد يقال : إنّ من الصعوبه بمكان الجزم به ، إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم ما يدلّ على الردع عن السير المعاصره له؟ وغايه ما نستطيع أن نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فى ما بأيدينا من نصوص ، غير أنّ ذلك لا يعنى عدم صدوره ، إذ لعله قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقه التى نتغلب بها على هذه الصعوبه تتمّ كما يأتى :

نطرح القضيه الشرطيّه القائله : لو كان قد ردع المعصوم عن السير لوصل إلينا ، والتالى باطل ؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع ، فالمقدّم مثله.

ووجه الشرطيّه : أنّ الردع عن سيره عقلائيّه مستحكمه لا يتحقّق بصوره جادّه بمجرد نهى واحد أو نهيين ، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوه السير وترسيخها ، فالردع إذن يجب أن يتمثّل فى نواهٍ كثيره ، وهذه النواهى بنفسها تخلق ظروفأ مناسبه لأمثالها ؛ لأنها تُلفت أنظار الرواه إلى السؤال ، وتكثر الأسئلة والأجوبه ، والدواعى متوقّره لضبط هذه النواهى من قبل الرواه ، فيكون من الطبيعى أن يصل إلينا شىء منها. وفى حاله عدم وصول شىء - بالقدر الذى تفترضه الظروف المشار إليها - نستكشف عدم صدور الردع ، وبذلك يتمّ كلا الركنين لدليل السير.

وسائل الإحراز الوجدانى التى يقوم كشفها على حساب الاحتمال تؤدى : تارة إلى القطع بالدليل الشرعى ، واخرى إلى قيمه احتماليه كبيره ، ولكن تناظرها فى الطرف المقابل قيمه احتماليه معتد بها. وثالثه إلى قيمه احتماليه كبيره تقابلها فى الطرف المقابل قيمه احتماليه ضئيله جداً ، وتسمى القيمه الاحتماليه الكبيره فى هذه الحاله بالاطمئنان ، وفى الحاله السابقه بالظن.

ولا شك فى حجيه الإحراز الواصل إلى درجه القطع تطبيقاً لمبدأ حجيه القطع ، كما لا شك فى أن الإحراز الظنى غير كافٍ للمقصود ما لم يقم دليل شرعى على التعبد به فيدخل فى نطاق الإحراز التعبدى.

وأما الاطمئنان فقد يقال بحجيه الذاتيه عقلاً تنجزاً وتعذيراً ، كالقطع ، بمعنى أن حق الطاعه الثابت عقلاً كما يشمل حاله القطع بالتكليف كذلك يشمل حاله الاطمئنان به ، وكما لا يشمل حاله القطع بعدم التكليف كذلك لا يشمل حاله الاطمئنان بعدمه.

فإن صحت هذه الدعوى لم تكن بحاجه إلى تعبد شرعى للعمل بالاطمئنان ، مع فارق ، وهو : إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فى القطع ، كما تقدم.

وإن لم تصح هذه الدعوى تعين طلب الدليل على التعبد الشرعى بالاطمئنان.

والدليل هو السيره العقلانيه الممضاه بدلاله السكوت. وفى مقام الاستدلال على حجيه الاطمئنان شرعاً بالسيره العقلانيه مع سكوت الشارع عنها لابد من افتراض القطع بهذين الركنين ، ولا يكفى الاطمئنان ، وإلا كان من الاستدلال على حجيه الاطمئنان بالاطمئنان.

إشاره

وأهم ما يبحث عنه فى علم الاصول كوسيله تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع : خبر الواحد ، ويراد به : الخبر الذى لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه .

والكلام فيه فى ثلاث مراحل :

إحداها : استعراض الأدله المدعاه على حكم الشارع بحجتيه .

وثانيها : استعراض الأدله المدعى كونها معارضة لذلك .

والمرحلة الثالثه : تحديد دائره الحجتيه وشروطها بعد فرض ثبوتها .

وسنبحث هذه المراحل تباعاً .

أدله حجتيه خبر الواحد

وقد استدلل على الحجتيه بالكتاب والسنة .

أما الكتاب الكريم فبآيات :

منها : آيه النبأ ، وهى قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُكُمْ بِحُورٍ عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (١) .

وتقريب الاستدلال : أن الجملة فى الآيه الكريمه شرطيه ، والحكم فيها هو «الأمر بالتبين» ، وموضوع الحكم «النبأ» ، وشرطه «مجيء الفاسق به» ، فتدلل بالمفهوم على انتفاء وجوب التبين عن النبأ إذا انتفى الشرط ولم يجرى به الفاسق ، وهذا يعنى أنه لا يجب التبين فى حاله مجيء العادل بالنبأ ، وليس ذلك إلا للحجتيه .

ص : ٢٨٨

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين :

الأول : أنّ مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقق للموضوع ؛ لأنه هو الذي يحقق النبأ ، وليس للجمله الشرطيه مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع ، كما تقدّم في بحث مفهوم الشرط.

وحاول صاحب الكفايه (١) أن يدفع هذه المناقشه بدعوى : أنّها إنّما تتم على الافتراض المتقدم في تعيين الموضوع والشرط ، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبأ» والشرط هو «الفسق» كانت الآيه في قوه قولنا : «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا». ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرط هنا ليس محققاً للموضوع ، فيتّم المفهوم.

ولكنّ مجرد إمكان هذه الفرضيه لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهره عرفاً من الآيه الكريمه.

الثاني : أنّ الحكم بوجود التبين معلل في الآيه الكريمه بالتحرز من الإصابه بجهاله ، والعلة مشتركه بين أخبار الآحاد ؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً ، فتكون بمثابة القرينه المتصله على إلغاء المفهوم.

واجيب عن ذلك :

تارة بأنّ الجهاله ليست مجرد عدم العلم ، بل تستبطن السفاهه ، وليس في العمل بخبر العادل سفاهه ؛ لأنّ سيره العقلاء عليه.

واخرى بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل ؛ لأنه يقتضى حجّيه خبر العادل ، بينما التعليل يدلّ على عدم حجّيه كلّ ما هو غير علمي ، ويشمل بإطلاقه خبر العادل ، فليكن المفهوم مقتيداً لعموم التعليل.

ص : ٢٨٩

وثالثه : بأن المفهوم مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلى التبين بشأنه ؛ لأنه يبين واضح ، وهذا يعنى افتراضه بمثابه الدليل القطعى ، والأمر بالتعامل معه على أساس أنه يبين ومعلوم ، وبهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل ؛ لأن العموم فى التعليل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع فهو علم ولا يشمله التعليل.

ومنها : آيه النفر ، وهى قوله تعالى : (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها : أنها تدلّ على مطلوبيه التحذر عند الإنذار بقريته وقوع الحذر موقع الترجى بدخول لعلّ عليه ، وجعله غايه للإنذار الواجب ، ومقتضى الإطلاق كون التحذر واجباً عند الإنذار ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ، وهذا يكشف عن حجّيه إخبار المنذر.

والجواب على ذلك :

أولاً : أنّ وجوب التحذر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجّيه خبر المنذر ؛ وذلك لأنّ الإنذار يفترض العقاب مسبقاً ، وكون الحكم منجزاً بمنجز سابق ، كالعلم الإجمالى ، أو الشكّ قبل الفحص ، ولا يصدق عنوان الإنذار على الإخبار عن حكم لا يستتبع عقاباً إلا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه كان منجزاً فهذا لا يساوق الحجّيه بمعناها الكامل ؛ لما سبق من أنّ أى دليلٍ احتمالىّ على التكليف فهو ينجزه بحكم العقل ، فغايه ما تفيده الآيه الكريمة أنها تنفى جعل أصاله البراءه شرعاً فى موارد

ص : ٢٩٠

١- التوبه : ١٢٢

قيام الخبر على التكليف ، ولا تثبت جعل الشارع الحجية للخبر.

نعم ، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعي ، إذ لولا الجعل الشرعي لجرت قاعده قبح العقاب بلا بيان.

وثالثاً : أن الآية الكريمة لو دلت على حجية قول المنذر شرعاً فإنما تدلّ على حجيتها بما هو رأى ونظر لا بما هو إخبار وشهادة ؛ لأن الإندار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى واقتناص النتيجة.

ومنها : آية الكتمان ، وهي قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال بها : أنها تدلّ بالإطلاق على حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتب العلم على الإبداء ، وهذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة ؛ لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو ، ووجوب القبول مع عدم العلم يساوق حكم الشارع بالحجيه.

والجواب على ذلك :

أولاً : أن الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفر مقتضيات الوضوح والعلم ، فلا يشمل الإطلاق المذكور عدم الإخبار في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات العلم.

وثانياً : أن تعميم حرمة الكتمان لعلّه بدافع الاحتياط من قبل المولى ؛ لعدم إمكان إعطاء قاعده للتمييز بين موارد ترتب العلم على الإخبار وغيرها ، فإنّ الحاكم قد يوسع موضوع حكمه الواقعي بدافع الاحتياط ، وهذا غير الأمر

ص : ٢٩١

١- البقره : ١٥٩

ومنها : آيه السؤال من أهل الذكر ، وهي قوله تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وتقريب الاستدلال : أنّ الأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب ولو لم يفد العلم ؛ لأنّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفاده الجواب للعلم لغواً ، وإذا وجب قبول الجواب ولو لم يفد العلم ثبتت الحجّية.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق ، إضافةً إلى أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويّ لكى يستفاد منه ذلك ؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّه من الكفّار ، ومن الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّية التعبدية ، وإنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهه بالحجّه القاطعه ؛ لأنّ الطرف ليس ممّن يتعبد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً : أنّ الأمر بالسؤال مفرّع على قوله : « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ » ، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال لكى يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه وأمثاله. هذا ، على أنّ مورد الآية لا حجّية فيه لأخبار الآحاد ؛ لأنّه يرتبط باصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك فالاستدلال يتوقّف على حمل أهل الذكر على العلماء والرواه - لا أهل النبوات السابقه - بحمل الذكر على العلم ، لا على الرساله الإلهية.

وأما السنّه فلا بدّ لكى يصحّ الاستدلال بها في المقام أن تكون ثابتةً بوسيله من وسائل الإحراز الوجدانيّ ، ولا يكفى ثبوتها بخبر الواحد ؛ لئلا يلزم الدور. وهنا

وسيلتان للإحراز الوجداني :

إحدهما : التواتر في الروايات الدالّة على حجّيته خبر الواحد.

والاخرى : السيره.

أمّا الوسيله الاولى فتقريب الاستدلال بها : أنّ حجّيته خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسنه رواياتٍ كثيره تشترك جميعاً في إفاده هذا المعنى وإن اختلفت مضامينها ، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي ، ويثبت بالتواتر حجّيته خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنه للتواتر ، فإذا اتّفق وجود خبرٍ من هذا القبيل يدلّ على حجّيته خبر الواحد في دائره أوسع اخذ به.

وأمّا الوسيله الثانيه فتقريب الاستدلال بها يشتمل على الامور التاليه :

أولاً : إثبات السيره ، وأنّ المتشرّعه والرواه في عصر الأئمه كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصي ، وفي هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيره المتقدمه ؛ وذلك لتوفّر شروطه ، فإنّه لا شكّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الروايات بأيدي المتشرّعه المعاصرين للأئمه ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق ، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع ، أو جرياً على سجيّتهم ، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأول هو المطلوب ، إذ تثبت بذلك السيره الممتدّه في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعمال الحكم الشرعيّ تجاهها ؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجيّيه العقلانيه يحول عادةً دون التوافق على الطرح بلا استعمال ، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيه المسأله ، وهذا يقتضي

ص: ٢٩٣

افتراض أسئلته وأجوبه كثيره ، فلو لم يكن خبر الثقة حجّة لكان هذا يعنى تضافر النصوص بذلك فى مقام الجواب على أسئلته الرواه ، ومع توفّر الدواعى على نقل ذلك لابدّ من وصول هذه النصوص إلينا ولو فى الجملة ، بينما لم يصل إلينا شىء من ذلك ، بل وصل ما يعزّز الحجّية ، وهذا يعيّن : إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام ، وإمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّية.

ثانياً : أنّ السيره الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيرة لأصحاب الأئمّه بما هم متشرّعه فهى تكشف عن الدليل الشرعى بلا حاجه إلى ضمّ مقدّمه ، وإذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء ضممنّا إليها مقدّمه اخرى ، وهى : أنّ الشارع لم يردع عنها ، إذ لو كان قد ردع بالدرجه الكافيه لأثر هذا الردع من ناحيه فى هدم السيره ، ولوصل إليها شىء من نصوص الردع.

ثالثاً : أنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ قد يتوهم أنّها تردع عن السيره ؛ لأنّ خبر الواحد أماره ظنيّه فيشملة إطلاق النهى عن العمل بالظنّ. ولكنّ الصحيح أنّها لا تصلح أن تكون رادعه ؛ وذلك لأننا أثبتنا بالفعل انعقاد السيره المعاصره للأئمّه على العمل بأخبار الثقات فى الشرعيّات ، وهذا يعنى - بعد استبعاد العصيان - إمّا وصول دليلٍ إليهم على الحجّية ، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع ، أو عدم كونها دالّة على ذلك فى الواقع ، وعلى كلّ من هذه التقادير لا يكون الردع تاماً.

ومثل ذلك يقال فى مقابل التمسّيك بأدله الاصول ، كدليل أصله البراه - مثلاً - لإثبات الردع بإطلاقها لحاله قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرّر فيها.

رابعاً : أنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء ، وهذا واضح بعد إثبات امتداد السيره إلى الشرعيّات وجريانها على إثبات الحكم الشرعى بخبر الثقة ، الأمر الذى يعرّض الأغراض الشرعيّه للتفويت لو لم تكن مرضيّه ، مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال فى أمثال المقام هو الإمضاء ، كما تقدّم.

وقد استُدلّ على نفي الحجية بالكتاب والسنة :

أما الكتاب فيما ورد فيه من النهي عن أتباع الظنّ ، كقوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ...) (١).

وقد يجاب على ذلك : بأنّ النهي المذكور إنّما يدلّ على نفي الحجية عن خبر الواحد بالإطلاق ، وهذا الإطلاق يقيد بدليل حجّية خبر الواحد ، سواء كان لفظياً أو سيره.

أما على الأوّل فواضح ، وأما على الثاني فلا إنّ إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السير ، كما تقدّم ، وهذا يعنى استقرار حجّيتها سيره فتكون مقيدة للإطلاق.

وأما السنة ففيها ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ (٢) ، وفيها ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم (٣).

أما الفريق الأوّل فيرد عليه :

أولاً : أنّه من أخبار الآحاد الضعيفه سنداً ، ولا دليل على حجّيته.

وثانياً : أنّه يشمل نفسه ؛ لأنّه خبر غير علميّ بالنسبة إلينا ، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميه ، وهذا يعنى امتناع حجّية هذا الخبر ؛ لأنّ حجّيته تؤدّي إلى نفي حجّيته والتعبّد بعدمها.

وأما الفريق الثاني فيرد عليه : أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار

ص : ٢٩٥

١- الإسراء : ٣٦

٢- مثل ما ورد عن الإمام الهادي عليه السلام : «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه ، وما لم تعلموا فردّوه إلينا». وسائل الشيعة ٢٧ : ١٢٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣٦

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١١٠ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١١

الوارده فى اصول الدين ، والأخبار الوارده فى الأحكام ، فيعتبر ما دلّ على الحجّيه فى القسم الثانى بالخصوص صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

تحديد دائره الحجّيه

وبعد افتراض ثبوت الحجّيه يقع الكلام فى تحديد دائرتها ، وتحديد الدائره : تارةً بلحاظ صفات الراوى ، واخرى بلحاظ المروى.

أما باللحاظ الأول فصفوه القول فى ذلك : إنّ مدرك الحجّيه إذا كان مفهوم آيه النبأ فهو يقتضى حجّيه خبر العادل ، ولا يشمل خبر الفاسق الثقه. وإذا كان المدرك السنّه على أساس الروايات والسيره فلا شكّ فى أنّ موضوعها خبر الثقه ولو لم يكن عادلاً من غير جهه الأخبار.

إلاّ أنّ وثاقه الراوى : تارةً تؤخذ مناطاً للحجّيه على وجه الموضوعيه ، واخرى تؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقيه وبما هى سبب للوثوق غالباً بصدق الراوى وصحّه نقله. فإن استظهر الأول لزم القول بحجّيه خبر الثقه ولو قامت أماره عكسيه مكافئه لوثاقه الراوى فى كشفها ، وإن استظهر الثانى لزم سقوط خبر الثقه عن الحجّيه فى حاله قيام أماره من هذا القبيل. وعليه يترتب أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقّه يوجب سقوطه عن الحجّيه إذا لم يحتمل فيه كونه قائماً على أساس اجتهادى ؛ لأنّه يكون أماره على وجود خلل فى النقل.

وأما خبر غير الثقه فإن لم تكن هناك أمارات ظنيّه على صدقه فلا إشكال فى عدم حجّيته ، وإن كانت هناك أمارات كذلك : فإن أفادت الاطمئنان الشخصى كان حجّه لحجّيه الاطمئنان ، كما تقدّم ، وإلاّ ففى حجّيه الخبر وجهان مبنيان على أنّ وثاقه الراوى هل هى مأخوذه مناطاً للحجّيه على وجه الموضوعيه ، أو بما هى سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبب كلاهما دخيلين فى

الحجّيه ، أو بما هي معرّف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لوثاقه الراوى دخل بعنوانها؟

فعلى الأوّل والثانى لا يكون الخبر المذكور حجّه ، وعلى الثالث يكون حجّه. وعلى هذه التقادير تبتنى إثباتاً ونفيّاً مسأله انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء ، فإنّ عمل المشهور به يعتبر أماره على صحه النقل ، فقد يدخل فى نطاق الكلام السابق.

وأما باللحاظ الثانى فيعتبر فى الحجّيه أمران :

أحدهما : أن يكون الخبر حسّياً لا حدسيّاً.

والآخر : أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعى الصدور من الشارع ، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل فلعدم شمول أدلّه الحجّيه للأخبار الحدسيّه.

وأما الثانى فلمّا دلّ من الروايات على عدم حجّيه الخبر المخالف للكتاب الكريم (١) ، فإنّه يقتيد أدلّه حجّيه الخبر بغير صوره المخالفه للكتاب الكريم ، أو ما كان بمثابة من الأدلّه الشرعيّه القطعيّه صدوراً وسنداً.

قاعده التسامح فى أدلّه السنن

ذكرنا : أنّ خبر غير الثقه إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه فهو ليس بحجّه ، ولكن قد يستثنى من ذلك : الأخبار الدالّه على المستحبات ، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزاميه ، فيقال بأنّها حجّه فى إثبات الاستحباب أو الكراهه ما لم يعلم ببطلان مفادها. ويستند فى ذلك إلى روايات (٢) فيها الصحيحه وغيرها دلّت على أنّ من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثواب على عملٍ فعمله كان له مثل

ص: ٢٩٧

١- وسائل الشيعه ٢٧ : ١٠٩ - ١١١ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٠ و ١٢ و ١٤

٢- وسائل الشيعه ١ : ٨٠ ، الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات

ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله ، بدعوى : أن هذه الروايات تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات ، ومن أجل هذا يعبر عن ذلك بالتسامح في أدله السنن.

والتحقيق : أن هذه الروايات فيها بدواً عدّه احتمالات :

الأول : أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ.

الثاني : أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسى على طبق البلوغ ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانوياً له يستدعى ثبوت استحباب واقعيّ بهذا العنوان.

الثالث : أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المحتاط للثواب.

الرابع : أن تكون وعداً مولوياً لمصلحه في نفس الوعد ؛ ولو كانت هذه المصلحه هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات - على ما ذكر - مبني على الاحتمال الأول ، وهو غير متعين ، بل ظاهر لسان الروايات ينفيه ؛ لأنها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفه الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعيّد بثبوت المؤدى وحجيه البلوغ كما كان هناك معنى للتصريح بأن نفس الثواب محفوظ حتى مع مخالفه الخبر للواقع.

كما أن الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضاً ، لإدعوى أن الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً ، وهي مدفوعه : بأنه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب.

فالمتمعن هو الاحتمال الثالث ، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع ؛ لأن الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه ؛ لأن العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا لشخص ذلك الثواب ، فلا بد من الالتزام بأن هذه الخصوصية مردّها إلى وعد مولوي.

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعي

اشاره

تمهيد.

الاستدلال على حجيه الظهور.

موضوع الحجيه.

ظواهر الكتاب الكريم.

ص: ٢٩٩

الدليل الشرعيّ قد يدلّ على حكم دلالة واضحة توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود ، وفي هذه الحالة يعتبر حجّة في دلالته على إثبات ذلك الحكم ؛ لأنّ اليقين حجّه ، والاطمئنان حجّه ، من دون فرق بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالة عقليةً إتيّة من قبيل دلاله فعل المعصوم على عدم الحرمة ، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير سوى إفاده ذلك المدلول ؛ وهو المسمّى بالنصّ ، أو على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حالتيه أو عقلية تنفي احتمال مدلول آخر وإن كان ممكناً من وجهه نظر لغويّه وعرفيه عامّه.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين أو امورٍ على نحو تكون صلاحيته لإفاده أيّ واحدٍ منها مكافئاً لصلاحيته لإفاده غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ ، وهذا هو المجمل ، ويكون حجّة في إثبات الجامع على أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو احتمالاته.

هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور ، وأما كلّ واحدٍ من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور إلاّ مع الاستعانة بدليل خارجيٍّ على نفي المحتمل الآخر ، فيضمّ إلى إثبات الجامع ، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين مع أولويّه دلالاته على أحدهما بنحو ينسب إلى الذهن تصوّراً على مستوى المدلول التصوّريّ ، وتصديقاً على

مستوى المدلول التصديقيّ ، وإن كانت إفاده المعنى الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكور ممكنهً ومحتملهً أيضاً بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير ، وهذا هو الدليل الظاهر في معنى ، وفي مثل ذلك يحمل على المعنى الظاهر ؛ لأنّ الظهور حجّجه في تعيين مراد المتكلّم ، وهذه الحجّجيه لا تقوم على أساس اعتبار العلم ؛ لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً ، بل على أساس حكم الشارع بذلك.

ويعبّر عن حجّجيه الظهور بأصالة الظهور ، وعلى وزان ذلك يقال : «أصالة العموم» ، و «أصالة الإطلاق» ، و «أصالة الحقيقة» ، و «أصالة الجدل» ، وغير ذلك من مصاديق لكبرى حجّجيه الظهور.

الاستدلال على حجّجيه الظهور

وحكم الشارع بحجّجيه الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيره بأحد النحوين التاليين :

النحو الأوّل : أن نتمسك بالسيره العقلانيه بمعنى استقرار بناء العقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلهً كافيهً لمعرفة مقاصد المتكلّم ، وترتيب ما يرى لها من آثارٍ بحسب الأغراض التكوينيّه أو التشريعيّه ، وهذه السيره بحكم استحكامها تشكّل دافعاً عقلائياً عاماً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعه إلى ميولهم العقلانيه ، وفي حاله من هذا القبيل يكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ استعراض عددٍ من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء ، ويلاحظ هنا : أنّ واحداً من تلك الأوجه لا يمكن تطبيقه في المقام ، وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ ؛ لأنّ الكلام هنا في حجّجيه الظهور فلا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء.

النحو الثانى : أن تتمسك بسيره المتشرع من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم ، فإننا لا نشك في أن عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنة ، ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيره المتقدمه ، فلاحظ .

وعلى هذا تكون السيره المذكوره كاشفه كشفاً إتيماً مباشراً عن الإمضاء ، ولا حاجه حينئذ إلى توسط قاعده «أن السكوت كاشف عن الإمضاء» ، على ما تقدم من الفرق بين سيره المتشرع والسيره العقلانيه .

ويواجه الاستدلال بالسيره هنا نفس ما واجهه الاستدلال بالسيره في بحث حججه الخبر ، إذ يُعترض : بأن هذه السيره مردوع عنها بالمطلقات الناهيه عن العمل بالظن أو بإطلاق أدله الأصول .

والجواب على الاعتراض يعرف مما تقدم في بحث حججه الخبر ، مضافاً إلى أن ما دلّ على النهى عن العمل بالظن يشمل إطلاق نفسه ؛ لأنه دلالة ظنيّه أيضاً ، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنيّه ، فيلزم من حججه التعيّد بعدم حججه نفسه ، وما ينفي نفسه كذلك لا يعقل الاكتفاء به في مقام الردع .

موضوع الحجيه

عرفنا سابقاً أن الدلاله تصوّريّه وتصديقيّه ، وعليه فهناك ظهور على مستوى الدلاله التصوّريّه ، وهناك ظهور على مستوى الدلاله التصديقيّه .

ومعنى الظهور الأول : أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ .

ومعنى الظهور الثانى : أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمياً في نفس المتكلم يبرز هذا المعنى دون ذاك ، فيقال حينئذ : إنه ظاهر فيه بحسب الدلاله التصديقيّه .

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلامٍ أن يتطابق مدلوله التصوّريّ مع مدلوله التصديقيّ.

وعلى أيّ حالٍ فموضوع الحجّيه هو الظهور على مستوى الدلاله التصديقيّه ؛ لأنّ الحجّيه معناها إثبات مراد المتكلّم وحكمه بظهور الكلام ، والكاشف عن المراد والحكم إنّما هو الدلاله التصديقيّه والظهور التصديقيّ. وأمّا الدلاله التصوّريّه فلا تكشف عن شيءٍ لكى تكون حجّه في إثباته ، وإنّما هي مجرد إخطارٍ وتصوّر.

نعم ، الظهور على مستوى الدلاله التصوّريّه هو الذى يعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ما هو الظاهر تصوّراً وما هو المراد تصديقاً وجداً. فالظهور التصوّريّ إذن يؤخذ كأداةٍ لتعيين الظهور التصديقيّ الذى هو موضوع الحجّيه ، لا أنّه موضوع لها مباشره.

وقد يوضّح المتكلّم فى نفس كلامه أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام فى مرحله المدلول التصوّريّ ، وبهذا يصبح الظهور التصديقيّ الذى هو موضوع الحجّيه مختلفاً عن الظهور التصوّريّ ، كما إذا قال : «جننى بأسدٍ وأعنى به الرجل الشجاع» ، وتسمّى الجملة التى سبّبت هذا الاختلاف بالقرينه المتّصله. وهذه القرينه : تارة يكون تواجدها فى الكلام مؤكّداً ، كما فى هذا المثال ، واخرى يكون محتملاً ، كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم ثمّ ذهلنا عن الاستماع واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفى كلّ من الحالتين لا- يمكن الأخذ بالظهور التصديقيّ للكلام فى إرادته الحيوان المفترس ، إذ فى الحاله الاولى لا ظهور كذلك جزماً ؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التصديقيّ يختلف عن الظهور التصوّريّ ، وفى الحاله الثانيه نشكّ فى وجود ظهورٍ تصديقيّ على طبق الظهور التصوّريّ ؛ لأنّ احتمال القرينه يوجب احتمال التخالف بين الظهورين ، ومع الشكّ فى وجوده لا يمكن البناء على حجّيته ، وهذا يعنى أنّ احتمال

القرينه المتصله - كالمقطع بها - يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذى كان من المترقب أن يثبت للكلام فى حاله تجرده عن القرينه.

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعه (١) من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّيه ، وقالوا : بأنّه لا- يجوز العمل فى ما يتعلّق بالقرآن العزيز إلاّ بما كان نصّاً فى المعنى ، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النّبى صلى الله عليه وآله وسلم أو المعصومين من آله عليهم الصلاه والسلام.

وقد يستدلّ على ذلك بما يلى :

الدليل الأوّل : قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ...) الآية (٢).

فإنّه يدلّ على النهى عن اتّباع المتشابه ، وكلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه ، لتشابه احتمالاته فى علاقتها باللفظ ، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقه أو لا.

والجواب من وجوه :

الأوّل : أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه ، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه فى درجه علاقتها باللفظ ، بل المعنى الظاهر متميّز فى درجه علاقه ، وعليه فالمتشابه يختصّ بالمجمل.

الثانى : لو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابه فلا نسلم أنّ الآية الكريمه تنهى عن

ص: ٣٠٥

١- الدرر النجفيه : ١٦٩ ، والفوائد المدنيه : ١٧ و ٤٧

٢- آل عمران : ٧

مجزء العمل بالمتشابه ، وإنما هي في سياق ذم من يلتقط المتشابهات فيركز عليها بصورة منفصله عن المحكمات ابتغاء الفتنة ، وهذا مما لا إشكال في عدم جوازه حتى بالنسبه إلى ظواهر الكتاب ، فمساك الآيه مساق قول القائل : إن عدوى يحاول أن يبرز النقاط الموهمه من سلوكي ويفصلها عن ملابساتها التي توضح سلوكي العام.

الثالث : ما قد يقال من أن الآيه ليست نصاً في الشمول لظاهر الكتاب ، وإنما هي ظاهره - على أكثر تقدير - في الشمول ، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه ، فيلزم من حججه ظاهر الآيه في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفى هذه الحججه.

الدليل الثاني : الروايات الناهيه عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم ، ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف :

الاولى : ما دل من الروايات على أن القرآن الكريم مبهم وغامض قد استهدف المولى إغماضه وإبهامه لأجل تأكيد حاجه الناس إلى الحججه ، وأنه لا يعرفه إلا من خوطب به ، وأن غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه (1).

وهذه الطائفة يرد عليها :

أولاً : أن رواياتها جميعاً ضعيفه السند ، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواياتها ، وكونهم في الغالب من ذوى الاتجاهات الباطنيه المنحرفه على ما يظهر من تراجمهم ، مع الالتفات إلى أن إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحججه أمر في غايه الأهميه ، فلو كان الأئمه عليهم السلام بصدد بيانه لما أمكن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمه ، الذين عليهم المعول وإليهم تفرع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمه

ص : ٣٠٦

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٦ و ١٨٥ و ٢٠٢ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الأحاديث ١ و ٢٥ و ٦٤

وإرجاعهم.

وثانياً : أنّ هذه الروايات معارضه للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً (١) ، والمخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجّته خبر الواحد ، كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية : ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّته (٢) ، وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّه ، وعدم الظفر بقريته على خلاف الظاهر ؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالاً عن الحجّته في مقام فهم القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة : ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأى ، وأنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر (٣).

وقد اجيب على الاستدلال بها : بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً ؛ لأنّ التفسير كشف القناع ، ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال : إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات حينما يكون الدليل مشتقاً على ظواهر اقتضائه عديده متضاربه ، على نحو يحتاج تقدير الظهور الفعلي المتحصّل من مجموع تلك الظواهر بعد الموازنه والكسر والانكسار إلى نظر وإمعان ، فيكون لونهاً من كشف القناع.

ولهذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل ، فيفهم بشكلٍ من فقيه ، ويأتي فقيه آخر فيبرز نكته من داخل الدليل تعيّن فهمه بشكلٍ آخر على أساس ما

ص: ٣٠٧

١- كقوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) النحل : ٨٩

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٧ و ١٨٣ و ١٨٦ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ، الاحاديث ٣ و ٢٠ و ٢٧

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٦ ، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي

تقتضيه تلك النكته من ظهور.

فالأحسن ، الجواب :

أولاً: بأنّ كلمه «الرأى» منصرفه - على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النصّ وظهور هذه الكلمه كمصطلحٍ وشعارٍ لا تتجاهٍ فقهى واسع - إلى الحدس والاستحسان ، فلا تشمل الرأى المبنى على قريحه عرفيه عامه.

وثانياً: أنّ إطلاق الروايات المذكوره للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيره على العمل بالظواهر ، سواء اريد بها السيره العقلانيه أو سيره المتشرّعه ، نظير ما تقدّم فى بحث حجّيه خبر الواحد.

أما الاولى فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجه استحكام السيره.

وأما الثانيه : فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيره المتشرّعه من أصحاب الأئمه كانت على العمل بظواهر الكتاب - وإلا لعرف الخلاف عنهم - فنفس هذه السيره تثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع ، بل تكون مقيدة له.

ومما يدفع به الاستدلال بالروايات المذكوره عموماً : ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسك بالقرآن الكريم (١) الصادق عرفاً على العمل بظواهره ، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له (٢) ، فإنّ المخالفه إن كان المراد بها

ص: ٣٠٨

١- كحديث الثقلين ، وسائل الشيعه ٢٧ : ٣٣ ، الباب ٥ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٩ ، ومسنّد أحمد بن حنبل ٣ : ١٤ ، وكغيره ، راجع وسائل الشيعه ١ : ٤١٢ ، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء ، الحديث الأول ، و ١٢ : ٣٠٩ ، الباب ١٦٤ من أبواب أحكام العشره ، الحديث ١٠

٢- وسائل الشيعه ١٨ : ١٦ ، الباب ٦ من أبواب الخيار

المخالفة للفظه فتصدق على مخالفه ظاهره ، وإن كان المراد بها المخالفه لواقع مضمونه فمقتضى الإطلاق المقامى إمضاء ما عليه العرف من موازين فى استخراج المضمون ؛ فيدل على حججه الظهور.

وأوضح من ذلك : ما دل على طرح ما ورد عنهم : على الكتاب والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له (١) ، فإنه لا يحتمل فيه أن يراد منه المخالفه للمضمون القرآنى المكتشف بالخبر ؛ لأنه بصدد بيان جعل الضابط لما يقبل وما لا يقبل من الخبر. كما أنه لا يحتمل اختصاص المخالفه فيه بالمخالفه للنص ؛ لندره الخبر المخالف للنص ، وكون روايات طرح المخالف ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفه.

فإن قُدمت هذه الروايات الدالّة على حججه ظواهر الكتاب على الروايات التى استدلتّ بها على نفى الحججه فهو ، وإن تكافأ الفريقان فعلى الأقلّ يلتزم بالتساقط ، ويقال بالحججه حينئذٍ ؛ لأنّ الردع غير ثابت فتثبت الحججه بالسيره العقلية بصوره مستقلّه ، أو بضمّ استصحاب مفادها الثابت فى صدر الشريعة.

الدليل الثالث : ومردّه إلى إنكار الظهور ، بدعوى أنّ القرآن الكريم مجمل : إمّا لتعميد من الله تعالى فى جعله مجملاً لتأكيد حاجه الناس إلى الإمام ، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك ؛ لأنّ علو المعانى وشموخها يقتضى عدم تيسرها للفهم.

والجواب على ذلك : أنّ التعميد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن ، وربط الناس بالإمام فرع إقامه الحججه على أصل الدين المتوقفه على فهم القرآن

ص : ٣٠٩

١- الوسائل ٢٧ : ١١٢ و ١١٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ١٩ و ٢٩

وإدراك مضامينه. كما أنّ شموخ المعانى وعلوّها ينبغى أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها ، ولما كان الهدف هداية الإنسان فلا بدّ أن تبيّن المعانى على نحوٍ يؤثّر فى تحقّق هذا الهدف ، وذلك موقوف على تيسير فهمه.

فالصحيح : أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّه كظواهر السنّه.

ص: ٣١٠

١- إثبات القضايا العقلية.

٢- حججه الدليل العقلي.

ص: ٣١١

الدليل العقليّ : كلّ قضيه يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ ، والبحث عن هذه القضايا العقلية : تارة يقع صغرياً في صحة القضيه العقلية ومدى إدراك العقل لها ، واخرى يقع كبروياً في حجّيه الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقلية على قسمين :

أحدهما : قضايا تشكّل عناصر مشتركه في عمليه الاستنباط ، كالقضيه العقلية القائله : «إنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته».

والآخر : قضايا مرتبطه بأحكام شرعيه معينه ، كحكم العقل بحرمة المخدّر قياساً له على الخمر ؛ لوجود صفه مشتركه وهي إذهاب الشعور ، و حكم العقل بحرمة الكذب ؛ لأنه قبيح.

والقسم الأوّل يدخل بحته الصغرويّ والكبرويّ معاً في علم الاصول ، فقد يُبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ ، وهذا بحث صغرويّ ، وقد يبحث عن حجّيته وهذا بحث كبرويّ ، وكلاهما اصوليّ ؛ لأنّهما بحثان في العناصر المشتركه في عمليه الاستنباط.

والقسم الثاني لا يدخل بحته الصغرويّ في علم الاصول ؛ لأنه بحث في عنصر غير مشترك ، وإنّما يدخل بحته الكبرويّ في هذا العلم لكونه بحثاً في عنصر مشترك ، كالبحت عن حجّيه القياس ، وهكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ لا يكون اصولياً إلا في القسم الأوّل ، وأنّ البحث الكبرويّ اصوليّ في كلا القسمين.

غير أن الإدراك العقلي إذا كان قطعياً فلا- موجب للبحث عن حجّيته ؛ للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّيه القطع ، وإنما نحتاج إلى البحث عن حجّيته إذا لم يكن قطعياً ، كالقياس مثلاً.

وسوف نصنّف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين :

أحدهما : صغروىّ في إثبات القضايا العقلية التي تشكّل عناصر مشتركة.

والآخر : كبروىّ في حجّيه إدراك العقل غير القطعيّ.

ص: ٣١٤

تقسيمات للقضايا العقلية

القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وأدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن أن تقسم كما يلي :

أولاً : تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً ، وما يكون عقلياً غير مستقل.

والمراد بالأول : ما لا يحتاج إلى إثبات قضيه شرعيه لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني : ما يحتاج إلى إثبات قضيه شرعيه كذلك.

ومثال الأول : القضية القائلة : بأن «كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمة» ، فإن تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم - مثلاً - لا يتوقف على إثبات قضيه شرعيه مسبقه.

ومثال الثاني : القضية القائلة : «إن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته» ، فإن تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضيه شرعيه مسبقه ، وهي وجوب الصلاة.

ثانياً : تنقسم القضية العقلية إلى قضيه تحليليه وقضيه تركيبيه.

والمراد بالقضيه التحليليه : ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهره معينه ، كالبحث عن حقيقه الوجوب التخييري.

والمراد بالقضيه التركيبيه : ما كان البحث فيها يدور حول استحاله شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه ، كالبحث عن استحاله الأمر

بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً : تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبه وموجهه.

والمراد بالسالبه : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكم شرعيّ.

والمراد بالموجهه : الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكم شرعيّ.

ومثال الأول : القضية القائله باستحاله التكليف بغير المقدور.

ومثال الثاني : القضية المشار إليها آنفاً القائله : بأن « كلّ ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمة».

والقضايا العقلية متفاعله في ما بينها. فقد يتفق أن تدخل قضيه عقليه تحليليه في البرهنه على قضيه اخرى تحليليه أو تركيبيه ، كما قد تدخل قضيه تركيبيه في البرهنه على قضايا تحليليه ، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

ص: ٣١٦

يستحيل التكليف بغير المقدور ، وهذا له معنيان :

أحدهما : أنّ المولى يستحيل أن يُدَيّنَ المكلف بسبب فعلٍ أو تركٍ غير صادرٍ منه بالاختيار ، وهذا واضح ؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانه ؛ لأنّ حقّ الطاعه لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر : أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور فى عالم التشريع ، ولو لم يرتّب عليه إدانه ومؤاخذه للمكلف ، فليست الإدانه وحدها مشروطه بالقدره ، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال فى ذلك : أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل - كما تقدّم - على ملائِك وإرادِهِ واعتبار ، ومن الواضح أنّه ليس من الضرورى أن يكون الملائك مشروطاً بالقدره ، كما أنّ بالإمكان تعلق إرادته المولى بأمرٍ غير مقدور ؛ لأننا لا نريد بالإرادته إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملائك ، وهو مهما كان شديداً يمكن افتراض تعلقه بالمستحيل ذاتاً فضلاً عن الممتنع بالغير.

والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب على غير المقدور ؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤمنه ، وليس لغواً فى هذه الحاله ، إذ قد يراد به مجرد الكشف بالصياغه التشريعيه التى اعتادها العقلاء عن الملائك والمبادئ ، ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعى البعث والتحرك فمن الواضح أنّ القدره على مورده تعتبر شرطاً فيه ؛ لأنّ داعى تحريك العاجز يستحيل أن ينقدح فى نفس العاقل الملتفت.

وحيث إنّ الاعتبار الذى يكشف عنه الخطاب الشرعى هو الاعتبار بهذا

الداعى ، كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب ، فلا بدّ من اختصاصه بحال القدره ، ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

ومن هنا كان كلّ تكليفٍ مشروطاً بالقدره على متعلّقه بدون فرقٍ بين التكاليف الإلزاميّة وغيرها. وكما يشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدره على الفعل ، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجرىّ (الحرمه والكراهه) ؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلف على إيجاده أو عن الامتناع عنه غير معقولٍ أيضاً.

وهكذا نعرف أنّ القدره شرط ضرورىّ في التكليف ، ولكّنها ليست شرطاً ضرورياً في الملاك والمبادئ. ولكنّ هذا لا يعنى أنّها لا تكون شرطاً ، فإنّ مبادئ الحكم يمكن أن تكون ثابتةً وفعليّةً في حال القدره والعجز على السواء ، ويمكن أن تكون مختصّةً بحاله القدره ، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى وعدم الملاك رأساً.

وفى كلّ حاله من هذا القبيل يقال : إنّ دخل القدره فى التكليف شرعىّ. وقد تسمّى القدره حينئذٍ بـ «القدره الشرعيّه» بهذا الاعتبار ، تمييزاً لذلك عن حالات عدم دخل القدره فى الملاك ، إذ يقال عندئذٍ : إنّ دخل القدره فى التكليف عقليّ ، وقد تسمّى القدره حينئذٍ بـ «القدره العقليّه».

ولا فرق فى استحاله التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقاً ، من قبيل أن يقول الأمر لمأموره : «طِرْ فى السماء» ، أو مقيداً بقيدٍ يرتبط بإرادته المكلف واختياره ، من قبيل أن يقول : «إن صعدت إلى السطح فطِرْ إلى السماء» ، فإنّ التكليف فى كلتا الحالتين مستحيل.

والثمره فى اشتراط القدره فى صحّه الإيدانه (المعنى الأوّل) واضحه ، وأمّا الثمره فى اشتراط القدره فى التكليف ذاته (المعنى الثانى) فقد يقال : إنّها غير واضحه ، إذ

ما دام العاجز غير مُيدانٍ على أى حالٍ فلا- يختلف الحال ، سواء افترضنا أنّ القدره شرط فى التكليف أو نفينا ذلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز ، إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدائه.

ولكنّ الصحيح : وجود ثمره على الرغم من أنّ العاجز غير مُيدانٍ على أى حال ، وهى تتصل بملاك الحكم ، إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعلياً فى حقّه وقد فاته بسبب العجز لكى يجب القضاء مثلاً ، أو أنّ الملاك لا يشمل رأساً فلم يفته شيء ليجب القضاء؟ أى أن نعرف أنّ القدره هل هى دخيله فى الملاك ، أو لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعى مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدره ظهرت الثمره.

لأننا : إن قلنا باشتراط القدره فى التكليف ذاته - كما تقدّم - كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينه على تقييد إطلاق الخطاب ، فكأنّه متوجه إلى القادر خاصهً وغير شاملٍ للعاجز ، وفى هذه الحاله لا يمكن إثبات فعليّه الملاك فى حقّ العاجز ، وأنّه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلاً ؛ لأنه لا دليل على ذلك ؛ نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلاله الالتزاميه ، وبعد سقوط المدلول المطابقى للخطاب وتبعيه الدلاله الالتزاميه على الملاك للدلاله المطابقيه على التكليف لا يبقى دليل على ثبوت الملاك فى حقّ العاجز.

وإن لم نقل باشتراط القدره فى التكليف أخذنا بإطلاق الخطاب فى المدلول المطابقى والالتزامى معاً ، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز ، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك وإن كان معذوراً فى ذلك ، إذ لا يُدانُ العاجز على أى حال.

مرّ بنا أنّ مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصرٍ يسمّى بالجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحله يجعل الحكم على نهج القضيه الحقيقيه ، كما تقدّم ، فيفترض المولى كلّ الخصوصيات والقيود التي يريد إناطه الحكم بها ويجعل الحكم منوطاً بها ، فيقول مثلاً : إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلى الشرب وجب عليه الحجّ .

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئاً قد تحقّق بالفعل ، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوه قضيه شرطيه ، شرطها القيود المفترضة ، وجزاؤها ثبوت الحكم ، ولكن هناك شيء قد لا يكون متحققاً فعلاً ، وإنما يتحقّق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلى ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثّل فعلية الجزاء في تلك القضيه الشرطيه ، فإنّ فعلية الجزاء في كلّ قضيه شرطيه تابعه لفعلية الشرط ، فما لم تتحقّق تلك القيود لا يكون الوجوب فعلياً ، ويسمّى الوجوب الفعلي بالمجعول .

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول ؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البدايه ، والثاني لا يوجد إلا بعد تحقّق القيود خارجاً ، والقيود بالنسبه إلى المعجول بمثابة العله ، وليست كذلك بالنسبه إلى الجعل ؛ لأنّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً .

نعم ، الجعل يتقوم بافتراض القيود وتصورها ، إذ لو لم يتصوّر المولى الاستطاعه والصحه - مثلاً - لما أمكنه أن يجعل تلك القضيه الشرطيه ، وبذلك تعرف أنّ الجعل متقوم بلحاظ القيود وتصورها ذهنياً ، والمجعول متقوم بوجود القيود خارجاً ، ومرتّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علته .

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن . ونعني بالحكم المشروط : أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً فلا وجود له

قبلها ، فقد عرفنا أنّ المجعول يمكن أن يكون مشروطاً ، سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة ، أو وضعياً كالملكيه والزوجيه .

وبذلك يندفع ما قد يقال من أنّ الحكم المشروط غير معقول ؛ لأنّ الحكم فعل للمولى ، وهذا الفعل يصدر ويتحقّق بمجرد إعمال المولى لحاكميته ، فأى معنى للحكم المشروط؟

ووجه الاندفاع : أنّ ما يتحقّق كذلك إنّما هو الجعل ، لا المجعول ، والحكم المشروط هو المجعول دائماً .

ص : ٣٢١

تنوع القيود

حينما يقال : «إذا زالت الشمس صلّ متطهراً» فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء ، وأما المَجْعول - وهو وجوب الصلاة فعلاً - فهو مشروط بالزوال ومقيّد به ، فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيّداً آخر وهو الطهارة ، وهذا القيد ليس قيّداً للوجوب المَجْعول ؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت وكان الإنسان محدثاً وجبت عليه الصلاة أيضاً ، وإنّما هو قيد لمتعلّق الوجوب ، أى للواجب وهو الصلاة.

ومعنى كون شيء قيّداً للواجب : أنّ المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصّه خاصّه منها ، لا بها كيفما اتّفقت ، حيث إنّ الصلاة : تارة تقع مع الطهارة ، واخرى بدونها ، فاختر الحصّه الاولى وأمر بها. وحينما نحلّ الحصّه الاولى نجد أنّها تشتمل على صلاة ، وعلى تقيّد بالطهارة ، فالأمر بها أمر بالصلاة وبالتقيّد. ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيّداً فى الواجب تخصيص الواجب به والأمر به بما هو مقيّد بذلك القيد.

وفى المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد أنّ إحداهما علّه للآخرى أو جزء العله لها ، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيّد الصلاة بها نجد أنّ الطهارة علّه لهذا التقيّد ، إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيّدهً ومقترنهً بالطهارة.

ومن ذلك نستخلص : أنّ أخذ الشارع قيّداً فى الواجب يعنى :

أولاً : تخصيص الواجب به.

وثانياً : أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب والتقيّد بذلك القيد.

وثالثاً : أنّ نسبه القيد إلى التقيد نسبه العله إلى المعلول ، وليس كذلك نسبه إلى ذات الواجب .

وقد يؤخذ شيء قيداً للوجوب وللواجب معاً ، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام فلا وجوب للصيام بدون رمضان ، وهو أيضاً قيد للصيام الواجب ، بمعنى أنّ الصوم المأمور به هو الحصة الواقعة في ذلك الشهر خاصه ، وبموجب كون الشهر قيداً للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد ، وبموجب كونه قيداً للواجب يكون الوجوب متعلقاً بالمقيد به ، أي أنّ الأمر متعلق بذات الصوم وبتقيده بأن يكون في شهر رمضان .

أحكام القيود المتنوّعه

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود :

أحدهما : قيود يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى أنّه لو لم يحصلها لاعتبر عاصياً للأمر بذلك الواجب ، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه .

والآخر : القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلف وبالتالي لم يأت بالواجب لا يعتبر عاصياً ، كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ .

والقضيه التي نبحثها هي محاوله التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود ، وما هو الضابط في كون القيد ممّياً يلزم تحصيله ، أو لا؟

والصحيح : أنّ الضابط في ذلك : أنّ كلّ ما كان قيداً لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله ، ولا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاده من قبل ذلك الوجوب ؛ لأنّه مالم يوجد القيد لا- وجود للوجوب ، كما تقدّم . وكلّما كان القيد قيداً لمتعلّق الوجوب - أي للواجب - فهذا يعنى أنّ الوجوب قد تعلق بالمقيد ، كما تقدّم ، أي بذات الواجب وبالتقيد بالقيد المذكور ، وحينئذ يلاحظ هذا القيد : فإن كان قيداً في نفس الوقت

للوّجوب أيضاً لم يكن المكلف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده ، وإنّما هو مسؤول متى ما وجد القيد عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيده بذلك القيد.

وإن لم يكن القيد قيدياً للوجوب بل كان قيدياً للواجب فهذا يعنى أنّ الوجوب فعلىّ حتّى لو لم يوجد هذا القيد. وإذا كان الوجوب فعليّاً فالمكلف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلّقه - وهو المقيّد - وكان عليه حينئذٍ عقلاً أن يوفرّ القيد لكي يوجد المقيّد الواجب.

ونستخلص من ذلك :

أولاً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

وثانياً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للواجب فقط فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد.

وثالثاً : أنّه كلّما كان القيد قيدياً للوجوب وللواجب معاً ، فالمكلف غير مسؤولٍ عن إيجاد القيد ، ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضمّمنا إلى هذه النتائج ما تقدّم من أنّه لا إدانته بدون قدره ، وأنّ قدره شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعده القائله : «إنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لا بدّ أن تكون اختياريّة ومقدوره للمكلف» ؛ لأنّ المكلف مسؤول عن توفيرها ، كما عرفنا آنفاً ، ولا مسؤوليته ولا تكليفه إلا بالمقدور ، فلا بدّ إذن أن تكون مقدوره ، وهذا خلافاً لقيود الوجوب ، فإنّها قد تكون مقدوره كالأستطاعه ، وقد لا تكون كزوال الشمس ؛ لأنّ المكلف غير مسؤولٍ عن إيجادها.

ص : ٣٢٤

عرفنا حتى الآن من قيود الواجب : القيد الذي يأخذه الشارع قيدياً ، فيحصي ص به الواجب ويأمر بالحصه الخاصه ، كالطهاره ، وتسمى هذه بالقيود أو «المقدمات الشرعيه». وهناك قيود ومقدمات تكوينيه يفرضها الواقع بدون جعل من قبل المولى ، وذلك من قبيل إيجاد واسطه نقل فإنها مقدمه تكوينيه للسفر بالنسبه إلى من لا يستطيع المشى على قدميه ، فإذا وجب السفر كان توفير واسطه النقل مقدمه للواجب ، حتى بدون أن يشير إليها المولى أو يخصص الواجب بها ، وتسمى ب «المقدمه العقلية».

والمقدمات العقلية للواجب من ناحيه مسؤوليه المكلف تجاهها كالقيود الشرعيه ، فإن اخذت المقدمه العقلية للواجب قيدياً للوجوب لم يكن المكلف مسؤولاً عن توفيرها ، وإلا كان مسؤولاً عقلاً عن ذلك ؛ بسبب كونه ملزماً بامثال الأمر الشرعي الذي لا يتم بدون إيجادها.

والمسؤوليه تجاه قيود الواجب - سواء كانت شرعيه أو عقليه - إنما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول ويصبح فعلياً بفعليه كل القيود المأخوذه فيه ، فالمسؤوليه تجاه الطهاره والوضوء - مثلاً - تبدأ من قبل وجوب صلاه الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعلياً بتحقق شرطه وهو الزوال ، وأما قبل الزوال فلا- مسؤوليه تجاه قيود الواجب ، إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامثاله وتوفير كل ما له دخل في ذلك.

إذا كان للواجب مقدّمه عقليه أو شرعيه وكان وجوبه منوطاً بزمانٍ معيّن ، وافترضنا أنّ تلك المقدّمه من المتعدّر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان ، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك ، فهل يكون المكلف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها ، أو لا؟

ومثال ذلك : أن يعلم المكلف بأنّه لن يتمكّن من الوضوء والتهيّم عند الزوال ؛ لانعدام الماء والتراب ، ولكنّه يتمكّن منه قبل الزوال فهل يجب عليه أن يتوضّأ قبل الزوال ، أو لا؟

والجواب : أنّ مقتضى القاعده هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك ، إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاه لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدّمات للصلاه ، وإذا ترك المقدّمه قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال لبيتلى بمخالفته ؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب ، وكلُّ تكليفٍ مشروطٌ بالقدره ؛ فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمه قبل الزوال ، وكلّ مقدّمه يفوت الواجب بعدم المبادره إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب تسمّى ب «المقدّمه المفوّته». وبهذا صحّ أنّ القاعده تقتضى عدم كون المكلف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّته.

ولكن قد يتفق أحياناً أن يكون للواجب دائماً مقدّمه مفوّته ، على نحوٍ لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه.

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحله ، فإنّ الواجب منوط بظهور اليوم التاسع من ذى الحجه ، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا

الوقت لما أدرك الواجب في حينه ، وفي مثل ذلك لا- شكّ فقهيّاً في أنّ المكلف مسؤول عن إيجاد المقدمه المفوته قبل الوقت. وقد وقع البحث اصولياً في تفسير ذلك وتكييفه ، وأنّه كيف يكون المكلف مسؤولاً عن توفير المقدمات لامتنال وجوب غير موجودٍ بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقة مقبله (1).

ص: ٣٢٧

١- سيأتي البحث عن ذلك في الحلقة الثالثه تحت عنوان :المسؤوليه عن المقدمات قبل الوقت

القيود : تارة يكون قيوداً للحكم المجعول ، واخرى يكون قيوداً للواجب الذى تعلق به الحكم ، كما تقدم . والغالب فى القيود فى كلتا الحالتين أن يكون المقيد موجوداً حال وجود القيد أو بعده . فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة ، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده ، ويسمى الأول ب «الشرط المقارن» ، والثانى ب «الشرط المتقدم» .

ولكن قد يدعى أحياناً شرط للحكم أو للواجب ، ويكون متأخراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب .

ومثاله : ما يقال من أن غسل المستحاضه فى ليله الأحد شرط فى صحه صوم نهار السبت ، فهذا شرط للواجب ولكنه متأخر عنه زماناً .

ومثال آخر : ما يقال من أن عقد الفضولى ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده ، فهذا شرط للحكم ولكنه متأخر عنه زماناً .

وقد وقع البحث اصولياً فى إمكان ذلك واستحالته :

إذ قد يقال بالاستحاله ؛ لأن الشرط بالنسبه إلى المشروط بمثابة العله بالنسبه إلى المعلول ، ولا يعقل أن تكون العله متأخره زماناً عن معلولها .

وقد يقال بالإمكان .

ويرد على هذا البرهان : أمّا بالنسبه إلى الشرط المتأخر للواجب فبأن القيود الشرعيه للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب ، وإنما تنشأ قيديتها من تخصيص المولى للطبيعه بحصه عن طريق تقييدها بقيد ، فكما يمكن أن يكون القيد المحصص مقارناً أو متقدماً يمكن أن يكون متأخراً .

وأما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب فإن قيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول لا- للجعل ، كما تقدم ؛ لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجودها ، والمجعول وجوده مجرد افتراض ، وليس وجوداً حقيقياً خارجياً ، فلا محذور في إنابته بأمر متأخر.

ص: ٣٢٩

لكلّ من الوجوب - أي الحكم المجعول - والواجب زمان ، والزمانان متطابقان عادةً ، فوجوب صلاه الفجر - مثلاً - زمانه الفتره الممتدّه بين الطلوعين ، وهذه الفتره هي بنفسها زمان الواجب ، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّمًا على زمان الواجب ؛ لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الذي يترقّب فيه صدور الواجب لا- وجوب ، فلا- محرّك للمكّلف إلى الإتيان بالواجب ، وهذا واضح. ولكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بدايه زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات فيآئه واجب على المستطيع ، وزمان الواجب هو يوم عرفه من الظهر إلى الغروب ، وأمّا زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعه لدى المكّلف التي قد تسبق يوم عرفه بفتره طويله ، ويستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفه الذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعه من الاصوليين (1) إلى أنّ هذا معقول ، وسيّموا كلّ واجبٍ تتقدّم بدايه زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلق ، وحاولوا عن هذا الطريق أن يفسّروا ما سبق من مسؤوليته المكّلف تجاه المقدمات المفوّته ؛ وذلك لأنّ الإشكال في هذه المسؤوليه كان يبتنى على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب ، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروطٍ بزمان الواجب ، بل يحدث قبله ويصبح فعلياً بالاستطاعه فمن الطبيعي أن يكون المكّلف مسؤولاً عن

ص: ٣٣٠

المقدمات المفوّته قبل مجيء يوم عرفه ؛ لأنّ الوجوب فعليّ وهو يستدعى عقلاً التهيؤ لامتناله.

والصحيح : أنّ زمان الواجب يجب أن يكون قيداً للوجوب ، ولا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط ؛ لأنه أمر غير اختياريّ ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختياريّه ، فبهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب.

وحيث إنّ قلنا باستحاله الشرط المتأخّر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطاً بزمان الواجب فلا بدّ أن يكون حادثاً بحدوثه لا سابقاً عليه ؛ لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخّر ، وبهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب ، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان :

أحدهما مقارنة يحدث الوجوب بحدوثه ، وهو الاستطاعة.

والآخر متأخّر يسبقه الوجوب ، وهو مجيء يوم عرفه على المكلف المستطيع وهو حيّ ، فكلّ من استطاع في شهر شعبان - مثلاً - وكان ممّن سيجيء عليه يوم عرفه وهو حيّ فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان ، وبذلك يصبح مسؤولاً عن توفير المقدمات المفوّته له من أجل فعليّه الوجوب.

تارةً يترك المكلف الواجب وهو قادر على إيجاده ، وهذا هو العصيان ، واخرى يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به ، وهذا التسبب له صورتان :

الاولى : أن يقع بعد فعلية الواجب ، كحال إنسانٍ يحلّ عليه وقت الفريضة ولديه ماء فيريق الماء ويعجز نفسه عن الصلاة مع الوضوء ، وهذا لا يجوز عقلاً ؛ لأنّه معصيه.

الثانية : أن يقع قبل فعلية الواجب ، كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت ، وهذا يجوز ؛ لأنّه بإراقه الماء يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقق ظرف الواجب ، وحيث إنّ الواجب مشروط بالقدرة فلا يحدث الواجب في حقه ، ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الواجب في حقه ، وإنّما المحذور في أن لا يمثله بعد أن يحدث.

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل قدره في هذا الواجب عقلياً أو شرعياً ، فإذا كان الدخول شرعياً جاز التعجيز المذكور ؛ لأنّه لا يفوت على المولى بذلك شيئاً ، إذ يصبح عاجزاً ؛ ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز. وإذا كان الدخول عقلياً وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً وإن اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل - فلا يجوز التعجيز المذكور ؛ لأنّ المكلف يعلم بأنّه بهذا سوف يسبب إلى تفويت ملاكٍ فعليّ في ظرفه المقبل ، وهذا لا يجوز بحكم العقل.

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج مسؤوليته المكلف تجاه المقدمات المفوتة في بعض الحالات ، بأن يقال : إنّ هذه المسؤوليته تثبت في كلّ حاله يكون دخل قدره فيها عقلياً لا شرعياً.

إذا جعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة واخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم اختصّ بالعالم به ، ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم ؛ لأنّ العلم يصبح قيدياً للحكم ، غير أنّ أخذ العلم قيدياً كذلك قد يقال : إنّه مستحيل ، وبرهن على استحالته بالدور ؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول متوقّف على وجود قيوده ، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم توقّف كلّ علم على معلومه ، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقّف كلّ منهما على الآخر ، وهو محال .

وقد اجيب على ذلك بمنع التوقّف الثاني ؛ لأنّ العلم بشيء لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء ، وإلاّ لكان كلّ علم مصيباً ، وإنّما يتوقّف على الصورة الذهنيّة له في افق نفس العالم ، أي أنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض ، فلا دور .

إلّا أنّ هذا الجواب لا يزعم الاستحاله العقليّة ؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف ودوره دور المرآة ، ولا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه ، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم .

غير أنّ هذه الاستحاله إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيدياً له ، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيدياً للحكم المجعول فلا محذور فيه ، بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجعول ، فلا يلزم دور ، ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحث .

والثمره التي قد تفترض لهذا البحث هي : أنّ التقييد بالعلم بالحكم إذا كان

مستحيلاً فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً ، ويثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب ، وعلى العكس تكون استحاله التقييد موجباً لاستحاله الإطلاق على مبنى من يقول : إنّ التقابل بين التقييد والإطلاق كالتقابل بين البصر والعمى ، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعدّر التقييد ، ومن هنا تكون الأحكام على هذا القول مهملة ، لا هي بالمقيّده ولا هي بالمطلقة ، والمهملة في قوّه الجزئية .

أخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر

قد يؤخذ العلم بحكمٍ في موضوع حكمٍ آخر ، والحكمان : إمّا أن يكونا متخالفين ، أو متضادين ، أو متماثلين ، فهذه ثلاث حالات :

أمّا الحاله الاولى فلا- شكّ في إمكانها ، كما إذا قال الأمر : إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فاكتب وصيّتك ، ويكون العلم بوجوب الحجّ هنا قطعاً موضوعياً بالنسبه إلى وجوب الوصيه ، وطريقياً بالنسبه إلى متعلقه .

وأمّا الحاله الثانيه فلا- ينبغى الشكّ في استحالتها ، ومثالها أن يقول الأمر : إذا علمت بوجوب الحجّ عليك فهو حرام عليك ، والوجه في الاستحاله : ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفية الواقعيه متنافيه متضاده ، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه .

وأمّا الحاله الثالثه فقد يقال باستحالتها ، على أساس أنّ اجتماع حكّمين متماثلين مستحيل ، كاجتماع المتنافيين ، فإذا قيل : «إنّ قطعت بوجوب الحجّ وجب عليك» بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضيه غير الوجوب المقطوع به مسبقاً كان معنى ذلك في نظر القاطع أنّ وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه .

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق ، ويسمى بالواجب التوصلّي.

وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر ، ويسمى بالواجب التعبديّ.

والسؤال هو : أنه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحاله الثانيه أن يدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الأمر ، أو لا؟

قد يقال بأن ذلك مستحيل ؛ لأنّ قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر قيوداً من قيود الواجب ؛ لأنّ القصد المذكور مضاف إلى نفس الأمر ، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنه ليس اختيارياً للمكلف ، كما هو واضح ، وحينئذٍ نطبق القاعدة السابقيه القائله : «إنّ القيود المأخوذه في الواجب فقط يجب أن تكون اختيارية» ؛ نستنتج أنّ هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيوداً للواجب فقط ، بل لا بدّ أن يكون أيضاً قيوداً للوجوب ، وهذا يعني أنّ الأمر مقيد بنفسه ؛ وهو محال. وهكذا يتبرهن بأنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفسه يؤدّي إلى المحال.

وثمره هذا البحث : أنّ هذه الاستحاله إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّة اخرى يشكّك في دخلها في الواجب ، وذلك أنّا إذا شككنا في دخل خصوصيّة إيقاع الصلاه مع الثوب الأبيض في الواجب أمكن التمسّك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل ، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض ، إذ لو كانت دخيله في الغرض لأخذت في الواجب ،

ولو اخذت كذلك لذكرت في الكلام.

وهذا الاسلوب لا- يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشك في دخله في الغرض ؛ لأنّ إطلاق كلام المولى وأمره إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب ، ونحن بحكم الاستحالة الآنفه الذكر نعلم بذلك بدون حاجه للرجوع إلى كلام المولى ، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخیلاً في الغرض المولويّ ؛ لأنّ المولى مضطرّ - على أيّ حالٍ - لعدم أخذه في الواجب ، سواء كان دخیلاً في غرضه أو لا ، فلا يدلّ عدم أخذه على عدم دخله ، وهذا يعني أنّ الاستحالة المذكوره تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية وإثبات التوصلية.

ومن هنا يمكن أن نصوّر الثمره لاستحاله أخذ العلم بالحكم قيلاً لنفسه على وجه آخر غير ما تقدّم في ذلك البحث ، فنقول : إنّ هذه الاستحاله تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

ص: ٣٣٦

مرّ بنا أنّ التكليف مشروط بالقدرة ، وكنا نريد بها القدرة التكوينية ، وهذا يعنى أنّ التكليف لا يشمل العاجز ، وكذلك لا يشمل أيضاً مَنْ كان قادراً على الامتثال ، ولكنه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضادّ لا يقلّ عن الأوّل أهمّيّة ، فإذا وجب إنقاذ غريق يُعذر المكلف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزاً تكويناً ، كما يُعذر إذا كان قادراً ، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه. وهذا يعنى أنّ كلّ تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة ، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ولو لم يصرّح به المولى في خطابه ، كما هو الحال في القدرة التكوينية. ولنطلق على القدرة التكوينية اسم «القدرة بالمعنى الأخصّ» ، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم «القدرة بالمعنى الأعمّ».

والبرهان على هذا القيد الجديد : أنّ المولى إذا أمر بواجب وجعل أمره مطلقاً حتّى لحاله الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهمّيّة : فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين فهو غير معقول ؛ لأنه غير مقدور للمكلف. وإن أراد بذلك أن يصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضادّ فهذا بلا موجب بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهمّيّة ، فلا بدّ إذن من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا يعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدّين مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً لحاله الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً ، وأمّا إذا كان كلّ منهما مقيداً بعدم الاشتغال بالآخر ، أو كان أحدهما كذلك فلا استحالة ، ويقال عن الأمرين بالضدّين حينئذٍ : إنّهما مجعولان على وجه الترتّب ، وإنّ هذا الترتّب هو الذى صحّ جعلهما

على هذا الوجه ، وهذا ما يحصل في كل حاله يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين ويكون قادراً على امتثال كل منهما بمفرده ، ولكنه غير قادر على الجمع بينهما ، فإنهما : إن كانا متكافئين في الأهميه كان وجوب كل منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر ، وإن كان أحدهما أهم من الآخر ملاكاً فوجوب الأهم غير مقيد بعدم الإتيان بالأقل أهميه (المهم) ، ولكن وجوب المهم مقيد بعدم الإتيان بالأهم ، وتسمى هذه الحالات بحالات التزاحم.

وقد تعترض وتقول : إن الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل ؛ لأن المكلف في حاله تركه لكلا الضدين يكون كل من الأمرين فعلياً وثابتاً في حقه ؛ لأن شرطه محقق ، وهذا يعني أن المكلف في هذه الحاله يطلب منه كلا الضدين ، وهو محال.

والجواب على الاعتراض : أن الأمرين والوجوبين ، وإن كانا فعليين معاً في الحاله المذكوره ولكن لا محذور في ذلك ، إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه ، وبالتالي ينفي فعليه الوجوب الآخر فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق ، وهو الجمع بين الضدين ، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدين من المكلف لما وقعا على وجه المطلوبيه معاً ، فليس المطلوب خارجاً عن حدود قدره.

وبهذا يتضح أن إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب واجتماعهما معاً نشأ من خصوصيه الترتب بينهما ، أي من خصوصيه كون أحدهما أو كل منهما بامثاله نافياً لموضوع الآخر ومعدماً لشرطه.

الخطاب الشرعى المتكفل للوجوب على نحوين :

أحدهما : أن يبين فيه وجوب عنوان كلى واحد ، وتجرى قرينه الحكمه لإثبات الإطلاق فى الواجب ، وأنه إطلاق بدلى ، كما إذا قال : «صلّ» فيكون الواجب طبيعى الصلاه ، ويكون مخيراً بين أن يطبق هذا الطبيعى على الصلاه فى المسجد ، أو على الصلاه فى البيت ، إلا أن هذا التخير ليس شرعياً ، بل هو عقلى ، بمعنى أن الخطاب الشرعى لم يتعرض إلى هذا التخير ، ولم يذكر هذه البدائل مباشرة ، وإنما يحكم العقل والعرف بالتخير المذكور.

والنحو الآخر : أن يتعرض الخطاب الشرعى مباشرة للتخير بين شيئين فيأمر بهما على سبيل البدل ، فيقول مثلاً : «صلّ» أو «اعتق رقبه» ، ويسمى التخير حينئذٍ شرعياً ، والوجوب بالوجوب التخيرى.

التخير الشرعى فى الواجب

ولا شك فى أن الوجوب التخيرى ثابت فى الشريعة فى مواقع عديده ، وله خصائص متفق عليها :

منها : أن المكلف يعدّ ممثلاً بإتيان أحد الشيئين ، أو الأشياء. ويُعدّ عاصياً إذا ترك البدائل كلها ، غير أنها معصيه واحده ولها عقاب واحد. وإذا أتى بالشيئين معاً فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث فى تحليل حقيقه الوجوب التخيرى :

ف قيل : إنَّ مرجعه إلى التخيير العقلي (١) ، بمعنى أنه وجوب واحد متعلق بالجامع بين الشيئين تبعاً لقيام الملاك به ، سواء كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً ، أو عنواناً انتزاعياً كعنوان (أحدهما).

وقيل : إنَّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين (٢) ، بمعنى أنَّ كلاً من العَدلين واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر ، ومردّ هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً ، فمن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاكٍ خاصّ بكلّ من العَدلين تعدّد الوجوب ، ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً جعل الوجوب في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنَّ لازمه :

أولاً : تعدّد المعصية والعقاب في حاله ترك العَدلين معاً (٣) ، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلف معاً.

وثانياً : عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين ، إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذٍ فعلياً (٤) ، وكلا- اللازمين معلوم البطلان.

وتوجد ثمرات تترتّب على تفسير الوجوب التخييري بهذا الوجه أو بذاك ، وقد يذكر منها : جواز التقرّب بأحد العَدلين بخصوصه على التفسير الثاني ؛ لأنّه متعلّق للأمر بعنوانه ، وعدم جواز ذلك على التفسير الأوّل ؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع ، فالتقرّب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه ، كما هي الحال في سائر موارد التخيير العقلي.

ص : ٣٤٠

١- قاله المحقّق الخراساني في كفايه الاصول : ١٧٤

٢- نقله الاصوليون في كتبهم كالمحقّق النائيني رحمه الله راجع فوائد الاصول ٢ : ٢٣٢

٣- فوائد الاصول ٢ : ٢٣٤

٤- راجع : نهايه الدرايه ٢ : ٢٧٠

ثم إنَّ العَدْلين في موارد الوجوب التخييري يجب أن يكونا متباينين ، ولا- يمكن أن يكونا من الأقل والأكثر ؛ لأنَّ الزائد حينئذٍ ممَّا يجوز تركه بدون بديل ، ولا معنى لافتراضه واجباً ، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم : الحديث عن الوجوب الكفائي ، وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلف ، أو وجوبات متعدّده بعدد أفراد المكلفين ، غير أنّ الوجوب على كلّ فردٍ مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقلي في الواجب

حينما يأمر المولى بطبيعيّ فعلٍ على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ ، فيقول : «أكرم زيداً» - والإكرام له حصص - فالتخيير بين الحصص عقليّ لا شرعيّ ، كما تقدّم. وإذا اختار المكلف أن يكرمه بإهداء كتابٍ له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصّة من الإكرام موجباً للكشف عن تعلق الوجوب بها خاصّةً ، بل الوجوب بمبادئه متعلّق بالطبيعيّ الجامع ، ولهذا لو أتى المكلف بحصّة اخرى لكان ممثلاً أيضاً.

وبهذا صحّ أن يقال : إنّ تلك الحصّة ليست متعلّقة للأمر ، وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر ، وإنّ متعلّق الأمر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد ، والوجوب لا يسرى من الجامع إلى الحصّة بمجرد تطبيق المكلف ؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه إنّما هو بالجعل ، والمفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

وخلافاً لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ ، أو العموم ومطلق الوجود ، فقال : «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام» فإنّ كلّ شكلٍ منها يعتبر متعلّقاً للوجوب ، وليس مجرد مصداقٍ للمتعلّق ، فالوجوب هنا يتعدّد

وتنال كل حصّه وجوباً خاصاً بها.

وكما رأينا سابقاً وجود محاوله لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوبٍ واحدٍ للجامع فإنّ هناك محاوله معاكسه ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ وجوبان مشروطان ، وهى : محاوله إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعيّ الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوباتٍ متعدّدهٍ للحصص ، مشروط كلّ واحدٍ منها بعدم الإتيان بسائر الحصص ، وقد يعبر عن هذه المحاوله بأنّ الأوامر متعلّقه بالأفراد ؛ لا بالطبائع.

ص: ٣٤٢

لا- شك في التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعيه ، كما تقدم ، وهذا التنافي إنما يتحقق إذا كان المتعلق واحداً ، فوجوب الصلاة ينافي حرمتها ، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية ؛ لأن الصلاة والنظر أمران متغايران ، وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحده المتعلق ، أو تعدده؟

الحاله الاولى : فيما إذا كان الوجوب متعلقاً بالطبيعي على نحو صرف الوجود والإطلاق البدلي ، والحرمة متعلقه بحصه من حصص ذلك الطبيعي ، كما في «صل» و «لا تصل في الحمام» مثلاً ، فإن الحصة والطبيعي باعتبار وحدتهما الذاتيه قد يقال : إن المتعلق واحد فيستحيل أن يتعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصة ، وباعتبار تبايرهما بالإطلاق والتقييد قد يقال بأنه لا محذور في وجوب الطبيعي وحرمة الحصة.

والتحقيق : أن وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده ، فإن قلنا بأن هذا الوجوب مردّه إلى وجوبات مشروطه للحصص فالصلاه في الحمام إذن باعتبارها حصه من الطبيعي متعلق لوجوب خاص مشروط ، فلو تعلقت بها الحرمة أيضاً لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلق واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعي إلى وجوبات مشروطه ، ولكن قلنا : إن

الحصّه التي يختارها المكلف في مقام امتثاله يسرى إليها الوجوب ، أو على الأقلّ تسرى إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة وتقع على صفه المحبوبيّه الفعلية ، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذٍ تعلق الحرمة بالحصّه ، إذ في حاله إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبه ومبغوضه في وقتٍ واحد ، وهو مستحيل .

وأما إذا قلنا بأنّ الوجوب وجوب واحد متعلّق بالجامع ولا يسرى إلى الحصص ، وأنّ الحصّه التي تقع خارجاً منه لا تكون متعلّقاً للوجوب ولا لمبادئه ، وإنما هي مصداق للواجب وللمحبوب ، وليست هي الواجب أو المحبوب ، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود ويتعلّق النهى بحصّه منه .

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة فبالإمكان أن ندخل عنصراً جديداً ؛ لنرى أنّ الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا؟ فنحن حتّى الآن كنّا نفترض أنّ الأمر والنهى يتعلّقان بعنوانٍ واحدٍ وهو الصلاة ، غير أنّ الأمر متعلّق بالطبيعيّ والنهى متعلّق بالحصّه ، والآن نفترض حاله الثانيه .

الحاله الثانيه : أن لا يكون النهى المتعلّق بالحصّه متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر ، وهو الصلاة في المثال ، بل بعنوانٍ آخر ، كما في «صلّ» و «لا- تغضب» . فإذا صلّى في مكانٍ مغصوبٍ كان ما وقع منه باعتباره صلاةً مصداقاً للواجب ، وباعتباره غضباً حراماً ، أي أنّ له عنوانين ، والأمر متعلّق بأحدهما ، والنهى بالآخر ، فهل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهى عن الغضب وتصادقهما على الصلاة في المغصوب ، أو لا؟

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي ؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين ، لا بالأشياء الخارجيه مباشرة ، وبحسب العناوين يكون متعلّق الأمر مغايراً لمتعلّق النهى ، وأما الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان فهو وإن كان واحداً ولكنّ الأحكام

لا تتعلّق به مباشرة ، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه بتوسط عنوانين (١) ، بل هناك من يذهب (٢) إلى أنّ تعدّد العنوان يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً ، فكما أنّ الغصب غير الصلاه عنواناً كذلك غيرها مصداقاً ، وإن كان المصداقان متشابهين وغير متميّزين خارجاً ، فيكون الجواز لو صحّ هذا أوضح.

وقد يقال بأنّ تعدّد العنوان لا يكفي ؛ لأنّ العناوين إنّما تتعلّق بها الأحكام باعتبارها مرآة للخارج ، لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن ، فلکی يرتفع التناهي بين الأمر والنهي لا بدّ أن يتعدّد الخارج ، ولا يمكن أن نبرهن على تعدّده عن طريق تعدّد العنوان ؛ لأنّ العناوين المتعدّده قد تُتّرع عن شيء واحد في الخارج (٣).

وثمره هذا البحث واضح ، فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض حتماً بين دليل الأمر ودليل النهي ؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً معناه اجتماع الأمر والنهي ، وهو مستحيل بحسب الفرض ، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقاً للقواعد العامّة للتعارض.

وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز فإننا نأخذ حينئذٍ بإطلاق الدليلين معاً بدون محذور.

ص: ٣٤٥

١- انظر درر الفوائد : ١٥٥ - ١٥٦

٢- فوائد الاصول ٢ : ٤٠٦ وما بعدها

٣- راجع كلام المحقّق الخراساني في الكفايه : ١٩٣ - ١٩٥

لا شكّ في أنّ المكلف مسؤول عقلاً عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب ، إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك ، ولكن وقع البحث في أنّ هذه المقدمات هل تتّصف بالوجوب الشرعى تبعاً لوجوب ذيها؟ بمعنى أنّه هل يترشّح عليها في نفس المولى إرادته من إرادته للواجب الأصيل ووجوب من إيجابه لذلك الواجب؟

فهناك من ذهب (١) إلى أنّ إرادته شيء وإيجابه يستلزمان إرادته مقدماته وإيجابها ، وتسمّى الإرادة المترشّحه ب «الإرادة الغيرية» ، والوجوب المترشّح ب «الوجوب الغيرى» ، في مقابل الإرادة النفسية والوجوب النفسى ، وهناك من أنكر (٢) ذلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فبالنسبة إلى الإرادة وما تعبّر عنه من حبّ يقال بالملازمه والترشّح ، فحبّ الشيء يكون علّة لحبّ مقدّمته ، وبالنسبة إلى الإيجاب والجعل يقال بعدم الملازمه (٣).

والقائلون بالملازمه يتفقون على أنّ الوجوب الغيرى معلول للوجوب النفسى ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يسبقه في الحدوث ، كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب ؛ لأنّ الوجوب النفسى لا يوجد إلا بعد افتراض وجودها ، والوجوب الغيرى لا يوجد إلا بعد افتراض الوجوب النفسى ، وهذا يعنى أنّ الوجوب الغيرى مسبق دائماً بوجود قيود الوجوب فكيف يعقل أن يتعلّق بها؟

ص: ٣٤٦

١- منهم صاحب الفصول الغرويه : ٨٢ ، والفاضل التونى فى الوافيه : ٢٢١

٢- منهم السيّد الخوئى قدس سره فى المحاضرات ٢ : ٤٣٨

٣- حقائق الاصول ١ : ٢٩٦

وإنما يتعلّق بقيود الواجب ومقدماته العقلية والشرعية.

كما أنّهم يتفقون على أنّ الوجوب الغيرى ليس له حساب مستقلّ فى عالم الإدانه واستحقاق العقاب ؛ لوضوح أنّه لا- يتعدّد استحقاق العقاب بتعدّد ماللواجب النفسى المتروك من مقدمات.

كما أنّ الوجوب الغيرى لا- يمكن أن يكون مقصوداً للمكلف فى مقام الامتثال على وجه الاستقلال ، بل يكون التحرك عنه دائماً فى إطار التحرك عن الوجوب النفسى ، فمن لا- يتحرك عن الأمر بذى المقدمه لا يمكنه أن يتحرك من قبل الوجوب الغيرى ؛ لأنّ الانقياد إلى المولى إنّما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوينية على إرادته المولى التشريعية ، ولما كانت إرادته المولى للمقدمه تبعيةً فكذلك لا بدّ أن يكون حال المكلف.

واختلف القائلون بالملازمه بعد ذلك فى أنّ الوجوب الغيرى هل يتعلّق بالحصه الموصله من المقدمه إلى ذبها (1) ، أو بالجامع المنطبق على الموصّل وغيره (2)؟

فلو أتى المكلف بالمقدمه ولم يأتِ بذبها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيرى على الوجه الثانى دونه على الوجه الأول.

ولا- برهان على أصل الملازمه إثباتاً أو نفيّاً فى عالم الإراده ، وإنّما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها ، وأما فى عالم الجعل والإيجاب فالملازمه لا معنى لها ؛ لأنّ الجعل فعل اختيارى للفاعل ، ولا يمكن أن يترشح من شىء آخر ترشحاً ضرورياً ، كما هو معنى الملازمه.

وأما ثمره هذا البحث فقد يبدو - على ضوء ما تقدّم - أنّه لا ثمره له ما دام الوجوب الغيرى غير صالح للإدانه والمحركيه ، وإنّما هو تابع محض ، ولا إدانه ولا

ص: ٣٤٧

١- ذهب إليه صاحب الفصول فى الفصول : ٨١

٢- ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى كفايه الاصول : ١٤٥

محزّكّه إلاللوجلوب النفسى؁ واللوجلوب النفسى يكفى وحده لجلعل المكلف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدمات ؛ لأن امتثاله لا يتم بدون ذلك؁ فأى فرق بين افتراض وجود اللوجلوب الغيرى وافتراض عدمه؟

ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات. ومثال ذلك : أنه إذا وجب إنقاذ الغريق وتوقف على مقدمه محزّمه أقل أهمية (وهى إتلاف زرع الغير) فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمه المحزّمه تمهيداً لإنقاذ الغريق؁ فإذا افترضنا أن المكلف ارتكب المقدمه المحزّمه ولم ينقذ الغريق ؛ فعلى القول بالملازمه وبأن اللوجلوب الغيرى يتعلّق بالجامع بين الحصّه الموصله وغيرها تقع المقدمه التى ارتكبها المكلف مصداقاً للواجب؁ ولا تكون محزّمه فى تلك الحاله ؛ لامتناع اجتماع اللوجلوب والحرمه على شىء واحد.

وعلى القول بإنكار الملازمه أو باختصاص اللوجلوب الغيرى بالحصّه الموصله لا تقع المقدمه المذكوره مصداقاً للواجب؁ ولا موجب حينئذ لسقوط حرمتها؁ بل تكون محزّمه بالفعل؁ وإنما تسقط الحرمة عن الحصّه الموصله من المقدمه خاصه.

قد يقال بأن إيجاب شيء يستلزم حرمه الضد. وال ضد على قسمين :

أحدهما : الضد العام ، وهو بمعنى النقيض .

والآخر : الضد الخاص ، وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب .

والمعروف بين الأصوليين «أن إيجاب شيء يقتضي حرمه ضده العام».

ولكنهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء .

فزعم البعض (١) أن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام .

وذهب بعض (٢) آخر إلى أنه يتضمنه ، بدعوى أن الأمر بالشيء مركب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه .

وقال آخرون بالاستلزام (٣) .

وأما بالنسبة إلى الضد الخاص فقد وقع الخلاف فيه . وذهب جماعه إلى أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص ، فالصلاة وإزاله النجاسه عن المسجد إذا كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما فهما ضدان ، وإيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر .

وقد استدلل البعض (٤) على ذلك : بأن ترك أحد الضدين مقدمه لوقوع الضد الآخر ، فيكون واجباً بالوجوب الغيري ، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه ،

ص : ٣٤٩

١- راجع الفصول : ٩٢

٢- معالم الدين : ٦٤

٣- ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار (١ - ٢) : ٣٧٧

٤- راجع الفصول : ٩٢ وضوابط الاصول : ١٠٣

وبهذا يثبت حرمة الضد الخاص.

ولكن الصحيح : أنه لا- مقدّميه لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر ، فإنّ المقدمه هي العله أو جزء العله ، ونحن نلاحظ أنّ المكلف في مثال الصلاه والإزاله يكون اختياره هو العله الكفيله بتحقق ما يختاره ونفى مالا يختاره ، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلف ، لا أنّ أحدهما معلول للآخر ، ولو كان ترك الصلاه عله أو جزء العله للإزاله ، وترك الإزاله عله أو جزء العله للصلاه لكان فعل الصلاه نقيضاً لعه الإزاله ، ونقيض العله عله لنقيض المعلول ، فينتج أنّ فعل الصلاه عله لترك الإزاله ، وهذا يؤدى إلى الدور ، إذ يكون كلّ من الضدين معلولاً لترك الآخر وعله للترك نفسه.

فإن قيل : إنّ عدم المانع من أجزاء العله ، ولا شكّ في أنّ أحد الضدين مانع عن وجود ضده ، فعدمه عدم المانع فيكون من أجزاء العله ، وبذلك تثبت مقدّميته.

كان الجواب : أنّ المانع على قسمين :

أحدهما : مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع ، كالرطوبة المانعه عن احتراق الورقه ؛ والتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقه بالفعل.

والآخر : مانع لا- يمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع ، كالإزاله المضاده للصلاه التي لا تجتمع مع المقتضى للصلاه ، وهو إرادتها ، إذ من الواضح أنّه كلما أراد الصلاه لم توجد الإزاله ، وما يعتبر عدمه من أجزاء العله هو القسم الأول دون الثانى ، وال ضد مانع من القسم الثانى دون الأول.

وثمره هذا البحث : أنّه إذا وجبت الإزاله فى المثال المذكور : فإن قلنا بأنّ وجوب شىء يقتضى حرمة ضده حرمت الصلاه ، ومع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقاً للواجب ؛ لاستحاله اجتماع الوجوب والحرمة ، فلو ترك المكلف الإزاله واختار الصلاه لوقعت باطله.

وإن قلنا بأنَّ وجوب شيءٍ لا يقتضى حرمة ضده فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاه ولكن على وجه الترتب ومشروطاً بترك الإزالة ؛ لِمَا تقدّم من أن الأمرين بالضدين على وجه الترتب معقول ، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلّى كانت صلاته مأموراً بها ؛ وتقع صحيحه وإن اعتبر عاصياً بتركه للإزالة.

ص: ٣٥١

الحرمة حكم تكليفي ، والبطلان حكم وضعي قد توصف به العبادة ، وقد توصف به المعامله ، ويراد ببطلان العباده أنها غير مجزيه ، ولا بد من إعادتها أو قضائها. وببطلان المعامله أنها غير مؤثره ولا يترتب عليها مضمونها. وقد وقع الكلام في أن التحريم هل يستلزم البطلان ، أو لا؟

أما تحريم العباده فيستلزم بطلانها ، وذلك :

أما أولاً فلأنّ تحريمها يعنى عدم شمول الأمر لها ؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهى ، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزيه ولا يسقط بها الأمر ، وهو معنى البطلان.

فإن قيل : إنّ الأمر غير شامل ، ولكن لعلّ ملاك الوجوب شامل لها ، وإذا كانت واجده للملاك ومستوفيه له فيسقط الأمر بها.

قلنا : إنه بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك ؛ لأنّ الملاك إنّما يعرف من ناحيه الأمر.

وهذا البيان كما يأتى فى العباده المحرّمه يأتى أيضاً فى كلّ مصداقٍ لطبيعهِ مأمورٍ بها ، سواء كان الأمر تعبدياً أو توصلياً.

وأما ثانياً فلا ننا نفترض - مثلاً - أنّ الملاك موجود فى تلك العباده المحرّمه ، ولكنّها ما دامت محرّمه ومبغوضه للمولى فلا يمكن التقرب بها نحوه ، ومعه لا تقع عباده لتصحّ وتجزى عن الأمر ، وهذا البيان يختصّ بالعبادات ولا يجرى فى غيرها.

وأما تحريم المعامله فتارة يراد به تحريم السبب المعاملى الذى يمارسه المتعاملان ، وهو الإيجاب والقبول مثلاً. واخرى يراد به تحريم المسبب ، أى التمليك الحاصل نتيجةً لذلك.

ففى الحاله الاولى لا يستلزم تحريم السبب بطلانه وعدم الحكم بنفوذه ، كما لا يستلزم صحته ونفوذه ، ولا يابى العقل عن أن يكون صدور شىء من المكلف مبغوضاً للمولى ، ولكنه إذا صدر ترتب عليه بحكم الشارع أثره الخاص به ، كما فى الظهار ، فإنه محرم ولكنه نافذ ويترتب عليه الأثر.

وفى الحاله الثانيه قد يقال : إن التحريم المذكور يستلزم الصحه ؛ لأنه لا يتعلق إلا بمقدور ، ولا يكون المسبب مقدوراً إلا إذا كان السبب نافذاً ، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة معامله.

وينبغى التنبيه هنا على أن النهى فى موارد العبادات والمعاملات كثيراً ما يستعمل لا لإفاده التحريم ، بل لإفاده مانعيه متعلق النهى ، أو شرطيه نقيضه ، وفى مثل ذلك لا- إشكال فى أنه يدل على البطلان ، كما فى «لا تُصلّ فى ما لا يؤكل لحمه» الدال على مانعيه لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه ، أو «لا تبغ بدون كيل» الدال على شرطيه الكيل ، ونحو ذلك ، ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعيه أو الشرطيه.

ومن الواضح أن المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط ، ولا علاقه لذلك باستلزام الحرمة التكليفيه للبطلان.

يسقط الحكم بالوجوب وغيره بعده امور :

منها : الإتيان بمتعلقه .

ومنها : عصيانه .

وهذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول ، وإنما تنتهي بهما فاعليته هذا الحكم ومحركيته .

ومنها : الإتيان بكلّ فعلٍ جعله الشارع مسقطاً للوجوب ، بأن أخذ عدمه قيداً في بقاء الوجوب المجعول .

ومنها : امتثال الأمر الاضطراريّ ، فإنّه مجزٍ عن الأمر الواقعيّ الأوّليّ في بعض الحالات .

وتفصيل ذلك : أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام ، وتعدّر القيام على المكلف فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوسٍ ،
فلذلك صورتان :

الاولى : أن يفرض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيله الوقت .

الثانية : أن يفرض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادته الصلاة ، سواء تجددت له قدره بعد ذلك ، أو لا .

ففي الصورة الاولى لو صلّى المكلف العاجز جالساً في أوّل الوقت وتجددت له قدره على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه
الإعاده ؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّليّ بالصلاة قائماً يشمله بمقتضى إطلاق دليله ، وما أتى به لا موجب للاكتفاء به .

وأما في الصورة الثانية فلا تجب الإعاده على من صلّى جالساً في أوّل الوقت

ثمَّ تجددت له قدره قبل خروجه ؛ وذلك لأنَّ صلاه الجالس التي أداها قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض ، وهذا الأمر ليس تعييناً ؛ لأنه لو لم يصلّ من جلوسٍ في أوّل الوقت وصلّى من قيام في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال ، فهو إذن أمر تخيريّ بين الصلاه الاضطراريّه في حال العجز والصلاه الاختياريّه في حال القدره.

ولو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أنّ التخير لا يكون بين هذه الصلاه وتلك ، بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاه الاختياريّه ، وهذا تخير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب ، وهو غير معقول ، كما تقدّم (1).

وبهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانيه يقتضى كون امثاله مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ. وتعرف بذلك ثمره البحث في امتناع التخير بين الأقلّ والأكثر.

ص: ٣٥٥

١- مضي تحت عنوان : التخير الشرعي في الواجب

من الظواهر المألوفة في الحياه الاعتياديّه أن يشرّع المشرّع حكماً مؤمناً بصحّه تشريعه ، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحه على خلافه ، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحه وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطيء.

وهذا الافتراض مستحيل في حقّ الباري سبحانه وتعالى ؛ لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً ، فأىّ تقديرٍ للمصلحه وأىّ إراديه تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدّل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإراده.

ومن هنا صحّ القول بأنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول غير معقولٍ في مبادئ الحكم الشرعيّ من تقدير المصلحه والمفسده وتحقّق الإراده والكراهه.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ مردها إلى أنّ المصلحه المقدّره - مثلاً - كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر وقد انتهى ، وأنّ الإراده التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محدّده تبعاً للمصلحه ، والنسخ معناه : انتهاء حدّها ووقتها الموقّت لها من أوّل الأمر ، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولكنّ هناك مرحله للحكم بعد تلك المبادئ ، وهي مرحله الجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحله يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعيّ المكلف دون أن يقيّده بزمانٍ دون زمان ، ثمّ بعد ذلك يلغى ذلك الجعل ويرفعه تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمانٍ مخصوص ، ولا يلزم من ذلك محذور ؛ لأنّ الإطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في

الملاك ، بل قد ينشأ لمصلحهٍ اخرى ، كإشعار المكلف بهيبه الحكم وأبديته.

وأما تصويره بالمعنى المجازي فبأن نفترض أنّ المولى جعل الحكم على طبيعته المكلف المقيد بأن يكون في السنه الاولى من الهجره مثلاً ، فإذا انتهت تلك السنه انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل.

والافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ ، كما هو ظاهر.

ص: ٣٥٧

الملازمه بين الحسن والقبح ، و الأمر والنهي

الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل. ومرجع الأول إلى أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره. ومرجع الثاني إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدوره.

وهذا الانبغاء إثباتاً وسلماً أمر تكويني واقعي وليس مجعولاً ، ودور العقل بالنسبه إليه دور المدرك ، لا دور المنشئ والحاكم ، ويسمى هذا الإدراك بالحكم العقليّ توسعاً.

وقد ادّعى جماعه من الاصوليين (١) الملازمه بين حسن الفعل عقلاً والأمر به شرعاً ، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً.

وفصل بعض المدققين منهم (٢) بين نوعين من الحسن والقبح :

أحدهما : الحسن والقبح الواقعان في مرحله متأخره عن حكم شرعيّ والمرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه ، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعه لأمر شرعيّ ، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصيه لنهي شرعيّ.

والآخر : الحسن والقبح الواقعان بصوره منفصله عن الحكم الشرعيّ ، كحسن الصدق والأمانه ، وقبح الكذب والخيانه.

ففي النوع الأول يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزمًا للحكم الشرعيّ ، وإلاّ للزم التسلسل ؛ لأنّ حسن الطاعه وقبح المعصيه إذا

ص: ٣٥٨

١- منهم الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار : ٢٣٢

٢- منسوب الى الميرزا الشيرازي قدس سره راجع مباحث الاصول الجزء الاول من القسم الثاني : ٢٧٤

استتبعاً أمراً ونهياً شرعيين كانت طاعه ذلك الأمر حسنه عقلاً ومعصيه هذا النهى قيحه عقلاً أيضاً ، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً ، وهكذا حتى يتسلسل .

وأما فى النوع الثانى فالاستلزام ثابت وليس فيه محذور التسلسل .

ص : ٣٥٩

عرفنا سابقاً (١) أنّ الأحكام الشرعيّة تابعه للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده ، وليست جُزافاً أو تشهياً.

وعليه فإذا حرّم الشارع شيئاً - كالخمر مثلاً - ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه فقد يستنتج العقل ويحدس به ، وفي حاله الحدس به يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك ؛ لأنّ الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع ، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول.

وأما كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعينه في صفه محدّده؟ فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارةً ، وعن طريق القياس اخرى.

والمراد بالاستقراء : أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام يجدها جميعاً تشارك في حاله واحده ، من قبيل أن يحصى عدداً كبيراً من الحالات التي يُعذر فيها الجاهل ، فيجد أنّ الجهل هو الصفه المشتركة بين كلّ تلك المعدّريّات ، فيستنتج أنّ المناط والملاك في المعدّريّه هو الجهل فيعمّم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

والمراد بالقياس : أن نحصى الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطاً للحكم ، وبالتأمّل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط ، فيعمّم الحكم إلى كلّ حاله يوجد فيها ذلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظنّي غالباً ؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادةً ، ولا يصل عادةً إلى درجة اليقين.

والقياس ظنّي دائماً ؛ لأنه مبنّى على استنباط حدسيّ للمناط ، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنّيّاً احتاج التعويل عليه إلى دليلٍ على حجّيته ، كما هو واضح.

ص : ٣٦٠

الدليل العقلي تارة يكون قطعياً ، واخرى يكون ظنيّاً.

فاذا كان الدليل العقلي قطعياً ومؤدياً إلى العلم بالحكم الشرعيّ فهو حجّه من أجل حجّيه القطع ، وهي حجّيه ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولكن هناك من خالف (١) في ذلك ، وبنى على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ لا- أثر له ، ولا- يجوز التعويل عليه ، وليس ذلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّيه حتّى يقال بأنّه مستحيل ، بل ادّعى أنّ بالإمكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقيّ إلى موضوعيّ بأن يقال :

إنّ الأحكام الشرعيّه قد اخذ في موضوعها قيد ، وهو عدم العلم بجعلها من ناحيه الدليل العقليّ ، فمع العلم بجعلها من ناحيه الدليل العقليّ لا يكون الحكم الشرعيّ ثابتاً ؛ لانتفاء قيده ، فلا أثر للعلم المذكور ، إذ لا حكم في هذه الحاله (٢).

وقد يقال : كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل : إنّ الحكم غير ثابتٍ مع أنّه عالم به؟

والجواب على ذلك : أنّ هذا عالم بجعل الحكم ، وما نريد أن ننفيه عنه ليس هو الجعل ، بل المجعول ، فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ يؤخذ عدمه قيده في المجعول ، فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ ، وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً فلا محذور في هذا

ص: ٣٦١

١- وهم الأخباريون ، منهم الأمين الاسترآبادي راجع الفوائد المدنيّه : ١٢٩ - ١٣١

٢- فوائد الاصول : ١٤

التخريج ، ولكنّه بحاجةٍ إلى دليلٍ شرعيّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور ، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

وأما إذا كان الدليل العقليّ ظنيّاً (كما في الاستقراء الناقص والقياس ، وفي كلّ قضيه من القضايا العقليّة المتقدّمة إذا لم يجزم بها العقل ، ولكنّه ظنٌّ بها) فهذا الدليل يحتاج إلى دليلٍ على حجّيته وجواز التعويل عليه ، ولا دليل على ذلك ، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأى والقياس.

ص: ٣٤٢

اشاره

١- القاعده العمليه فى حاله الشكّ.

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالى.

[دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر].

٣- الاستصحاب.

ص: ٣٦٣

اشاره

قلنا سابقاً (١): إنّ الفقيه تارةً يحصل على دليلٍ يحرز به الحكم الشرعيّ ، واخرى لا يتيّسر له إحراز الحكم ، ولكنّه يحصل على دليلٍ يحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك ، وهو الذي يسمّى بالأصل العمليّ. وهذا القسم من الأدلّه هو ما سنتحدّث عنه هنا :

ص: ٣٦٥

١- مضمي البحث عنه تحت عنوان : تنويع البحث

إشاره

كلّما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتيسّر له إثباته أو نفيه فلا بدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف :

الأوّل : مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك يعنى بحسب التحليل - كما عرفنا في بحث سابق (١) - أنّ حقّ الطاعه للمولى مختصّ بالتكليف المعلومه ولا يشمل المشكوكه.

الثاني : مسلك حقّ الطاعه الذي تقدّم شرحه ، وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعه للمولى يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم مالم يأذن المولى نفسه في عدم التحفّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل تكون القاعده العمليّة الأوّليه هي البراءه بحكم العقل ، وبناءً على المسلك الثاني تكون القاعده المذكوره هي أصاله شغل الذمّه بحكم العقل مالم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفّظ.

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان]

ويظهر من كلام المحقّق النائيني رحمه الله (٢) : أنّه حاول الاستدلال على قاعده قبح العقاب بلا بيان والبرهنه عليها ، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين :

ص : ٣٦٦

١- مضي في بحث المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

٢- فوائد الاصول ٣ : ٢١٥

أحدهما : أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد بوجوده العلمى ، لا بوجوده الواقعى ، كما هو الحال فى سائر الأغراض الأخرى ، فالأسد - مثلاً - إنّما يحرك الإنسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لوجوده الواقعى ، وعليه فلامقتضى للتحرك مع عدم لعلم. ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرك مع أنّه لا مقتضى للتحرك قبيح.

والآخر : الاستشهاد بالأعراف العقلانيه ، واستقباح معاقبه الأمر فى المجتمعات العقلانيه مأوره على مخالفه تكليف غير واصل.

أمّا الوجه الأول فيرد عليه : أنّ المحرك للعبد إنّما هو الخروج عن عهده حقّ الطاعة للمولى ، وغرضه الشخصى قائم بالخروج عن هذه العهده ، لا بامتنال التكليف بعنوانه ، فلا بدّ من تحديد حدود هذه العهده ، وأنّ حقّ الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكه ، أو لا؟

فإن ادعى عدم الشمول كان مصادرهً وخارج البيان عن كونه برهاناً ، وإن لم يفرغ عن عدم الشمول فلا يتمّ البرهان المذكور ، إذ كيف يفترض أنّ التحرك مع عدم العلم بالتكليف بلا- مقتضى ، مع أنّ المقتضى للتحرك هو حقّ الطاعة الذى ندعى شموله للتكاليف المشكوكه أيضاً؟!

وأمّا الوجه الثانى فهو قياس لحقّ الطاعة الثابت للمولى (سبحانه وتعالى) على حقّ الطاعة الثابت للآمر العقلاني ، وهو قياس بلا موجب ؛ لأنّ حقّ الطاعة للآمر العقلانيّ مجعول لا محاله من قبل العقلاء ، أو أمرٍ أعلى ، فيكون محدداً سعته وضيقاً تبعاً لجعله ، وهو عادةً يجعل فى حدود التكاليف المقطوعه ، وأمّا حقّ الطاعة للمولى سبحانه فهو حقّ ذاتى تكوينى غير مجعول ، ولا يلزم من ضيق دائره ذلك الحقّ المجعول ضيق دائره هذا الحقّ الذاتى ، كما هو واضح ، فالمعول فى تحديد دائره هذا الحقّ على وجدان العقل العملى ، وهو يقتضى التعميم.

فالصحيح إذن : أنّ القاعده العمليه الأولىه هى أصاله الاشتغال بحكم العقل مالم يثبت الترخيص فى ترك التحفظ.

والقاعده العمليه الثانويه فى حاله الشك التى ترفع موضوع القاعده الاولى هى البراءه الشرعيه.

ومفادها : الإذن من الشارع فى ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، ولمّا كانت القاعده الاولى مقيدة بعدم ثبوت الترخيص فى ترك التحفظ كانت البراءه الشرعيه رافعه لقيدها ، ونافيه لموضوعها ، ومبدله للضيق بالسعه.

[أدله البراءه الشرعيه]

ويستدل لإثبات البراءه الشرعيه بعدد من الآيات الكريمه والروايات :

أمّا الآيات فعيده :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّ مَا آتَاهَا) (١).

وتقريب الاستدلال بالآيه الكريمه : أنّ اسم الموصول فيها إمّا أن يراد به المال ، أو الفعل ، أو التكليف ، أو الجامع ، والأوّل هو المتيقن ؛ لأنه المناسب لمورد الآيه حيث أمرت بالنفقه وعقبت ذلك بالكبرى المذكوره ، ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقن ، بل نتمسك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير ، فيكون معنى الآيه الكريمه : أنّ الله لا يكلف مالاّ إلاّ بقدر ما رزق وأعطى ، ولا يكلف بفعل إلاّ فى حدود ما أقدر عليه من أفعال ، ولا يكلف بتكليف إلاّ إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف ، فالإيتاء بالنسبه إلى كل من «المال» و «الفعل» و «التكليف» بالنحو

ص : ٣٤٨

المناسب له. فينتج: أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسؤولاً تجاه تكليف غير واصل، وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال (١): بأن إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة؛ لأن اسم الموصول حينئذٍ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به، فإن الأولى هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره، والثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادته كلتا النسبتين من هيئته ربط الفعل بمفعوله، وهو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أن كل لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد.

ومنها: قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٢).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنها تدل على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول، وليس الرسول إلا كمثل للبيان، فكأنه قال: لا عقاب بلا بيان.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال: بأن غايه ما يقتضيه نفى العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع، لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلف؛ لأن الرسول إنما يؤخذ كمثل لصدور البيان من الشارع، لا للوصول الفعلي إلى المكلف، وما نحن بصدد إتمامه هو التأمين من ناحيه تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

ومنها: قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لِيغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

ص: ٣٦٩

١- انظر فرائد الاصول ٢: ٢١ - ٢٢

٢- الإسراء: ١٥

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أَنَّ الله تعالى لَقَّنَ نَبِيَّهَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَيْفِيَّةَ الْمَحَاجَّةِ مَعَ الْيَهُودِ (فِي مَا يَرُونَهُ مُحَرَّمًا) بِأَنْ يَتَمَسَّكَ بِعَدَمِ الْوَجْدَانِ ، وَهَذَا ظَاهِرٌ فِي أَنَّ عَدَمَ الْوَجْدَانِ كَافٍ لِلتَّأْمِينِ .

ويرد عليه : أَنَّ عَدَمَ وَجْدَانِ النَّبِيِّ فِي مَا أَوْحَى إِلَيْهِ يَسَاوِقُ عَدَمَ الْوَجُودِ الْفَعْلِيِّ لِلْحَكْمِ ، فَكَيْفَ يُقَاسُ عَلَى ذَلِكَ عَدَمَ وَجْدَانِ الْمَكْلَّفِ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ بِسَبَبِ ضِيَاعِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ؟

ومنها : قوله تعالى : (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (٢).

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة : أَنَّ الْمَرَادَ بِالْإِضْلَالِ فِيهَا إِمَّا تَسْجِيلَهُمْ ضَالِّينَ وَمُنْحَرِفِينَ ، وَإِمَّا نَوْعَ مِنَ الْعِقَابِ ، كَالْخِذْلَانِ وَالطَّرْدِ مِنْ أَبْوَابِ الرَّحْمَةِ ، وَعَلَى أَيْ حَالٍ فَقَدْ انْطَبَقَ الْإِضْلَالُ بَيَانًا مَا يَتَّقُونَ لَهُمْ ، وَحَيْثُ اضْيَافُ الْبَيَانِ لَهُمْ فَهُوَ ظَاهِرٌ فِي وَصُولِهِ إِلَيْهِمْ ، فَمَعَ عَدَمِ وَصُولِ الْبَيَانِ لَا عِقَابَ وَلَا ضَلَالًا ، وَهُوَ مَعْنَى الْبِرَاءِ .

وَأَمَّا الرُّوَايَاتُ فَعَدِيدَةٌ أَيْضًا :

منها : ما روى عن الصادق عليه السلام من قوله : «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٍ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ» (٣).

والإطلاق يساوق السعة والتأمين ، والشاكك يصدق بشأنه أنه لم يردده النهي فيكون مؤمنًا عن التكليف المشكوك ، وهو المطلوب .

وقد يُعْتَرَضُ عَلَى هَذَا الْاِسْتِدْلَالِ : بِأَنَّ الْوَرُودَ تَارَةً يَكُونُ بِمَعْنَى الصَّدُورِ ،

ص : ٣٧٠

١- الأنعام : ١٤٥

٢- التوبة : ١١٥

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٧

واخرى بمعنى الوصول ، فإذا كان مفاد الروايه جعل صدور النهى غايه فلا يتم الاستدلال ؛ لأنّ الشاكّ يحتمل صدور النهى وتحقق الغايه ، وإذا كان مفادها جعل وصول النهى إلى المكلف غايه ثبت المطلوب ، ولكن لا معين للثانى فلا يمكن الاستدلال بالروايه المذكوره.

وقد يجاب على ذلك : بأنّ الورود دائماً يستبطن حيثيه الوفود على شىء فلا يطلق على حيثيه الصدور البحته.

ولكن مع هذا لا يتم الاستدلال ، إذ لم يعلم أنّ الملحوظ فيه وفود النهى على المكلف المساوق لوصوله إليه ، بل لعلّ الملحوظ وفوده على الشىء نفسه ، كما يناسبه قوله : «يرد فيه نهى» ، فكأنّ النهى يرد على المادّه ؛ فهناك مورد عليه ومورود عنه بقطع النظر عن المكلف ، وهذا يعنى أنّ الغايه صدور النهى من الشارع ووقوعه على المادّه ، سواء وصل إلى المكلف أو لا ، فلا يتم الاستدلال.

ومنها : حديث الرفع ، وهو الحديث المروى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ومفاده : «رُفِعَ عن أمتى تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيره ، والتفكر فى الوسوسه فى الخلق ما لم ينطق بشفه» (١).

وتقريب الاستدلال بفقره «رُفِعَ ما لا يعلمون» يتم على مرحلتين :

الاولى : أنّ هذا الرفع يوجد فيه بدواً احتمالان :

أحدهما : أن يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك ، فيكون الحديث مقيداً ومخصّصاً لإطلاق أدلّه الأحكام الواقعيه الإلزاميه بفرض العلم بها.

والآخر : أن يكون رفعاً ظاهرياً ، بمعنى تأمين الشاكّ ونفى وجوب الاحتياط

ص : ٣٧١

١- الخصال : ٤١٧ ، الحديث ٩ ، ووسائل الشيعه ١٥ : ٣٦٩ ، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس ، الحديث الأول ، إلّا أنّ فيه : ما لم ينطقوا

عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعاً ظاهرياً بإيجاب الاحتياط تجاهه. وكلّ من الاحتمالين ينفع لإثبات السعه ؛ لأنّ التكليف المشكوك منفى : إما واقعاً ، وإما ظاهراً ، ولكنّ الاحتمال الأوّل ساقط ؛ لأنّه يؤدّي إلى تقييد الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة بالعلم بها ، وقد سبق أنّ أخذ العلم بالحكم قيدياً لنفس الحكم مستحيل.

فإن قيل : أولستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول؟!!

قلنا : نعم ، ولكنّ ظاهر الحديث أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد ، بمعنى أنّ الرفع والعلم يتبادلان على مركز واحد ، فإذا افترضنا أنّ العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلقاً بالجعل ، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل.

وهذا خلايف ظاهر الحديث ، فلا بدّ إذن من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجعول ، وكذلك العلم ، فكأنّه قال : الحكم المجعول مرفوع حتّى يُعلم به. وعلى هذا الأساس يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا- واقعيّ ، وإلاّ لزم أخذ العلم بالمجعول قيدياً لنفس المجعول ، وهو محال.

الثانية : أنّ الشكّ في التكليف تارة يكون على نحو الشبهه الموضوعيّة ، كالشكّ في حرمة المائع المرّدّد بين الخلّ والخمر. وأخرى يكون على نحو الشبهه الحكميّة ، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً ، وعليه فالرفع الظاهريّ في فقره «رفع ما لا يعلمون» قد يقال باختصاصه بالشبهه الموضوعيّة ، وقد يقال باختصاصه بالشبهه الحكميّة ، وقد يقال بعمومه لكلا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل فقد استدلّ عليه بوحده السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّده ، إذ من الواضح أنّ المقصود منه في «ما اضطرّوا إليه» ونحوه الموضوع الخارجيّ ، أو الفعل الخارجيّ ، لانفس التكليف ، فيحمل «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً ، فيكون مفاد الجملة حينئذٍ : أنّ الخمر غير المعلوم

مرفوع الحرمه ، كما أنّ الفعل المضطرّ إليه مرفوع الحرمه ، فلا- يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمه على نحو الشبهه الحكميّه.

والتحقيق : أنّ وحده السياق إنّما تقتضى كون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد ، لا كون المصاديق من سنخ واحد ، فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم ، غير أنّ مصداقه يختلف من جمله إلى اخرى باختلاف صفاته لم تتلم بذلك وحده السياق في مرحله المدلول الاستعماليّ.

وأما الاحتمال الثاني فيستند إلى أنّ ظاهر «مالا- يعلمون» أن يكون نفس ما يإزاء اسم الموصول غير معلوم ، فإن كان ما يإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم ، وإن كان ما يإزائه الموضوع الخارجيّ فهو بنفسه ليس مشكوكاً ، وإنّما المشكوك كونه خمراً مثلاً ، فلا يكون عدم العلم مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقةً ، وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف ، ومعه يختصّ بالشبهه الحكميّه.

ويرد عليه :

أولاً:- أنّ بالإمكان أن يكون ما يإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر ، لا- المائع المشكوك كونه خمراً ، فعدم العلم يكون مسنداً إليه حقيقةً.

وثانياً : لو سلّمنا أنّ ما يإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فإنّ هذا لا يوجب الاختصاص بالشبهه الحكميّه ؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجمعول مشكوك في الشبهه الموضوعيّة أيضاً.

وأما الاحتمال الثالث فهو يتوقّف على تصوير جامعٍ يمكن أن يراد باسم الموصول على نحوٍ ينطبق على الشبهه الحكميّه والموضوعيّة ، وهذا الجامع له فرضيتان :

ص: ٣٧٣

الاولى : أن يراد باسم الموصول : الشيء ، سواء كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً.

واعترض على ذلك : بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقى ؛ لأنه قابل للرفع بنفسه ، وإسناده إلى الموضوع مجازى وبلحاظ حكمه ، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقى والمجازى فى استعمال واحد.

والجواب : أن إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقياً أيضاً ؛ لِمَا عرفت سابقاً من أنه رفع ظاهرى لا واقعى ، فالإسنادان كلاهما عنائيان.

الثانية : أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول ، وهو مشكوك فى الشبهه الحكيمه والموضوعيه معاً ، وإنما يختلفان فى منشأ الشك ، فإن المنشأ فى الاولى عدم العلم بالجعل ، وفى الثانية عدم العلم بالموضوع.

والمعنى للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق ، فتمّ دلالة حديث الرفع على البراءة ونفى وجوب التحفظ والاحتياط.

ومنها : روايه زكريا بن يحيى ، عن أبى عبدالله عليه السلام أنه قال : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١).

فإن الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه ، فتكون دلالة هذه الروايه على وزان دلالة الحديث السابق ، ويستفاد منها نفى وجوب التحفظ والاحتياط.

وقد يلاحظ على الاستدلال أمران :

أحدهما : أن الحجب هنا اسند إلى الله تعالى ، فيختص بالأحكام المجهوله التى ينشأ عدم العلم بها من قبل الشارع ، لإخفائه لها ، ولا يشمل ما تشكك فيه عادة من الأحكام التى يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقيه.

ص: ٣٧٤

ويرد عليه : أنّ الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب ، بل اسند إليه بما هو ربّ العالمين ، ويبيده الأمر من قبل ومن بعد ، وبهذا يشمل كلّ حجب يقع في العالم ، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم .

والآخر : أنّ موضوع القضية ما حجب عن العباد ، فتخصّص بما كان غير معلوم لهم جميعاً ، فلا يشمل التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد دون بعض .

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلاليه من الحديث ، بمعنى أنّ كلّ ما حجب عن عبده فهو موضوع عنه ، فالعباد لو حظوا بنحو العموم الاستغراقي ، لا العموم المجموعي .

ومنها : روايه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : « كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً] (١) حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » (٢) .

وتقريب الاستدلال : أنّها تجعل الحليّه مع افتراض وجود حرام وحلال واقعي ، وتضع لهذه الحليّه غايه ، وهي تمييز الحرام ، فهذه الحليّه ظاهريّه إذن ، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفظ والاحتياط .

ولكن ذهب جماعه من المحقّقين (٣) إلى أنّ هذه الروايه مختصّه بالشبهات الموضوعيّة ، وذلك لقرينتين :

الاولى : أنّ ظاهر قوله : « كلّ شيءٍ فيه حلال وحرام » افتراض طبيعته منقسمه فعلاً - إلى أفراد محلّله وأفراد محرّمه ، وأنّ هذا الانقسام هو السبب في الشكّ في حرمة هذا الفرد أو ذاك ، وهذا إنّما يصدق في الشبهه الموضوعيّة ، لا في مثل الشكّ في

ص : ٣٧٥

١- أثبتناها وفقاً لما في المصدر

٢- وسائل الشيعه ١٧ : ٨٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث الأول

٣- انظر فوائده الاصول ٣ : ٣٦٤ ، ومصباح الاصول ٢ : ٢٧٣

حرمه شرب التتن - مثلاً - وأمثاله من الشبهات الحكمية ؛ فإنَّ الشكَّ فيها لا ينشأ من تنوع أفراد طبيعه ، بل من عدم وصول النصِّ الشرعيِّ على التحريم.

الثانيه : أنَّ مفاد الحديث إذا حمل على الشبهه الحكميه كانت كلمه «بعينه» تأكيداً صرفاً ؛ لأنَّ العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عاده. وأمَّا إذا حمل على الشبهه الموضوعيه كان للكلمه المذكوره فائده ملحوظه لأجل حصر الغايه للحثيه بالعلم التفصيليِّ دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعيه ، إذ من الذي لا يعلم عادةً بوجود جبن حرام ، وبوجود لحم حرام ، وبوجود شراب نجس؟ وإنَّما الشكُّ في أنَّ هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعين هل هو من الحرام النجس ، أو لا؟ وعليه فيكون الحمل على الشبهه الموضوعيه متعيناً عرفاً ؛ لأنَّ التأكيد الصرف خلاف الظاهر.

هذه هي أهمّ النصوص التي استدلَّ بها على البراءه من الكتاب والسَّنه ، وقد لاحظنا أنَّ بعضها تامّ الدلاله.

وقد يضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب ، وذلك بأحد لحاظين :

الأوّل : أن نلتفت إلى بدايه الشريعه ، فنقول : إنَّ هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جعل في تلك الفتره يقيناً ؛ لأنَّ تشريع الأحكام كان تدريجياً فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني : أن يلتفت المكلّف إلى حاله ما قبل تكليفه ، كحال صغره مثلاً ، فيقول : إنَّ هذا التكليف لم يكن ثابتاً عليّ في تلك الفتره يقيناً ، ويشكُّ في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقّق النائينيّ قدس سره (١) على إجراء الاستصحاب بأحد هذين

ص: ٣٧٦

اللاحظين : بأن استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه إنما يجرى إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطاً بعدم الحدوث ، فتوصل إليه تعبدًا بالاستصحاب. ومثاله : أن نشك في حدوث النجاسة في الماء ، والأثر المطلوب تصحيح الوضوء به ، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة ، فنجرى استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح .

وأما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه واقعاً مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء فيكون ذلك الأثر محققاً وجداناً في حاله الشك في الحدوث ، ولا نحتاج حينئذٍ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث. ومثال ذلك : محل الكلام ؛ لأن الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفى استحقاق العقاب ، وهذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف - وفقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان - فهو حاصل وجداناً ، وأي معنى حينئذٍ لمحاوله تحصيله تعبدًا بالاستصحاب؟ وهل هو إلانحو من تحصيل الحاصل؟

وهذا الاعتراض غير صحيح ؛ لعدّه اعتبارات :

منها : أننا ننكر قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذن مجرد عدم العلم ، كما هو واضح من مسلك حق الطاعة.

ومنها : أنه حتى إذا آمنّا بقاعده قبح العقاب بلا بيان فلا شك في أن قبح العقاب على مخالفته تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجة أقل من قبحه على مخالفته تكليف مشكوك قد بين إذن الشارع في مخالفته ، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب والمعدريه ، وما هو ثابت بمجرد الشك الدرجة الأدنى ، فليس هناك تحصيل للحاصل.

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلته البراءة المتقدّمة :

أحدهما : أنّ هذه الأدلّة إنّما تشمل حاله الشكّ البدويّ ، ولا تشمل حاله الشكّ المقترن بعلم إجماليّ ، كما تقدّم في الحلقة السابقة (١) ، والفقهاء حينما يلحظ الشبهات الحكميّة ككلّ يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عددٍ كبير من التكليف المنتشرة في تلك الشبهات ، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهة من تلك الشبهات.

والجواب : أنّ العلم الإجماليّ المذكور وإن كان ثابتاً ولكنّه منحلٌّ ؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبعه يتواجد لديه علم تفصيليّ بعددٍ محدّد من التكليف لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البدايه ، ومن هنا يتحوّل علمه الإجماليّ إلى علم تفصيليّ بالتكليف في هذه المواقع ، وشكّ بدويّ في التكليف في سائر المواقع الاخرى. وقد تقدّم في حلقة سابقه (٢) أنّ العلم الإجماليّ إذا انحلّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ بطلت منجزيّته ، وجرت الاصول المؤمّنه خارج نطاق العلم التفصيليّ.

والاعتراض الآخر : أنّ أدلته البراءة معارضه بأدلّه شرعيّه ورواياتٍ تدلّ على وجوب الاحتياط ، وهذه الروايات : إمّا رافعه لموضوع أدلته البراءة ، وإمّا مكافئه لها ، وذلك أنّ هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط ، لا للتكليف الواقعيّ المشكوك. فدلّيل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان

ص : ٣٧٨

١- مضي الحديث عنه تحت عنوان : منجزيه العلم الإجمالي

٢- مضي في الحلقة الاولى تحت عنوان : انحلال العلم الإجمالي

لا على التكليف الواقعي ولا على وجوب الاحتياط كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه ؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها ، ولكنها تعارضها ، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلة البراءة.

ومثال النحو الأول من أدلة البراءة : البراءة المستفاده من قوله تعالى : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (١) ، فإن الرسول اعتُبر كمثالٍ لمطلق البيان وإقامه الحجّة ، وإقامه الحجّة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي كذلك بإيصال وجوب الاحتياط. فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول ، وبذلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلة البراءة : [البراءة] المستفاده من حديث الرفع أو الحجب ، فإن مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك ، ومعنى الرفع الظاهري : عدم وجوب الاحتياط ، فالبراءة المستفاده من هذا الحديث وأمثاله تستبطن بنفسها نفى وجوب الاحتياط ؛ وليست منوطة بعدم ثبوته.

ونستعرض في ما يلي جملة من الروايات التي تدعى دلالتها على وجوب الاحتياط ، وسنرى أنها لا تنهض لإثبات ذلك :

فمنها : المرسل عن الصادق عليه السلام قال : «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (٢).

ص : ٣٧٩

١- الإسراء : ١٥

٢- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٧٣ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦٤ ، وفيه : عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

ونلاحظ : أنّ الروايه غايه ما تدلّ عليه الترغيب فى الاتّقاء ، وليس فيها ما يدلّ على الإلزام.

ومنها : ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه قال لكميل : «يا كميل ، أخوك دينك فاحتطّ لدينك بما شئت» (١).

ونلاحظ : أنّ الروايه وإن اشتملت على أمرٍ بالاحتياط ولكنّه قيد بالمشيئه ، وهذا يصرّفه عن الظهور فى الوجوب ، ويجعله [ظاهراً] فى إفاده أنّ الدين أمر مهمّ ، فأى مرتبه من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن.

ومنها : ما عن أبى عبدالله عليه السلام : «أورع الناس من وقف عند الشبهه» (٢).

ونلاحظ : أنّ هذا البيان لا يكفى لإثبات الوجوب ؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيه.

ومنها : خبر حمزه بن طيّار : أنّه عرض على أبى عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه ؛ حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له : كُفّ واسكت ، ثمّ قال [أبو عبدالله عليه السلام] : لايسعكم فى ما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلاالكفّ عنه والتثبّت ؛ والردّ إلى أئمه الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ، ويؤجلوا عنكم فيه العمى ، ويعرّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى : (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٣).

ونلاحظ : أنّ هذه الروايه تأمر بالكفّ والتريّث من أجل مراجعه الإمام وأخذ الحكم منه ، لا بالكفّ والاجتناب بعد المراجعه وعدم التمكّن من تعيين الحكم ، وما نريده هو إجراء البراءه بعد المراجعه والفحص ؛ لما سيأتى من أنّ البراءه

ص : ٣٨٠

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٧ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٤٦

٢- المصدر السابق : ١٦٢ ، الحديث ٢٩

٣- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٥٥ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٣ ، والآيه : ٤٣ من سوره النحل

مشروطه بالفحص وبذل الجهد فى التوصل إلى الحكم الواقعى.

ومنها: روايه أبى سعيد الزهرى، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه...» (١).

وتقريب الاستدلال: أنها تدلّ على وجود هلكه فى اقتحام الشبهه، وهذا يعنى تنجز التكليف الواقعى المشكوك وعدم كونه مؤمناً عنه، وهو معنى وجوب الاحتياط.

ويرد على ذلك: أن هذا يتوقف على حمل الشبهه على الاشتباه بمعنى الشك، مع أن الأصل فى مدلول الشبهه لغه المثل والمحاكى، وإنما يطلق على الشك عنوان الشبهه؛ لأن المماثله والمشابهه تؤدى إلى التحير والشك، وعليه فلا موجب لحمل الشبهه على الشك، بل بإمكان حملها على ما يشبه الحق شَبْهاً صورياً، وهو باطل فى حقيقته، كما هو الحال فى كثير من الدعوات الباطله التى تبدو بالتدليس وكأَنَّها واجده لسمات الحق.

وقد فسرت الشبهه بذلك فى جملة من الروايات، كما فى كلام للإمام [أمير المؤمنين] لابنه الحسن عليهما السلام حيث روى عنه أنه قال: «وإنما سُميت الشبهه شَبْهاً لأنها تشبه الحق، فأما أولياء الله فضيأؤهم فيها اليقين ودليلهم سمت الهدى، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى» (٢).

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الروايه التحذير من الانخراط فى الدعوات والاتجاهات التى تحمل بعض شعارات الحق لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهرى بدون تمحيص وتدقيق فى واقعها، ولاربط لها حينئذ بتعيين الوظيفه العمليّه فى موارد الشك فى التكليف.

ص: ٣٨١

١- وسائل الشيعه ٢٧: ١٥٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢

٢- المصدر السابق: ١٦١، الحديث ٢٤

وأما مشهور المعلقين على الرواية فقد افترضوا أنّ الشبهه بمعنى الشكّ تأثراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الاصولي ، وحاولوا المناقشه في الاستدلال بوجه آخر مبنئ على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، إذ على هذا المسلك تكون الشبهه البدويه مؤمناً عنها بالقاعده المذكوره مالم يجعل الشارع منجزاً للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك ، وهذا معناه : أنّ التنجز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط ، وليس سابقاً عليه ، ونحن إذا لا حظنا الروايه المذكوره نجد أنّها تفترض مسبقاً أنّ الإقدام مظنه للهلكه ، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكه ، ومقتضى ذلك أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجزت وخرجت عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان في المرتبه السابقه ، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجز الواقع المشكوك بنفسها ، ونتيجه ذلك أنّ الروايه لا تدلّ على وجوب الاحتياط ، وأنّها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجزاً بمنجز سابق ، كالعلم الإجمالي ونحوه.

ومنها : روايه جميل ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «الامور ثلاثه : أمرٌ بين لك رُشده فأتبعه ، وأمرٌ بين لك غيّه فاجتنبه ، وأمرٌ اختلف فيه فردّه إلى الله» (١).

وكأنّه يراد أن يدعى أنّ الشبهات الحكميه من القسم الثالث ، وقد امرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرف ، وهو معنى الاحتياط.

ويرد عليه :

أولاً : أنّ الردّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط ، بل لعله بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بيناً متفقاً على رُشده أو غيّه ،

ص : ٣٨٢

١- وسائل الشيعة ٢٧ : ١٦٢ ، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٨. وفيه : «تبيين» بدل «بين»

فكأنه قيل: إن ما كان متفقاً على غيّه ورشده وبيّناً في نفسه عومل على أساس ذلك، وما كان مختلفاً فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّاً عما هو المقصود في المقام.

وثانياً: لو سلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله الأمر بالاحتياط فنحن ننكر أن تكون الشبهه الحكميّة بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة من القسم الثالث، بل الإقدام فيها بين الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على إذن الشارع في ذلك.

وعلى العموم فالظاهر عدم تماميّة سائر الروايات التي يستدلّ بها على وجوب الاحتياط، وعليه فدليل البراءة سليم عن المعارض.

ولو سلّمنا المعارضه كان الرجحان في جانب البراءة، لا وجوب الاحتياط؛ وذلك لوجوه:

منها: أنّ دليل البراءة قرآنيّ، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد، وكلّما تعارض هذان القسمان قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ ولم يكن خبر الواحد حجّة في مقابله.

ومنها: أنّ دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجماليّ، كما سيأتى، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصّصه.

ومنها: أنّ دليل وجوب الاحتياط أخصّ من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، فإن افتراضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان وتساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب، إذ كلّما وجد عامٌّ (كدليل الاستصحاب) ومخصّص (كدليل الاحتياط) ومعارض للمخصّص (كدليل البراءة) سقط المخصّص مع معارضه ورجعنا إلى العامّ.

إشاره

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العمليّة الثانويّة هي أصالة البراءة نتكلّم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده ، وذلك في عدّه نقاط.

البراءة مشروطه بالفحص

النقطة الاولى : في أنّ هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل ، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرّد الشكّ في التكليف وبدون فحصٍ في مظانّ وجوده من الأدلّه.

وقد يتراءى في بادئ الأمر أنّ في أدلّه البراءة الشرعيّه إطلاقاً حتّى لحاله ما قبل الفحص ، كما في «رفع مالا يعلمون» فإنّ عدم العلم صادق قبل الفحص أيضاً ، ولكنّ هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه ؛ وذلك للامور التاليه :

أولاً:- أنّ بعض أدلّه البراءة تثبت المسؤوليّة والإيداع في حاله وجود بيانٍ على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلف لوصل إليه ، فمثلاً:- الآيه الثانيه إذا تمّت دلالتها على البراءة فهي تدلّ في نفس الوقت على أنّ البراءة معيّنه بيعث الرسول ، وبعد حمل الرسول على المثال يثبت أنّ الغايه هي توفير البيان على نحو يتّاح للمكلف الوصول إليه ، كما هو شأن الناس مع الرسول ، وعليه فيثبت بمفهوم الغايه أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت.

ومن الواضح أنّ الشاكّ قبل الفحص يحتمل تحقّق الغايه وتوفّر البيان ، فلا بدّ من الفحص ، وكذلك أيضاً الآيه الرابعه ، فإنّ البيان لهم جعل غايه للبراءه ، وهو يصدق مع توفير بيانٍ في معرض الوصول.

وثانياً : أنّ للمكلف علماً إجمالياً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّه ، كما

تقدّم ، وهذا العلم إنّما ينحلّ بالفحص لكي يُحرز عدد من التكاليف بصوره تفصيليه ، وما لم ينحلّ لا تجرى البراءه ، فلا بدّ من الفحص إذن.

وثالثاً : أنّ الأخبار الدالّه على وجوب التعلّم (1) - وأنّ المكلف يوم القيامه يقال له : لماذا لم تعمل؟ فإذا قال : لم أعلم يقال له : لماذا لم تتعلّم؟ - تعتبر مقبده لإطلاق دليل البراءه ، ومثبته أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم ليس عذراً شرعاً.

التمييز بين الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به

النقطه الثانيه : في أنّ الضابط لجريان أصل البراءه هو الشكّ في التكليف ، لا الشكّ في المكلف به.

وتوضيح ذلك : أنّ المكلف تارة يشكّ في ثبوت الحكم الشرعيّ ، كما إذا شكّ في حرمة شرب التنّ أو في وجوب صلاه الخسوف ، واخرى يعلم بالحكم الشرعيّ ويشكّ في امثاله ، كما إذا علم بأنّ صلاه الظهر واجبه وشكّ في أنّها هل أتى بها ، أو لا؟

فالشكّ الأوّل هو مجرى البراءه العقلية والبراءه الشرعيه عند المشهور ، وهو مجرى البراءه الشرعيه عندنا.

والشكّ الثاني لا تجرى فيه البراءه العقلية ولا الشرعيه ؛ لأنّ التكليف فيه معلوم ، وإنّما الشكّ في امثاله والخروج عن عهده ، فيجرى هنا أصل يسمّى بأصالة الاشتغال ، ومفاده كون التكليف في العهده حتّى يحصل الجزم بامثاله.

وعلى الفقيه أن يميّز بدقّه كلّ حاله من حالات الشكّ التي يفترضها ، وهل أنّها من الشكّ في التكليف لتجرى البراءه ، أو من الشكّ في المكلف به لتجرى أصاله

ص: ٣٨٥

١- انظر جامع أحاديث الشيعة ١ : ١٤٤ ، الباب الأوّل من أبواب المقدمات ، الحديث ٣٣ وبحار الأنوار ١ : ١٧٢ ، كتاب العلم ،

ذيل الحديث ٢٤ و ١٧٧ ، الحديث ٥٨

الاشتغال؟ والتمييز في الشبهات الحكميه واضح عادة؛ لأنّ الشكّ في الشبهه الحكميه إنّما يكون عادةً في التكليف ، وأمّا الشبهات الموضوعيه ففيها من كلا القسمين ، ولهذا لا بدّ من تمييز الشبهه الموضوعيه بدقّه وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك.

وقد يقال في بادئ الأمر : إنّ الشبهه الموضوعيه ليس الشكّ فيها شكّاً في التكليف ، بل التكليف في الشبهات الموضوعيه معلوم دائماً فلا تجرى البراءه.

والجواب : أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهه الموضوعيه ، وأمّا التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثيرٍ من هذه الحالات ، ومتى كان مشكوكاً جرت البراءه.

وتوضيح ذلك : أنّ الحكم إذا جُعل مقيداً بقيد كان وجود التكليف المجعول وفعليته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليته ، وحينئذٍ فالشكّ يتصوّر على أنحاء :

النحو الأول : أن يشكّ في أصل وجود القيد ، وهذا يعنى الشكّ في فعليه التكليف المجعول ، فتجرى البراءه.

ومثاله : أن يكون وجوب الصلاه مقيداً بالخسوف ، فإذا شكّ في الخسوف شكّ في فعليه الوجوب ؛ فتجرى البراءه.

النحو الثاني : أن يعلم بوجود القيد في ضمن فردٍ ويشكّ في وجوده ضمن فردٍ آخر.

ومثاله : أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيداً بالعداله ، ويعلم بأنّ هذا عادل ويشكّ في أنّ ذاك عادل.

ومثال آخر : أن يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء ، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء ويعلم بأنّ هذا ماء ويشكّ في أنّ ذاك ماء.

وهناك فرق بين المثالين ، وهو : أنّ المشكوك في المثال الأول لو كان فرداً ثانياً حقاً لحدث وجوب آخر للإكرام ؛ لأنّ وجوب الإكرام بالنسبه إلى أفراد العادل

شمولِي وانحلالِي ، بمعنى أنّ كلّ فردٍ له وجوب إكرام. وأمّا المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء كما حدث وجوب آخر للغسل ؛ لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ ، فلا يجب الغسل بكلّ فردٍ من الماء ، بل بصرف الوجود ، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب ، بل يعني أنّك لو غسلت به لكفاك ولاعتبرت ممتثلاً.

وعلى هذا تجرى البراءة في المثال الأوّل ؛ لأنّ الشكّ شكّ في الوجوب الزائد ، فلا يجب أن تكرم من تشكّ في عدالته. وتجري أصاله الاشتغال في المثال الثاني ؛ لأنّ الشكّ شكّ في الامتثال ، فلا يجوز أن تكتفى بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

النحو الثالث : أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً ، وإنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر ، وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف ؛ فتجري أصاله الاشتغال.

وهنا مورد الكلمه المعروفه القائله : «إنّ الشغل اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ».

النحو الرابع : أن يشكّ في وجود مسقطٍ شرعيّ للتكليف ، ذلك أنّ التكليف كما يسقط عقلاً بالامتثال أو العصيان كذلك قد يسقط بمسقطٍ شرعيّ ؛ من قبيل الاضحيه المسقطه شرعاً للأمر بالعقيقه ، وعليه فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ : إمّا على نحو الشبهه الحكميه بأن يكون قد ضحى ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطه؟ أو على نحو الشبهه الموضوعيه بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الاضحيه مسقطه ؛ ولكنّه يشكّ في أنّه ضحى.

والمسقط الشرعيّ لا يكون مسقطاً إلا إذا اخذ عدمه قيماً في الطلب أو الوجوب ، وحينئذٍ فإن فرض أنّه احتمل أخذ عدمه قيماً وشرطاً في الوجوب على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشكّ في المسقط بهذا المعنى يكون شكّاً في

أصل التكليف ، ويدخل في النحو الأوّل المتقدّم. وإن فرض أنّ مسقطيته كانت بمعنى أخذ عدمه قيدياً في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب ، لا أنّه مانع عن حدوثه ، فالوجوب معلوم ويشكّك في سقوطه ، والمعروف في مثل ذلك أنّ الشكّ في السقوط هنا كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال يكون مجرّياً لأصالة الاشتغال ؛ لا للبراءة.

ولكنّ الأصحّ أنّه في نفسه مجرّ للبراءة ؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاءً ، ولكنّ استصحاب بقاء الوجوب مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب

النقطة الثالثة : في أنّ البراءة هل تجرى عند الشكّ في التكاليف الإلزامية فقط ، أو تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكراهية أيضاً؟

ولعلّ المشهور أنّها لا تجرى في موارد الشكّ في حكم غير إلزامي ؛ لقصور أدلّتها.

أمّا ما كان مفاده السعه ونفي الضيق والتأمين من ناحيه العقاب فواضح ؛ لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك - مثلاً - لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً ، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان.

وأمّا ما كان بلسان «رفع مالا- يعلمون» فهو وإن لم يفترض كون المرفوع ممّياً فيه مظنّه للعقاب ولكن لا- محصّيل لإجرائه في الاستحباب المشكوك ؛ لأنّه : إن اريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقّن في نفسه ، وإن اريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان ؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

إشاره

كلّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفه العمليّه في حالات الشكّ البدويّ المجرد عن العلم الإجماليّ.

وقد نفترض الشكّ في إطار علم إجماليّ ، والعلم الإجماليّ - كما عرفنا سابقاً - علم بالجامع مع شكوكٍ بعدد أطراف العلم ، وكلّ شكّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع ، ومورد كلّ واحدٍ من هذه الاحتمالات يسمّى بطرفٍ من أطراف العلم الإجماليّ ، والواقع المجمل المرّد بينها هو المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفه العمليّه تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ تارةً يقع بلحاظ حكم العقل ويقطع النظر عن الاصول الشرعيّه المؤمّنه كأصالة البراءه ، واخرى يقع بلحاظ تلك الاصول ، فهنا مقامان :

منجزيه العلم الإجماليّ عقلاً

أمّا المقام الأوّل فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم الإجماليّ حجّه ومنجز. ولكنّ السؤال أنّه ما هو المنجز بهذا العلم؟

فإذا علم بوجود الظهر أو الجمعه وكان الواجب في الواقع الظهر فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجز بالعلم الإجماليّ ، وإنّما البحث في أنّ الوجوب بأيّ مقدارٍ يتنجز بالعلم؟ فهل يتنجز وجوب صلاه الظهر خاصّه بوصفه المصداق المحقّق واقعاً للجامع المعلوم ، أو كلا الوجوبين المعلوم تحقّق الجامع بينهما ، أو الوجوب

بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر والجمعه لا إلى الظهر بالخصوص ولا إلى الجمعه كذلك؟

فعلى الأول يدخل في العهده - بسبب العلم - صلاه الظهر خاصه باعتبارها الواجب الواقعي الذي تنتج بالعلم الإجمالي ، ولكن حيث إن المكلف لا يميز الواجب الواقعي عن غيره لزمه الإتيان بالطرفين ليضمن الإتيان بما تنتج واشتغلت به عهده ، ويسمى الإتيان بكلا الطرفين «موافقه قطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال».

وعلى الثاني يدخل في العهده - بسبب العلم - كلتا الصلاتين معاً ، فتكون الموافقه القطعيه واجبه عقلاً بسبب العلم المذكور مباشرة.

وعلى الثالث يدخل في العهده - بسبب العلم - الجامع بين الصلاتين ؛ لأن الوجوب لم ينتج بالعلم إلا بقدر إضافته إلى الجامع ، فلا يسعه ترك الجامع بترك كلا الطرفين معاً ، ويسمى تركهما معاً بالمخالفه القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ، فيكفيه أن يأتي بأحدهما ؛ لأن ذلك يفى بالجامع ، ويسمى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر «موافقه احتماليه».

وقد يقال بالافتراض الأول باعتبار أن المصداق الواقعي هو المطابق الخارجى للصوره العلميه ، وحيث إن العلم ينتج بما هو مرآه للخارج ، ولا خارج بإزائه إلا ذلك المصداق فيكون هو المنجز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثاني باعتبار أن العلم بالجامع نسبتبه بما هو إلى كل من الطرفين على نحو واحد ، ومجرد كون أحد الطرفين محققاً دون الآخر لا يجعل الجامع بما هو معلوم منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث باعتبار أن العلم حيث إنه لا يسرى من الجامع إلى أى من الطرفين بخصوصه ، فالنتج المعلوم له يقف على الجامع أيضاً ؛ ولا

يسرى منه ، وهذا هو الصحيح.

وعليه فإن بُنى على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان فاللازم رفع اليد عن هذه القاعده بقدر ما تنجز بالعلم ؛ وهو الجامع ، فكل من الطرفين لا- يكون منجزاً بخصوصيته ؛ بل بجامعه ، وينتج حينئذٍ أنّ العلم الإجمالي يستتبع عقلاً حرمة المخالفهالقطعيه دون وجوب الموافقه القطعيه.

وإن بُنى على مسلك حقّ الطاعه فالجامع منجز بالعلم ، وكل من الخصوصيتين للطرفين منجزه بالاحتمال ، وبذلك تُحرم المخالفه القطعيه ؛ وتجب الموافقه القطعيه عقلاً- ، غير أنّ حرمة المخالفه القطعيه عقلاً- تمثّل منجزيه العلم ، ووجوب الموافقه القطعيه يمثل منجزيه مجموع الاحتمالين.

وعلى هذا فالمسلكان مشتركان فى التسليم بتنجز الجامع بالعلم ، ويمتاز المسلك الثانى بتنجز الطرفين بالاحتمال.
هذا كله فى المقام الأول.

جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى

وأما المقام الثانى - وهو الكلام عن جريان الاصول الشرعيه المؤمّنه فى أطراف العلم الإجمالى - فهو تارةً بلحاظ عالم الإمكان ، واخرى بلحاظ عالم الوقوع.

أما بلحاظ عالم الإمكان فقد ذهب المشهور إلى استحاله جريان البراءه وأمثالها فى كل أطراف العلم الإجمالى لأمرين :

الأول : أنّها ترخيص فى المخالفه القطعيه ، والمخالفه القطعيه معصيه محرّمه وقبيحه عقلاً ، فلا يعقل ورود الترخيص فيها من قبل الشارع.

وهذا الكلام ليس بشيء ؛ لأنّه يرتبط بتشخيص نوعيه حكم العقل بحرمة

المخالفة القطعيه للتكليف المعلوم بالإجمال ، فإن كان حكماً معلقاً على عدم ورود الترخيص الظاهري من المولى على الخلاف ، فلا- يكون الترخيص المولوي مصادماً له ؛ بل رافعاً لموضوعه ، فمرد الاستحاله إلى دعوى أن حكم العقل ليس معلقاً ، بل هو منجز ومطلق ، وهي دعوى غير مبرهنه ولا واضحه.

الثانى : أن الترخيص فى المخالفه القطعيه ينافى الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال ، فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاه بين الترخيص المذكور وحكم العقل - كما فى الوجه السابق - يستدل بالمنافاه بينه وبين الوجوب الواقعي المعلوم ؛ لما تقدم من أن الأحكام التكليفيه متنافيه ومتضاده ، فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً ويرخص فى تركه فى وقت واحد.

وهذا الكلام [إنما يتم] إذا كان الترخيص المذكور واقعياً ، أى لم يؤخذ فى موضوعه الشك ، كما لو قيل بأ نك مرخص فى ترك الواجب الواقعي المعلوم إجمالاً ، ولا يتم إذا كان الترخيص المذكور متمثلاً فى ترخيصين ظاهريين كل منهما مجعول على طرفٍ ومترتب على الشك فى ذلك الطرف ؛ وذلك لِمَا تقدم من أن التنافى إنما هو بين الأحكام الواقعيه ، لا- بين الحكم الواقعي والظاهري ، فالوجوب الواقعي ينافيه الترخيص الواقعي فى مورده ، لا- الترخيص الظاهري ، وعليه فلا محذور ثبوتاً فى جعل البراءه فى كل من الطرفين بوصفها حكماً ظاهرياً.

وأما بلحاظ عالم الوقوع فقد يقال : إن إطلاق دليل البراءه شامل لكل من طرفى العلم الإجمالي ؛ لأنه مشكوك ومما لا يعلم ، فلو كنا قد بنينا على استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه فى ما تقدم ، لكانت هذه الاستحاله قرينه عقليه على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءه بالنسبه إلى أحد الطرفين على الأقل ؛ لئلا- يلزم الترخيص فى المخالفه القطعيه ، وحيث لا- معين للطرف الخارج عن دليل

الأصل بإطلاق دليل الأصل لكل طرفٍ يعارض إطلاقه للطرف الآخر ، ويسقط الإطلاقان معاً ، فلا تجرى البراءة الشرعيه هنا ولا هناك ؛ للتعارض بين الأصلين ، ويجرى كلٌ فقيهٍ حينئذٍ وفقاً للمبنى الذى اختاره فى المقام الأول لتشخيص حكم العقل بالمنجزية.

فعلى مسلك حق الطاعه القائل بمنجزية العلم والاحتمال معاً تجب الموافقه القطعيه ؛ لأنّ الاحتمال فى كل من الطرفين منجز عقلاً مالم يرد إذن فى مخالفته ، والمفروض عدم ثبوت الإذن.

وعلى مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان القائل بمنجزية العلم دون الاحتمال فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع على الافتراضات الثلاثه المتقدمه فيها.

وأما إذا لم ينب على استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيه عن طريق إجراء أصليين مؤمنين فى الطرفين فقد يقال حينئذٍ : إنه لا يبقى مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة لإثبات جريانها فى كل من الطرفين ، ونتيجه ذلك جواز المخالفه القطعيه.

ولكن الصحيح مع هذا عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور ، وذلك :

أولاً :- لأنّ الترخيص فى المخالفه القطعيه وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال إذا كان ترخيصاً منتزِعاً عن حكمين ظاهريين فى الطرفين ولكنه منافٍ له عقلاً وعرفاً ، ويكفى ذلك فى تعدد الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

وثانياً : أنّ الجامع قد تمّ عليه البيان بالعلم الإجمالى ، فيدخل فى مفهوم

الغايه لقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١).

ومقتضى مفهوم الغايه أنه مع بعث الرسول وإقامه الحجّه يستحقّ العقاب ، وهذا ينافى إطلاق دليل الأصل المقتضى للترخيص فى المخالفه القطعيّه.

وبذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقاً على تقدير استحاله الترخيص فى المخالفه القطعيّه ، فلا تجرى البراءه فى كلا الطرفين ؛ لأنّ ذلك ينافى التكليف المعلوم بالإجمال ولو عقلائيّاً ، ولا- تجرى فى أحدهما دون الآخر ؛ إذ لا- مبرّر لترجيح أحدهما على الآخر ، مع أنّ نسبتها إلى دليل الأصل واحده.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم : أنّ النتيجة النهائيه بناءً على مسلك حقّ الطاعه حرمهالمخالفه القطعيّه ووجوب الموافقه القطعيّه معاً ، وبناءً على مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان حرمه المخالفه القطعيّه وعدم وجوب الموافقه القطعيّه.

وبما ذكرناه على المسلك المختار يُعرف أنّ القاعده العمليه الثانويه - وهى البراءه الشرعيّه - تسقط فى موارد العلم الإجمالى ، وتوجد قاعده عمليه ثالثه تطابق مفاد القاعده العمليه الاولى ، ونسمّى هذه القاعده الثالثه بأصالة الاشتغال فى موارد العلم الإجمالى ، أو بقاعده منجزيه العلم الإجمالى.

تحديد أركان هذه القاعده

نستطيع أن نستخلص ممّا تقدّم : أنّ قاعده منجزيه العلم الإجمالى لها عدّه أركان :

الأوّل : وجود العلم بالجامع ، إذ لولا العلم بالجامع لكانت الشبهه فى كلّ

ص : ٣٩٤

طرفٍ بدويَّةٍ وتجرى فيها البراءة الشرعيَّة.

الثانى : وقوف العلم على الجامع وعدم سرايته إلى الفرد ، إذ لو كان الجامع معلوماً فى ضمن فردٍ معيَّنٍ لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً ، ولما كان منجزاً إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص.

الثالث : أن يكون كلٌّ من الطرفين مشمولاً فى نفسه وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالىِّ لدليل أصالة البراءة ، إذ لو كان أحدهما - مثلاً - غير مشمولٍ لدليل البراءة لسببٍ آخر لجرت البراءة فى الطرف الآخر بدون محذور ؛ لأنَّ البراءة فى طرفٍ واحدٍ لا- تعنى الترخيص فى المخالفه القطعيَّة ، وإنما لا- تجرى لأنَّها معارضة بالبراءة فى الطرف الآخر ، فإذا افترضنا أنَّ الطرف الآخر كان محروماً من البراءة لسببٍ آخر فلا مانع من جريان البراءة فى الطرف المقابل له ، ومع جريانها لا تجب الموافقة القطعيَّة.

الرابع : أن يكون جريان البراءة فى كلٍّ من الطرفين مؤدياً إلى الترخيص فى المخالفه القطعيَّة ، وإمكان وقوعها خارجاً على وجهٍ مآذون فيه ، إذ لو كانت المخالفه القطعيَّة ممتنعاً على المكلف حتى مع الإذن والترخيص - لقصورٍ فى قدرته - فلا محذور فى إجراء البراءة فى كلٍّ من الطرفين ؛ لأنَّ ذلك لن يؤدى إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفه القطعيَّة ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلائياً.

وكلِّ الحالات التى تسقط فيها قاعده منجزية العلم الإجمالىِّ يرجع فيها هذا السقوط إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

فيختلُّ الركن الأوَّل - مثلاً - فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال خطؤه ، أو تشكك فى ذلك فيزول علمه بالجامع.

وكذلك فيما إذا كان فى أحد الطرفين ما يوجب سقوط التكليف لو كان مورداً له ، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بأنَّ أحد الحلبيين من الحليب المحرَّم ، ولكنه

مضطرباً إلى الحليب البارد منهما اضطراراً يسقط الحرمة لو كان هو الحرام ، ففي مثل ذلك لا يوجد علم بجامع الحرمة ، إذ لو كان الحليب المحرّم هو الحليب البارد فلا- حرمة فيه فعلاً بسبب الاضطرار ، ولا في الآخر ، ولو كان هو الحليب الآخر فالحرمة ثابتة فعلاً- ، وهذا يعني أنّ الحرمة لا يُعلم ثبوتها فعلاً في أحد الحليين ؛ ومن أجل ذلك يقال : إنّ الاضطرار إلى طرفٍ معيّن للعلم الإجماليّ يوجب سقوطه عن المنجزية.

ومن حالات اختلال الركن الأول : أن يأتي المكلف بفعلٍ مترسّلاً ، ثمّ يعلم إجمالاً بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين : إمّا ذلك الفعل ، وإمّا فعل آخر. فعلى الأول يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به ، وعلى الثاني يكون ثابتاً ، فالتكليف لا يعلم ثبوته فعلاً.

ويختلّ الركن الثاني فيما إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسه أحد المائعين ، ثمّ علم تفصيلاً بأنّ أحدهما المعيّن نجس ، ففي مثل ذلك لا- يبقى العلم واقفاً على الجامع ، بل يسرى إلى الفرد ، وهو معنى ما يقال من انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ والشكّ البدويّ.

وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ نتيجةً لاختلال الركن الثاني كذلك قد ينحلّ بعلمٍ إجماليّ أصغر منه لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك : أنا قد نعلم إجمالاً بنجاسه مائعين في ضمن عشرة ، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف ؛ والمعلوم نجاسته فيه إثتان منها ، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً بنجاسه مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة ، فينحلّ العلم الإجماليّ الأوّل بالعلم الإجماليّ الثاني ، ويكون الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدوياً ؛ لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصيته جديده ، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة ، فلم يعد التردّد في نطاق العشرة ، بل في نطاق الخمسة.

ويسمى العلم الإجمالي المنحل بالعلم الإجمالي الكبير ، والعلم الإجمالي المسبب لانحلاله بالعلم الإجمالي الصغير ؛ لأن أطرافه أقل عدداً. ويعتبر عن ذلك بقاعده انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير.

ويتوقف انحلال علم إجمالي بعلم إجمالي ثانٍ :

أولاً : على أن تكون أطراف الثاني بعض أطراف العلم الأول المنحل ، كما رأينا في المثال.

وثانياً : على أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول المنحل على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني ، فلو زاد لم ينحل ، كما لو افترضنا في المثال أن العلم الثاني تعلق بنجاسه مائع في ضمن الخمسه فإن العلم الإجمالي بنجاسه المائع الثاني في ضمن العشره يظل ثابتاً.

ويختل الركن الثالث فيما إذا كان أحد الطرفين مجرى لاستصحاب منجزٍ للتكليف ، لا للبراءه ، ومثاله : أن يعلم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ، غير أن أحدهما كان نجساً في السابق ويشك في بقاء نجاسته ، ففي هذه الحالة يكون الإناء المسبوق بالنجاسه مجرى في نفسه لاستصحاب النجاسه ، لا لأصالة البراءه أو أصالة الطهاره ، فتجرى الاصول المؤمته في الإناء الآخر بدون معارض ، وتبطل بذلك منجزيه العلم الإجمالي ، ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي تمييزاً له عن الانحلال الحقيقي الذي تقدم في حاله اختلال الركن الثاني.

وإنما يسمى بالانحلال الحكمي لأن العلم الإجمالي موجود حقيقه ولكنه لا حكم له عملياً ؛ لأن الإناء المسبوق بالنجاسه حكمه منجز بالاستصحاب ، والإناء الآخر لا منجزه لحكمه ؛ لجريان الأصل المؤمن فيه ، فكأن العلم الإجمالي غير موجود ، وهذا هو محصل ما يقال من أن العلم الإجمالي إذا كان أحد طرفيه مجرى لأصلٍ مثبتٍ للتكليف وكان الطرف الآخر مجرى لأصلٍ مؤمنٍ انحل العلم

ومثال آخر لاختلال هذا الركن ، وهو : أن يكون أحد طرفي العلم الإجماليّ خارجاً عن محلّ الابتلاء ، ومعنى الخروج كذلك : أن تكون المخالفه في هذا الطرف ممّا لا تقع من المكلف عادةً ؛ لأنّ ظروفه لا تيسّر له ذلك وإن كانت لا تعجزه تعجزاً حقيقياً ، فالمخالفه غير مقدوره عرفاً وإن كانت مقدوره عقلاً ، كما لو علم بنجاسه وحرمة طعام مردّد بين اللبن الموجود على مائدته ولبن موجود في بلد آخر لا يصل إليه عادةً في حياته ؛ وإن كان الوصول ممكناً من الناحية النظرية والعقلية ، ففي هذه الحالة لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء مجرئ للبراءة في نفسه ، إذ لا- محصّل عرفاً للتأمين من ناحيه تكليف لا- يتعرّض المكلف إلى مخالفته عادةً ، فتجرى البراءة عن حرمة اللبن الآخر بدون معارض.

وهذا هو معنى ما يقال عادةً من أنّ تنجيز العلم الإجماليّ يشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات :

منها : حاله دوران الأمر بين المحذورين ، وهي : ما إذا علم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا واجب وإمّا حرام ، فإنّ هذا العلم الإجماليّ لا- تمكن مخالفته القطعيّه ، كما لا تمكن موافقته القطعيّه ، فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً لم يلزم محذور الترخيص في المخالفه القطعيّه ؛ لأنّها غير معقوله على كلّ حال.

ومنها : حاله كون الأطراف غير محصوره ، وتسمّى بالشبهه غير المحصوره ، وهي : أن يكون للعلم الإجماليّ أطراف كثيره جدّاً على نحو لا- تيسّر للمكلف ارتكاب المخالفه فيها جميعاً لكثرتها ، ففي مثل ذلك تجرى البراءة في جميع الأطراف ، إذ لا يلزم من ذلك تمكين المكلف من المخالفه القطعيّه.

والآن بعد أن اتّضحت القاعده العمليّه الثانويّه وهى البراءه الشرعيّه ، والقاعده العمليّه الثالثه وهى منجزيه العلم الإجماليّ نستعرض جملةً من الحالات التى وقع البحث فى إدراجها ضمن القاعده الاولى أو الثانيه.

حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر

والحاله الرئيسيّه من حالات التردّد هى : ما إذا وجب مركّب بوجودٍ واحدٍ وكان كلّ جزءٍ فى المركّب واجباً بوجودٍ ضمنىّ ؛ وتردّد أمر هذا المركّب بين أن يكون مشتملاً على تسعه أجزاءٍ أو عشره ، فهل تدخل هذه الحاله فى حالات العلم الإجماليّ ، أو حالات الشكّ البدويّ؟

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيءٍ أنّ العلم الإجماليّ لا يمكن أن يوجد إلا إذا افترض جامع بين فردين متباينين وكان ذلك الجامع معلوماً ومردّداً فى انطباقه بين الفردين ، وأمّا إذا كان الجامع معلوماً فى ضمن أحد الفردين ويحتمل وجوده فى ضمن فردٍ آخر أيضاً فليس هذا من العلم الإجماليّ ، بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل مع الشكّ البدويّ فى الفرد الثانى ، وهذا معناه أنّ طرفى العلم الإجماليّ يجب أن يكونا متباينين ، ويستحيل أن يكونا متداخلين تداخل الأقل والأكثر.

وعلى هذا الأساس يبدو أنّ الحاله المطروحه للبحث ليست من حالات العلم الإجماليّ ، إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين ، بل علم تفصيليّ بوجود التسعه وشكّ بدويّ فى وجوب العاشر. وقول القائل : إنّنا نعلم بوجود التسعه أو العشره كلامٍ صورىّ ؛ لأنّ التسعه ليست مباينهً للعشره.

وقد حاول بعض المحققين (١) إبراز أنّ الدوران في الحقيقة بين متباينين لا بين متداخلين لكي يتشكّل علم إجماليّ ، وتطبّق القاعدة الثالثه ، وحاصل المحاولة : أنّ الوجوب المعلوم في حاله المذكوره إمّا متعلّق بالتسعه المطلقه ، أو بالتسعه المقيّده بالجزء العاشر ، وإطلاق التسعه وتقييدها حالتان متباينتان ، وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعه أو العشره .

فإن قيل : إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعه أو العشره منحلّ إلى العلم التفصيليّ بأحد طرفيه ، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر ، لأنّ التسعه معلومه الوجوب على أيّ حال ، والجزء العاشر مشكوك الوجوب ، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ سقط عن المنجزية .

قلنا : إنّ طرفي العلم الإجماليّ هما : وجوب التسعه المطلقه ، ووجوب التسعه المقيّده بالعاشر ، وكلّ من هذين الطرفين ليس معلوماً بالتفصيل ، وإنّما المعلوم وجوب التسعه على الإجمال ، وهذا نفس العلم الإجماليّ فكيف ينحلّ به؟!

فالصحيح أن يتّجه البحث إلى أنّه هل يوجد علم إجماليّ ، أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه هل ينحلّ بعد افتراض وجوده؟

والتحقيق : هو عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف ؛ وذلك لأنّ وجوب التسعه المطلقه لا يعنى وجوب التسعه ووجوب الإطلاق ، فإنّ الإطلاق كيفيه في لحاظ المولى تنتج عدم وجوب العاشر وليس شيئاً يوجهه على المكلف . وأمّا وجوب التسعه في ضمن العشره فمعناه وجوب التسعه ووجوب العاشر ، وهذا معناه أنّنا حينما نلاحظ ما أوجه المولى على المكلف نجد أنّه ليس مردداً بين متباينين ، بل بين الأقلّ والأكثر ، فلا يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب ،

ص : ٤٠٠

وإنما يمكن تصوير العلم الإجمالي بالنسبه إلى الخصوصيات اللحاظيه التي تحدّد كيفيه لحاظ المولى للطبيعه عند أمره بها ؛ لأنه
إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقه أو مقيده ، غير أنّ هذا ليس علماً إجمالياً بالتكليف ليكون منجزاً.

وهكذا يتّضح أنّه لا يوجد علم إجمالي منجز ، وأنّ البراءه تجرى عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءً للواجب فيكفيه الإتيان
بالأقلّ.

[حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه :]

ولا فرق في جريان البراءه عن مشكوك الجزئيه بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئيه ، كما إذا شكّ في جزئيه السوره ، أو في
إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئيه ، كما إذا علمنا بأنّ السوره جزء ولكن شككنا في أنّ جزئيتها هل تختصّ بالصحيح ، أو تشمل
المريض أيضاً؟ فإنّه تجرى البراءه حينئذٍ عن وجوب السوره بالنسبه إلى المريض خاصّه.

وهناك صوره من الشكّ في إطلاق الجزئيه وقع البحث فيها ، وهى : ما إذا ثبت أنّ السوره - مثلاً - جزء في حال التذكّر وشكّ
في إطلاق هذه الجزئيه للناسى ، فهل تجرى البراءه عن السوره بالنسبه إلى الناسى لكى نثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه
في حاله النسيان من الصلاه الناقصه التى لا سوره فيها؟

فقد يقال : إنّ هذه الصوره هى إحدى حالات دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر ، فتجرى البراءه عن الزائد.

ولكن اعترض على ذلك : بأنّ حالات الدوران المذكوره تفترض وجود أمرٍ موجّهٍ إلى المكلف على أى حال ، ويتدّد متعلّق
هذا الأمر بين التسعه أو العشره مثلاً ، وفى الصوره المفروضه فى المقام نحن نعلم بأنّ غير الناسى مأمور بالعشره - مثلاً - بما فى
ذلك السوره ؛ لأننا نعلم بجزئيتها فى حال التذكّر ، وأما

الناسى فلا يحتمل أن يكون مأموراً بالتسعه ، أى بالأقل ؛ لأن الأمر بالتسعه لو صدر من الشارع لكان متوجهاً نحو الناسى خاصه ؛ لأن المتذكر مأمور بالعشره لا بالتسعه ، ولا يعقل توجيه الأمر إلى الناسى خاصه ؛ لأن الناسى لا يلتفت إلى كونه ناسياً لينبعث عن ذلك الأمر ، وعليه فالصلاه الناقصه التى أتى بها ليست مصداقاً للواجب يقيناً ، وإنما يحتمل كونها مسقطه للواجب عن ذمته ، فيكون من حالات الشك فى المسقط ، وتجرى حينئذ أصاله الاشتغال ، وتأتى تتمه الكلام عن ذلك فى حلقه مقبله إن شاء الله تعالى.

حاله احتمال الشرطيه

عالجنا فى ما سبق حاله احتمال الجزء الزائد ، والآن نعالج حاله احتمال الشرط الزائد ، كما لو احتمل أن الصلاه مشروطه بالإيقاع فى المسجد على نحو يكون إيقاعها فى المسجد قيدا شرعياً فى الواجب.

وتحقيق الحال فى ذلك : أن مرجع القيد الشرعى - كما تقدم (1) - عبارته عن تخصيص المولى للواجب بحصه خاصه على نحو يكون الأمر متعلقاً بذات الفعل وبالتقيد ، فحاله الشك فى شرطيه شىء مرجعها إلى العلم بوجود ذات الفعل والشك فى وجوب التقيد.

وهذا أيضاً دوران بين الأقل والأكثر بالنسبه إلى ما أوجبه المولى على المكلف ، وليس دوراناً بين المتباينين ؛ فلا يتصور العلم الإجمالى المنجز ، بل تجرى البراءه عن وجوب التقيد.

وقد يفصل بين أن يكون ما يحتمل شرطيته محتمل الشرطيه فى نفس

ص: ٤٠٢

١- مضى البحث تحت عنوان : قاعده تنوع القيود وأحكامها

متعلق الأمر ابتداءً ، أو فى متعلق المتعلق ، أى الموضوع.

ففى خطاب «أعتق رقبه» المتعلق للأمر هو «العتق» ، والموضوع هو «الرقبه» ، فتارةً يحتمل كون الدعاء عند العتق قيداً فى الواجب ، واخرى يحتمل كون الإيمان قيداً فى الرقبه.

ففى الحاله الاولى تجرى البراءه ؛ لأنّ قيديّ الدعاء للمتعلق معناها تقيده والأمر بهذا التقييد ، فىكون الشكّ فى هذه القيديّ راجعاً إلى الشكّ فى وجوب التقييد فتجرى البراءه عنه.

وفى الحاله الثانيه لا تجرى البراءه ؛ لأنّ قيديّ الإيمان للرقبه لا تعنى الأمر بهذا التقييد ؛ لوضوح أنّ جعل الرقبه مؤمنه ليس تحت الأمر ، وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً ، فلا يعود الشكّ فى هذه القيديّ إلى الشكّ فى وجوب التقييد لتجرى البراءه.

والجواب : أنّ تقييد الرقبه بالإيمان وإن لم يكن تحت الأمر على تقدير أخذه قيداً ولكنّ تقييد العتق بإيمان الرقبه المعتوقه تحت الأمر على هذا التقدير ، فالشكّ فى قيديّ الإيمان شكّ فى وجوب تقييد العتق بإيمان الرقبه ، وهو تقييد داخل فى اختيار المكلف ، ويعقل تعلق الوجوب به ، فإذا شكّ فى وجوبه جرت البراءه عنه.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير

وقد يدور أمر الواجب الواحد بين التعيين والتخير ، سواء كان التخير المحتمل عقلياً أو شرعياً.

ومثال الأول : ما إذا علم بوجودٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلقاً بإكرام زيدٍ كيفما اتفق ، أو بإهداء كتاب له.

ومثال الثاني : ما إذا علم بوجودٍ مردّدٍ بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث «العقّة» أو «الإطعام» أو «الصيام» ، أو بالعقّة خاصّه.

وفى هذه الحالات نلاحظ أنّ العنوان الذى يتعلّق به الوجوب مردّد بين عنوانين متباينين وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجيّ عموم وخصوص مطلق ، وحيث إنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين صحّح أن يدعى وجود علم إجماليّ بوقوع أحد العنوانين المتباينين فى عالم المفهوم متعلّقاً للوجوب ، ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر لا يوجب كونهما من الأقلّ والأكثر ما داما متباينين فى عالم العناوين والمفاهيم الذى هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه ، فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذن موجود.

ولكنّ هذا العلم مع هذا غير منجز للاحتياط ورعايه الوجوب التعيّنى المحتمل ، بل يكفى المكلف أن يأتى بالجامع ولو فى ضمن غير ما يحتمل تعيّنه ؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمه ، وهو : أن يكون كلّ من الطرفين مشمولاً فى نفسه للبراءه بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصلين من ناحيه العلم الإجمالى ، فإنّ هذا الركن لا يصدق فى المقام ؛ وذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً ليس مجرّياً للبراءه بقطع النظر عن التعارض بين الأصلين ؛ لأنّه : إن اريد بالبراءه عنه التوصل إلى ترك الجامع رأساً فهذا توصل بالأصل المذكور إلى المخالفه القطعيّه التى تتحقّق بترك الجامع رأساً ، فإذا كان أصل واحد يؤدّى إلى هذا المحذور تعدّر جريانه.

وإن اريد بالبراءه عنه التأمين من ناحيه الوجوب التخيريّ فقط فهو لغو ؛ لأنّ المكلف فى حاله ترك الجامع رأساً يعلم أنّه غير مأمونٍ من أجل صدور المخالفه القطعيّه منه ، فأى أثرٍ لنفى استناد عدم الأمن إلى جههٍ مخصوصه؟

وبهذا يتبرهن أنّ أصل البراءه عن وجوب الجامع لا يجرى بقطع النظر عن التعارض ، وفى هذه الحاله تجرى البراءه عن الوجوب التعيّنى بلا معارض.

تعريف الاستصحاب

عُرِف الاستصحاب : بأنه الحكم ببقاء ما كان ، وهو قاعده من قواعد الاستنباط لدى كثيرٍ من المحققين ، ووظيفه هذه القاعده على الإجمال : أنّ كلّ حاله كانت متيقنه في زمانٍ ومشكوكه بقاءً يمكن إثبات بقائها بهذه القاعده التي تسمى بالاستصحاب.

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب في أنّ الاعتماد عليه هل هو على نحو الأماريه (١) ، أو على نحو الأصل العملي (٢)؟

كما اختلفوا في طريقه الاستدلال عليه. فقد استدلّ بعضهم عليه بحكم العقل (٣) وإدراكه ولو ظناً بقاء حاله السابقه ، وبعضهم بالسيره العقلايه (٤) ، وبعضهم بالروايات (٥).

ص: ٤٠٥

-
- ١- ذكره المحقق النائيني في أجود التقريرات ٢ : ٣٤٣ عن القدماء الى زمان والد الشيخ البهائي قدس سره
 - ٢- كالشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الاصول ٣ : ١٣ والمحقق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٧٢
 - ٣- منسوب إلى العضدي ، راجع القوانين : ٢٧٨
 - ٤- منهم المحقق النائيني في فرائد الاصول ٤ : ٣٣٢
 - ٥- منهم الشيخ الأنصاري في فرائد الاصول ٣ : ٥٥ ، والمحقق الخراساني في كفايه الاصول : ٤٤٠

ومن هنا وقع الكلام في كيفيته تعريف الاستصحاب بنحو يكون محوراً لكل هذه الاتجاهات ، وصالحاً لدعوى الأمارية تارة ، ودعوى الأصلية اخرى ، وللاستدلال عليه بالأدلة المتنوعة المذكوره.

ولذلك اعترض السيد الاستاذ على التعريف المتقدم (1) : بأنّه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً ، وأمّا إذا افترض أماراً فلا يصح تعريفه بذلك ، بل يجب تعريفه بالحيثية الكاشفه عن البقاء ، وليست هي إلا اليقين بالحدوث. فينبغي أن يقال حينئذ : إنّ الاستصحاب هو اليقين بالحدوث ، فلا يوجد معنى جامع يلائم كلّ المسالك يسمّى بالاستصحاب. ويرد عليه :

أولاً : أنّ حيثية الكاشفيه عن البقاء ليست - على فرض وجودها - قائمةً باليقين بالحدوث فضلاً عن الشكّ في البقاء ، بل بنفس الحدوث بدعوى غلبه أنّ ما يحدث يبقى ، وليس اليقين إلاً طريقاً إلى تلك الأماره ، كاليقين بوثاقه الراوى ، فلو اريد تعريف الاستصحاب بنفس الأماره لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرةً.

وثانياً : أنّه سواء بُنى على الأمارية أو على الأصلية لا- شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعولٍ في مورد الاستصحاب ، وإنّما الخلاف في أنّه هل هو بنكته الكشف ، أو لا؟ فلا ضروره - على الأمارية - في أن يُعرّف الاستصحاب بنفس الأماره ، بل تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول يلائم كلا المسلكين أيضاً.

وثالثاً : أنّ بالإمكان تعريف الاستصحاب بأنّه «مرجعية الحالة السابقه بقاء» ويراد بالحاله السابقه اليقين بالحدوث ، وهذه المرجعية أمر محفوظ على كلّ المسالك والاتجاهات ؛ لأنّها عنوان ينتزع من الأمارية والأصلية معاً ، ويبقى

ص: ٤٠٦

المجال مفتوحاً لافتراض أى لسانٍ يُجعل به الاستصحاب شرعاً : من لسان جعل الحاله السابقه منجزه ، أو لسان جعلها كاشفه ، أو جعل الحكم ببقاء المتيقن ؛ لأن المرجعيه تنتزع من كل هذه الألسنه ، كما هو واضح.

التمييز بين الاستصحاب وغيره

هناك قواعد مزعومه تشابه الاستصحاب ، ولكنها تختلف عنه في حقيقتها.

منها : قاعده اليقين ، وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشك ، غير أنّ الشك في موارد القاعده يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفتره الزمّيه ، وأمّا في موارد الاستصحاب فالشك يتعلّق ببقاء المتيقن ، لا بنفس المرحله الزمّيه التي تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق أمكننا أن نلاحظ أنّ الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشك في البقاء ، فقد يجرى بدون ذلك ، كما إذا وقعت حادثه وكان حدوثها مردّداً بين الساعه الاولى والساعه الثانيه ويشك في ارتفاعها ، فإننا بالاستصحاب نثبت وجودها في الساعه الثانيه ، مع أنّ وجودها المشكوك في الساعه الثانيه ليس بقاءً على أى حال ، بل هو مردّد بين الحدوث والبقاء ، ومع هذا يثبت بالاستصحاب.

ولهذا كان الأولى أن يقال : إنّ الاستصحاب مبنّى على الفراغ عن ثبوت الحاله المراد إثباتها ، وقاعده اليقين ليست كذلك.

ومن نتائج الفرق المذكور بين الاستصحاب وقاعده اليقين : أنّ الشك في موارد قاعده اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق ، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمانٍ واحد ، وأمّا الشك في موارد الاستصحاب فهو ليس ناقضاً حقيقه.

ومنها : قاعده المقتضى والمانع ، وهي القاعده التي يُبنى فيها عند إحراز

المقتضى والشك في وجود المانع على انتفاء المانع وثبوت المقتضى (بالفتح) ، وهذه القاعده تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك ، ولكنهما فيها متعلقان بأمرين متغايرين ذاتاً ، وهما : المقتضى والمانع ، خلافاً لوضعهما في الاستصحاب حيث إنّ متعلقهما واحد ذاتاً فيه .

وكما تختلف هذه القواعد في أركانها المقومه لها ، كذلك في حيثيات الكشف النوعي المزعومه فيها ، فإنّ حيثيه الكشف في الاستصحاب تقوم على أساس غلبه أنّ الحادث يبقى ، وحيثيه الكشف في قاعده اليقين تقوم على أساس غلبه أنّ اليقين لا يُخطئ ، وحيثيه الكشف في قاعده المقتضى والمانع تقوم على أساس غلبه أنّ المقتضيات نافذه ومؤثره في معلولاتها .

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّه مقامات :

الأول : في أدلته .

والثاني : في أركانه التي يتقوم بها .

والثالث : في مقدار ما يثبت بالاستصحاب .

والرابع : في عموم جريانه .

والخامس : في بعض تطبيقاته .

وستكلم في هذه المقامات تباعاً إن شاء الله تعالى :

ص : ٤٠٨

وقد استدلّ على الاستصحاب : تارةً بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء ، واخرى بجريان السير العقلائيّه عليه ، وثالثه بالروايات.

أمّا الأوّل فهو ممنوع صغرى وكبرى. أمّا صغرياً فالأدب إفاده الحاله السابقه بمجردّها للظنّ بالبقاء ممنوعه ، وإنّما قد تفيد لخصوصيّته في الحاله السابقه من حيث كونها مقتضيه للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفاده الحاله السابقه للظنّ بنحو كلىّ بجريان السير العقلائيّه على العمل بالاستصحاب ، والعقلاء لا يعملون إلا بالطرق الظنيّه والكاشفه.

ويرد على هذا الاستشهاد : أنّ السير العقلائيّه على افتراض وجودها فالأقرب في تفسيرها أنّها قائمه بنكته الإلفه والعاده ، لا بنكته الكشف ، ولهذا يقال بوجودها حتّى في الحيوانات التي تتأثر بالإلفه.

وأما كبرياً فلعدم قيام دليلٍ على حجّيته مثل هذا الظنّ.

وأما الثاني ففيه : أنّ الجرى والانسحاق العمليّ على طبق الحاله السابقه وإن كان غالباً في سلوك الناس ولكنّه بدافع من الإلفه والعاده التي توجب الغفله عن احتمال الارتفاع ، أو الاطمئنان بالبقاء في كثيرٍ من الأحيان ، وليس بدافع من البناء على حجّيته الحاله السابقه في إثبات البقاء تعبداً.

وأما الثالث - أي الأخبار - فهو العمده في مقام الاستدلال ، فمن الروايات المستدلّ بها : صحيحه زراره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، حيث سأله عن المرتبه التي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء ، فأجابته. ثمّ سأله عن الحكم في حاله الشكّ في وقوع النوم ، إذ قال له : فإن حرك في جنبه شيء ولم يعلم به؟ - فكأنّ عدم التفاته

إلى ما حُرِّك في جنبه جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً ، أو لا ، فاستفهم عن حكمه - فقال له الإمام عليه السلام : « لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ، ولكن ينقضه بيقينٍ آخر» (١).

والكلام في هذه الروايه يقع في عدّه جهات :

الوجه الاولى : في فقه الروايه بتحليل مفاد قوله : «وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشكّ» ، وذلك بالكلام في نقطتين :

النقطه الاولى : أنّه كيف اعتُبر البناء على الشكّ نقضاً لليقين مع أنّ اليقين بالطهاره حدوثاً لا يتزعزع بالشكّ في الحدث بقاءً؟! فلو أنّ المكلف في الحاله المفروضه في السؤال بنى على أنّه محدث لما كان ذلك منافياً ليقينه ؛ لأنّ اليقين بالحدوث لا ينافي الارتفاع فكيف يسند نقض اليقين إلى الشكّ؟

والتحقيق : أنّ الشكّ ينقض اليقين تكوينياً إذا تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، وأمّا إذا تغاير المتعلّقان فلاتنافي بين اليقين والشكّ ليكون الشكّ ناقضاً وهاهماً لليقين.

وعلى هذا الأساس نعرف أنّ الشكّ في قاعده اليقين ناقض تكوينيّ لليقين المفترض فيها ، لوحده متعلقيهما ذاتاً وزماناً ، وأنّ الشكّ في مورد الاستصحاب ليس ناقضاً تكوينيّاً لليقين المفترض فيه ؛ لأنّ أحدهما متعلّق بالحدوث ، والآخر متعلّق بالبقاء ، ولهذا يجتمعان في وقتٍ واحد.

ولكن مع هذا قد يسند النقض إلى هذا الشكّ ، فيقال : إنّ ناقض لليقين بإعمال عنايه عرفيه ، وهي أن تلغى ملاحظه الزمان ، فلا تقطع الشياء إلى حدوثٍ

ص : ٤١٠

وبقاء ، بل نلاحظه بما هو أمر واحد ، ففي هذه الملاحظه يُرى الشكّ واليقين واردين على مصبِّ واحدٍ ومتعلّقٍ فارد ، فيصحّ بهذا الاعتبار إسناد النقض إلى الشكّ ، فكأنّ الشكّ نقض اليقين ، وبهذا الاعتبار يُرى أيضاً أنّ اليقين والشكّ غير مجتمعين ، كما هو الحال في كلّ منقوضٍ مع ناقضه ، وعلى هذا الأساس جرى التعبير في الروايه ، فأسند النقض إلى الشكّ ونهى عن جعله ناقضاً.

النقطه الثانيه : في تحديد عناصر الجمله المذكوره الوارده في كلام الإمام عليه السلام فإنّها جملة شرطيه ، والشرط فيها هو أن لا يستيقن أنّه قد نام ، وأما الجزاء ففيه ثلاثه احتمالات :

الأوّل : أن يكون محذوفاً ومقدّراً ، وتقديره (فلا- يجب الوضوء) ، ويكون قوله : «فإنّه على يقينٍ ... إلى آخره» تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحظ على ذلك : أنّه التزام بالتقدير ، وهو خلاف الأصل في المحاوره ، والتزام بالتكرار ؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء يكون قد بيّن مرّة قبل الجمله الشرطيّه ، ومرّة في جزائها المقدّر.

وتندفع الملاحظه الاولى : بأنّ التقدير في مثل المقام ليس على خلاف الأصل ؛ لوجود القرينه المتّصله على تعيينه وبيانه ، حيث صرّح بعدم وجوب الوضوء قبل الجمله الشرطيّه مباشرةً.

وتندفع الملاحظه الثانيه : بأنّ التكرار الملقّ من التصريح والتقدير ليس على خلاف الطبع ، وليس هذا تكراراً حقيقياً ، كما هو واضح ، فهذا الاحتمال لاغبار عليه من هذه الناحيه.

الثاني : أن يكون الجزاء قوله : «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» ، فيتخلّص بذلك من التقدير.

ولكن يُلاحظ حينئذٍ : أنّه لا ربط بين الشرط والجزاء ؛ لوضوح أنّ اليقين

بالوضوء غير مترتبٍ على عدم اليقين بالنوم ، بل هو ثابت على أي حال ، ومن هنا يتعين حينئذٍ لأجل تصوير الترتب بين الشرط والجزاء أن يحمل قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» على أنه جملة إنشائية يراد بها الحكم بأنه متيقنٌ تعديداً ، لا خبرية تتحدث عن اليقين الواقعي له بوقوع الوضوء منه ، فإن اليقين التعديدي بالوضوء يمكن أن يكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم ؛ لأنه حكم شرعي ، خلافاً لليقين الواقعي بالوضوء فإنه ثابت على أي حال ، ولكن حمل الجملة المذكوره على الإنشاء خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث : أن يكون الجزاء قوله : «ولا ينقض اليقين بالشك» ، وأما قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» فهو تمهيد للجزاء ، أو تميم للشرط.

وهذا الاحتمال أضعف من سابقه ؛ لأن الجزاء لا يناسب الواو ، والشرط وتتميماته لا تناسب الفاء.

وهكذا يتبين أن الاحتمال الأول هو الأقوى ، ولكن يبقى أن ظاهر قوله : «فإنه على يقينٍ من وضوئه» كونه على يقينٍ فعلي بالوضوء ، وهذا إنما ينسجم مع حمل اليقين على اليقين التعديدي الشرعي ، كما يفترضه الاحتمال الثاني ؛ لأن اليقين إذا حملناه على اليقين التعديدي الشرعي فهو يقين فعلي بالوضوء ، ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعي ؛ لأن اليقين الواقعي بالوضوء ليس فعلياً.

بل المناسب حينئذٍ أن يقال : «فإنه كان على يقينٍ من وضوئه» ، فظهور الجملة المذكوره في فعلية اليقين قد يتخذ قرينه على حملها على الإنشائية.

فإن قيل : أو ليس المكلف عند الشك في النوم على يقينٍ واقعي فعلاً- بأنه كان متطهراً ، فلماذا تفترضون أن فعلية اليقين لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعي؟!

قلنا : إن إسناد النقص إلى الشك في جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» إنما

يصحّ إذا الغيت خصوصيّة الزمان وجُرد الشيء المتيقّن والمشكوك عن وصف الحدوث والبقاء ، كما تقدّم توضيحه ، وبهذا
اللمحظ

يكون الشكّ ناقضاً لليقين ؛ ولا يكون اليقين فعلياً حينئذٍ.

ولكنّ الظاهر أنّ ظهور جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» في أنّه جملة خبريّة لا إنشائيّة أقوى من ظهور اليقين في الفعلية ، وهكذا
نعرف أنّ مفاد الرواية : أنّه إذا لم يستيقن بالنوم فلا- يجب الوضوء ؛ لأنّه كان على يقينٍ من وضوئه ثمّ شكّ ، ولا- ينبغي أن
ينقض اليقين بالشكّ.

الجهة الثانيه : في أنّ الرواية هل هي ناظره إلى الاستصحاب ، أو إلى قاعده المقتضى والمانع؟

فقد يقال : إنّ الاستصحاب يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن ، وقد فرض في الرواية اليقين بالوضوء ، والوضوء ليس له بقاء ليعقل
الشكّ في بقاءه ، وإنّما الشكّ في حدوث النوم ، وينطبق ذلك على قاعده المقتضى والمانع ؛ لأنّ الوضوء مقتضى للطهاره ،
والنوم رافع ومانع عنها ، فالمقتضى في مورد الرواية معلوم والمانع مشكوك فيبنى على أصاله عدم المانع وثبوت المقتضى
(بالفتح).

ويرد على ذلك : أنّ الوضوء قد فرض له في الشريعة بقاء واستمرار ، ولهذا عبّر عن الحدث بأنّه ناقض للوضوء ، وقيل للمصلّى :
إنّه على وضوء ، وليس ذلك إلاّ لافتراضه أمراً مستمراً فيتعلّق الشكّ ببقاءه وينطبق على الاستصحاب.

ونظراً إلى ظهور قوله : «ولا ينقض اليقين بالشك» في وحده متعلّق اليقين والشكّ يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثه : بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب يقع الكلام

فى أنه هل يُستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كلى كقاعده عامه ، أو لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب فى باب
الوضوء عند الشكّ فى الحدث؟

قد يقال بعدم الدلاله على الاستصحاب كقاعده عامه ؛ لأنّ اللام فى قوله : «ولا يُنقض اليقين بالشكّ» كما يمكن أن يكون
للجنس فتكون الجملة المذكوره مطلقه ، كذلك يحتمل أن يكون للعهد وللإشاره إلى اليقين المذكور فى الجملة السابقه «فإنّه
على يقين من وضوئه» وهو اليقين بالوضوء ، فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ فى انتقاض الوضوء ، وإجمال للام
وتردده بين الجنس والعهد كافٍ فى منع الإطلاق.

ويرد على ذلك :

أولاً: أن قوله : «فإنّه على يقين من وضوئه» مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف ، كما تقدم ، وظهور التعليل فى كونه تعليلًا
بأمر عرفيّ وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزه عليه يقتضى حمل اليقين والشكّ على طبيعّي اليقين والشكّ ؛ لأنّ
التعليل بكبرى الاستصحاب عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيه ، بخلاف التعليل باستصحاب مجعولٍ فى خصوص باب الوضوء.

وثانياً: أن اللام فى قوله : «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو سلّم أنّها للعهد والإشاره إلى اليقين الوارد فى جملة «فإنّه على يقين من
وضوئه» فلا يقتضى ذلك اختصاص القول المذكور باب الوضوء ؛ لأنّ قيد «من وضوئه» ليس قيداً لليقين ، حيث إنّ اليقين لا
يتعدّى عادةً إلى متعلّقه ب «من» ، وإنّما هو قيد للظرف ، ومحصل العبارة : أنّه من ناحيه الوضوء على يقين ، وهذا يعنى أنّ كلمه
«اليقين» استعملت فى معناها الكلى ، فإذا اشير إليها لم يقتض ذلك الاختصاص

ص: ٤١٤

ببَابِ الْوُضوءِ ، خِلافًا لِمَا إِذا كان القيد راجعاً إلى نفس اليقين ، وكان مفاد الجملة المذكوره أنه على يقين بالوضوء ، فإنَّ الإشاره إلى هذا اليقين توجب الاختصاص.

وعلى هذا فالاستدلال بالروايه تام. وهناك روايات (١) عديده اخرى يستدلُّ بها على الاستصحاب ، ولا شكَّ في دلالة جملته منها.

ص: ٤١٥

١- كروايه اسحاق بن عمّار ، راجع وسائل الشيعه ٨ : ٢١٢ ، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه ، الحديث ٢. ومكاتبه على بن محمد القاساني ، راجع وسائل الشيعه ١٠ : ٢٥٥ ، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١٣. وروايه عبد الله بن سنان ، راجع وسائل الشيعه ٣ : ٥٢١ ، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، وكذا راجع الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدم تقوّمه بأربعة أركان :

الأول : اليقين بالحدوث.

والثاني : الشكّ في البقاء.

والثالث : وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه.

والرابع : كون الحاله السابقه في مرحله البقاء ذات أثر مصحح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هذه الأركان تباعاً :

أمّا الركن الأول فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله : «ولا- ينقض اليقين بالشكّ» ، وظاهر ذلك كون اليقين بالحاله السابقه دخيلاً- في موضوع الاستصحاب ، فمجرد حدوث الشيء لا- يكفي لجريان استصحابه مالم يكن هذا الحدوث متيقّناً ، ومجرد الشكّ في وجود شيء لا يكفي لاستصحابه مالم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هذا ترتّب بحث ، وهو : أنّ الحاله السابقه قد تثبت بالأماره لباليقين ، فإذا كان الاستصحاب حكماً مترتباً على اليقين فكيف يجري إذا شكّ في بقاء شيء لم يكن حدوثه متيقّناً بل ثابتاً بالأماره؟!

وقد حاول المحقق النائبي رحمه الله (١) أن يُخرِّج ذلك على أساس قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي ، فاليقين هنا جزء الموضوع للاستصحاب ، فهو قطع موضوعي وتقوم مقامه الأماره.

وهناك من أنكروا ركنه اليقين بالحدوث (٢) واستظهر أنه مأخوذ في لسان الدليل بما هو معرّف ومشير إلى الحدوث ، فالاستصحاب مترتب على الحدوث لا على اليقين به ، والأماره تثبت الحدوث فتنتج بذلك موضوع الاستصحاب.

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمأخوذ أيضاً في لسان الدليل ، والمراد به مطلق عدم العلم ، فيشمل حاله الظن أيضاً بقرينه قوله : «ولكن انقضه بيقين آخر» ، فإن ظاهره حصر ما يسمح بأن ينقض به اليقين باليقين.

والشك : تارة يكون موجوداً ووجوداً فعلياً ، كما في الشك الملتفت إلى شكه. واخرى يكون موجوداً وجوداً تقديرياً ، كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعه لشك فيها ، ولكنه غير شاك فعلاً لغفلته.

ومن هنا وقع البحث في أن الشك المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب هل يشمل القسمين معاً ، أو يختص بالقسم الأول؟ فإذا كان المكلف على يقين من الحدث ثم شك في بقاءه وقام وصلى ملتفتاً إلى شكه فلا ريب في أن استصحاب الحدث يجري في حقه وهو يصلي ، وبذلك تكون الصلاه من حين وقوعها محكومةً بالبطلان ، وفي مثل هذه الحالة لا يمكن للمكلف إذا فرغ من صلاته هذه أن يتمسك بصحتها بقاعده الفراغ ؛ لأنها إنما تجرى في صلاه لم يثبت الحكم ببطلانها حين إيقاعها.

وأما إذا كان المكلف على يقين من الحدث ، ثم غفل وذهل عن حاله وقام

ص: ٤١٧

١- فوائد الأصول ٣ : ٢١ - ٢٢

٢- كالسيد المجاهد في مفاتيح الاصول : ٦٥٨

وصلّى ذاهلاً ، وبعد الصلاة التفت وشكّ في أنّه هل كان لا يزال محدثاً حين صلّى ، أو لا؟ فقد يقال بأنّ استصحاب الحدث لم يكن جارياً حين الصلاة ؛ لأنّ الشكّ لم يكن فعليّاً بل تقديرياً ، فالصلاة لم تقترن بقاعده شرعيّه تحكّم بطلانها ، فيامكان المكلف حينئذٍ أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة إلى قاعده الفراغ ، فيحكم بصحّه الصلاة.

فإن قيل : هبّ أن الاستصحاب لم يكن جارياً حين الصلاة ، ولكن لماذا لا- يجرى الآن مع أنّ الشكّ فعليّ ، وباستصحاب الحدث فعلاً يثبت أنّ صلاته التي فرغ منها باطله؟

قلنا : إنّ هذا الاستصحاب ظرف جريانه هو نفس ظرف جريان قاعده الفراغ ، وكلّما اتّحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعده تقدّمت قاعده الفراغ ، خلافاً لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب أثناء الصلاة فإنّه حينئذٍ لا يدع مجالاً لرجوع المكلف بعد الفراغ من صلاته إلى قاعده الفراغ ؛ لأنّ موضوعها صلاه لم يحكم بطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولكنّ الصحيح : أنّ قاعده الفراغ لا- تجرى بالنسبه إلى الصلاة المفروضه في هذا المثال على أيّ حال ؛ حتّى لو لم يجر استصحاب الحدث في أثنائها ؛ وذلك لأنّ قاعده الفراغ لا تجرى عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحّه مع الغفله ، ففي المثال المذكور لا يمكن تصحيح الصلاة بحال.

أمّا الركن الثالث - وهو وحده القضيه المتيقّنه والمشكوكه - فيستفاد من ظهور الدليل في أنّ الشكّ الذي يمثّل الركن الثاني يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يمثّل الركن الأول ، إذ لو تغاير متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ، وإنّما يكون نقضاً له في حاله وحده المتعلّق لهما معاً ، والمقصود بالوحده ، الوحده الذاتيه لا الزمانيه ، فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً

بحدوث الشيء والشك ببقائه ، فإنَّ النقص يصدق مع الوحده الذاتيه وتجريد كلِّ من اليقين والشك عن خصوصيه الزمان ، كما تقدّم ، وقد ترتّب على هذا الركن عدّه امور :

نذكر منها : ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن يمكن تواجده في الشبهات الموضوعيه بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت على يقين منه ، ولكن من الصعب الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميه ؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول تابع في وجوده لوجود القيود المأخوذه في موضوعه عند جعله ، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفّره ومحرزه فلا يمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول ، وما دامت باقيه ومعلومه فلا يمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول ، وإنّما يتصوّر الشكّ في بقاءه بعد اليقين بحدوثه إذا أحرز المكلف في البدايه أنّ القيود كلّها موجوده ، ثمّ اختلّت خصوصيه من الخصوصيات في الأثناء ، واحتمل المكلف أن تكون هذه الخصوصيه من تلك القيود ، فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ في بقاء الحكم المجعول ؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذلك : أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسه فيعلم بنجاسته ، ثمّ يزول التغيّر الفعلّي فيشكّ في بقاء النجاسه ؛ لاحتمال أنّ فعليه التغيّر قيد في النجاسه المجعوله شرعاً ، وفي هذه الحاله لو لاحظ المكلف بدقّه قضيه المتيقّنه وقضيه المشكوكه لرأهما مختلفتين ؛ لأنّ القضيه المتيقّنه هي نجاسه الماء المتّصف بالتغيّر الفعلّي ، والقضيه المشكوكه هي نجاسه الماء الذي زال عنه التغيّر الفعلّي ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون : أنّ الوحده المعبره بين المتيقّن والمشكوك ليست وحده حقيقه مبنيّه على الدقه والاستيعاب ، بل وحده عرفيه على نحو لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع لا اعتبر العرف هذا الثبوت بقاءً لما سبق ، لا حدوداً لشيء

جديد ، إذ كلما صدق على المشكوك أنه بقاء عرفاً للمتيقن انطبق على العمل بالشك أنه نقض لليقين بالشك فيشمله دليل الاستصحاب ، ولا شك في أن الماء المتغير إذا كان نجساً بعد زوال التغير فليست هذه النجاسة عرفاً إلا امتداداً للنجاسة المعلومه حدوثاً ، وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصائص والظروف ، فيجرى استصحاب النجاسة .

نعم ، بعض القيود تعتبر عرفاً مقومه للحكم ومنوعه له على نحو يرى العرف أن الحكم المرتبط بها مغاير للحكم الثابت بدونها ، كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافه ، فإن الضيافه قيد منوع ، فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً بوصفه فقيراً فلا- يعتبر هذا الوجوب استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافه ، بل وجوباً آخر ؛ لأن الضيافه خصوصيه مقومه ومنوعه ، فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره لم يجر استصحاب الوجوب ؛ لأن الوجوب المشكوك هنا مغاير للوجوب المتيقن وليس استمراراً له عرفاً .

وهكذا نخرج بنتيجته ، وهى : أن القيود للحكم على قسمين عرفاً : فقسم منها يعتبر مقوماً ومنوعاً ، وقسم ليس كذلك ، وكلما نشأ الشك من القسم الأول لم يجر الاستصحاب ، وكلما نشأ من القسم الثانى جرى . وقد يسمى القسم الأول بالحيثيات التقيديه ، والقسم الثانى بالحيثيات التعليليه .

وأما الركن الرابع فقد يبين بإحدى صيغتين :

الاولى : أن الاستصحاب يتوقف جريانه على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتب عليه الحكم الشرعى ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك يعتبر أجنياً عن الشارع ، فلا معنى لصدور التعبد منه بذلك .

وهذه الصيغه تسبب عدّه مشاكل :

منها : كيف يجرى استصحاب عدم التكليف مع أنّ عدم التكليف ليس حكماً ولا موضوعاً لحكم؟

ومنها : أنّه كيف يجرى استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهاره ، كما هو مورد الروايه؟ فإنّ قيد الواجب ليس حكماً ولا موضوعاً يترتب عليه الحكم ، فإنّ الحكم إنّما يترتب على قيد الوجوب لا على قيد الواجب ، ومن هنا وُضعت الصيغه الاخرى كما يلي :

الثانيه : أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون لإثبات الحاله السابقه فى مرحله البقاء أثر عمليّ ، أى صلاحيه للتنجيز والتعذير ، وهذا حاصل فى موارد استصحاب عدم التكليف ، فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً معدّر ، وكذلك فى موارد استصحاب قيد الواجب ، فإنّ إثباته بقاءً معدّر فى مقام الامثال.

وهذه الصيغه هى الصحيحه ؛ لأنّ برهان هذا الركن لا- يثبت أكثر ممّا تقرّره هذه الصيغه ، كما سنرى ، وبرهان توقّف الاستصحاب على هذا الركن أمران :

أحدهما : أنّ إثبات الحاله السابقه فى مرحله البقاء تعبدًا إذا لم يكن مؤثراً فى التنجيز والتعذير يعتبر لغوًا.

والآخر : أنّ دليل الاستصحاب ينهى عن نقض اليقين بالشكّ ، ولا يراد بذلك النهى عن النقض الحقيقيّ ؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقهً ، وإنّما يراد : النهى عن النقض العملى ، ومرجع ذلك إلى الأمر بالجرى على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير ، ومن الواضح أنّ المستصحب إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحية للتنجيز والتعذير فلا يقتضى اليقين به جرياً عملياً محدداً ليؤمر المكلف ببقاء هذا الجرى وينهى عن النقض العملى.

وهذا الركن يتواجد فيما إذا كان المستصحب حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير ، أو عدم حكمٍ قابلٍ لذلك ، أو موضوعاً لحكمٍ كذلك ، أو متعلقاً لحكمٍ [كذلك].

والظرف الذى يعتبر فيه تواجد هذا الركن هو ظرف البقاء لا ظرف الحدوث ، فإذا كان للحاله السابقه أثر عمليّ وصلاحيّ للتنجيز والتعذير فى مرحله البقاء جرى الاستصحاب فيها ، ولو لم يكن لحدوثها أثر ، فمثلاً: - إذا لم يكن لكفر الابن فى حياه أبيه أثر عمليّ ، ولكن كان لبقائه كافرأ إلى حين موت الأب أثر عمليّ - وهو نفى الإرث عنه - وشككنا فى بقاءه كافرأ كذلك جرى استصحاب كفره.

ص: ٤٢٢

دليل الاستصحاب كما عرفنا مفاده النهى عن النقص العملي لليقين عند الشك.

وهذا النهى لا يراد به تحريم النقص العملي ، بل يراد به بيان أن الشارع حكم ببقاء المتيقن عند الشك في بقاءه ، والنهى إرشاد إلى هذا الحكم ، فكأنه قال : «لا ينقض اليقين بالشك ؛ لأننى أحكم بأن المتيقن باقٍ» ، والحكم ببقاء المتيقن هنا لايعنى بقاءه حقيقةً ، وإلا لزال الشك ؛ مع أن الاستصحاب حكم الشك ، بل يعنى بقاءه من الناحية العمليّة ، أى تنزيله منزله الباقي عملياً ، ومرجع ذلك إلى القول بأنّ الشكّ الذى كنت على يقينٍ منه فشككت في بقاءه نُزِلَ منزله الباقي.

فإذا كان المستصحب حكماً فتنزله منزله الباقي معناه التّعبد ببقاءه ، وإذا كان موضوعاً لحكم فتنزله منزله الباقي معناه التّعبد بحكمه وأثره ، وإذا كان للمستصحب حكم شرعىّ وكان هذا الحكم بنفسه موضوعاً لحكم شرعىّ آخر فتنزله منزله الباقي معناه التّعبد بحكمه ، والتّعبد بحكمه هو بدوره يعنى التّعبد بما لهذا الحكم من حكم أيضاً ، وهكذا.

وقد لا يكون المستصحب حكماً ولا موضوعاً لحكم ، ولكنه سبب تكويني أو ملازم خارجي لشيء آخر وذلك الشيء هو موضوع الحكم ، كما لو فرضنا أنّ حياه زيدٍ التى كُنّا على يقينٍ منها ثم شككنا في بقاءها سبب - على تقدير بقائها إلى زمان الشك - لنبات لحيته ، وكان نبات اللحيه موضوعاً لحكم شرعىّ ، ففي مثل ذلك هل يجرى استصحاب حياه زيدٍ لإثبات ذلك الحكم الشرعىّ تعبدًا ، أو لا؟

والمشهور بين المحققين عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك ، وهذا هو

الصحيح ؛ لأنه إن اريد إثبات ذلك الحكم الشرعيّ باستصحاب حياه زيدٍ مباشرةً بلا تعبدٍ بنبات اللحيه فهو غير ممكن ؛ لأنّ ذلك الحكم موضوعه نبات اللحيه ، لا حياه زيد ، فما لم يثبت بالتنزيل والتعبد نبات اللحيه لا يترتب الحكم.

وإن اريد إثبات نبات اللحيه أوّلاً باستصحاب الحياه ، وبالتالي إثبات ذلك الحكم الشرعيّ فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب ؛ لأنّ مفاده - كما عرفنا - تنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ، والتنزيل دائماً ينصرف عرفاً إلى توسعه دائره الآثار المجعوله من قبل المنزل لا غيرها ، ونبات اللحيه أثر للحياه ؛ ولكنه أثر تكوينيّ وليس بجعلٍ من الشارع بما هو شارع ، فهو كما لو قال الشارع : نزلت الفقاع منزله الخمر ، فكما يترتب على ذلك توسعه دائره الحرمة لا توسعه الآثار التكوينيّه للخمر بالتنزيل ، كذلك يترتب على استصحاب الحياه توسعه الأحكام الشرعيّه للحياه عملياً ، لا توسعه آثارها التكوينيّه التي منها نبات اللحيه.

ومن هنا صحّ القول بأنّ الاستصحاب يترتب عليه الأحكام الشرعيّه للمستصحب ، دون الآثار العقليّه التكوينيّه وأحكامها الشرعيّه.

ويسمى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكم شرعيّ مترتبٍ على أثر تكوينيّ للمستصحب بالأصل المثبت ، ويقال عادةً بعدم جريان الأصل المثبت ، ويراد به : أنّ مثل استصحاب الحياه لا يثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحيه ، ويسمى نبات اللحيه بالواسطه العقليّه.

بعد أن تَمَّت دلالة النصوص على جريان الاستصحاب نتمسك بإطلاقها لإثبات جريانه في كلِّ الحالات التي تتم فيها أركانها ، وهذا معنى عموم جريانه ، ولكن هناك أقوال تتجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض ، بدعوى قصور إطلاق الدليل عن الشمول لجميع الموارد.

ونقتصر على ذكر أهمها وهو : ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى والمحقق النائيني - رحمهما الله - (١) من جريان الاستصحاب في موارد الشك في الرفع وعدم جريانه في موارد الشك في المقتضى.

وتوضيح مدعاها : أن المتيقن الذي يشك في بقاءه : تارة يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه ، وإنما يرتفع برفع ، والشك في بقاءه ينشأ من احتمال طرؤ الرفع ، ففي مثل ذلك يجرى استصحابه ، ومثاله : الطهاره التي تستمر بطبعها متى ما حدثت ما لم ينقضها حدث.

واخرى يكون المتيقن الذي يشك في بقاءه محدود قابليته للبقاء في نفسه ، كالشمعه التي تنتهي لا محاله بمرور زمن حتى لو لم يهب عليها الريح ، فإذا شك في بقاء نورها لاحتمال انتهاء قابليته لم يجر الاستصحاب ، ويسمى ذلك بمورد الشك في المقتضى.

وبالنظره الاولى يبدو أن هذا التفصيل على خلاف إطلاق دليل الاستصحاب ؛ لشمول إطلاقه لموارد الشك في المقتضى ، فلا بد للقائلين بعدم

ص: ٤٢٥

الشمول من إبراز نكتته في الدليل تمنع عن إطلاقه ، وهذه النكته قد ادعى أنها كلمة «النقض» ، وتقريب استفاده الاختصاص منها بوجهين :

الوجه الأول : أنّ النقض حلّ لما هو محكم ومبرم ، وقد جعل الاستصحاب بلسان النهى عن النقض ، فلا بد أن تكون الحالة السابقة التي يُنهى عن نقضها محكمه ومبرمه ومستمره بطبيعتها لكي يصدق النقض على رفع اليد عنها ، وأما إذا كانت مشكوكه القابليه للبقاء فهي على فرض انتهاء قابليتها لا- يصح إسناد النقض إليها ؛ لانحلالها بحسب طبعها. فأنت لا تقول عن الخيوط المتفككه : إني نقضتها إذا فصّلت بعضها عن بعض ، وإنما تقول عن الحبل المحكم ذلك إذا حللته ، فيختص الدليل إذن بموارد إحراز قابليته المستصحب للبقاء والاستمرار.

ويرد على هذا الوجه : أنّ النقض لم يسند إلى المتيقن والمستصحب لفتش عن جهه إحكام فيه حتى نجدها في افتراض قابليته للبقاء ، بل اسند إلى نفس اليقين في الروايه ، واليقين بنفسه حاله مستحكمه وفيها رسوخ مصحح لإسناد النقض إليها بقطع النظر عن حاله المستصحب ومدى قابليته للبقاء.

الوجه الثاني : أنّ دليل الاستصحاب يفترض كون العمل بالشكّ نقضاً لليقين بالشكّ ، وهذا لا يصدق حقيقة إلا إذا كان الشكّ متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين حقيقة أو عناية. ومثال الأول : الشكّ في قاعده اليقين مع يقينها. ومثال الثاني :

الشكّ في بقاء الطهاره مع اليقين بحدوثها ، فإنّ الشكّ هنا وإن كان متعلقاً بغير ما تعلق به اليقين حقيقة - لأنه متعلق بالبقاء ، واليقين متعلق بالحدوث - ولكن حيث إنّ المتيقن له قابليه البقاء والاستمرار فكأنّ اليقين بالعنايه قد تعلق به بما هو باقٍ ومستمر ، فيكون الشكّ متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين ، وبهذا يصدق النقض على العمل بالشكّ ، وأما في موارد الشكّ في المقتضى فاليقين غير متعلق بالبقاء ، لا حقيقة ولا عناية. أمّا الأول فواضح ، وأما الثاني فلأنّ المتيقن لم تحرز قابليته

للبقاء ، وعليه فلا يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين ليشمله النهى المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب على ذلك : بأنّ صدق النقض وإن كان يتوقف على وحده متعلق اليقين والشكّ ولكن يكفي في هذه الوحده تجريد اليقين والشكّ من خصوصيه الزمان الحدوثي والبقائي وإضافتهما إلى ذاتٍ واحده ، كما تقدّم توضيحه فيما مضى ، وهذه العنايه التجريديّه تُطبّق على موارد الشكّ في المقتضى أيضاً. وعليه فالاستصحاب يجري في موارد الشكّ في المقتضى أيضاً.

ص: ٤٢٧

١ - استصحاب الحكم المعلق

في موارد الشبهه الحكيمه : تارة يشك في بقاء الجعل لاحتمال نسخه فيجرب استصحاب بقاء الجعل.

واخرى يشك في بقاء المجعول بعد افتراض تحققه وفعليته ، كما إذا حرم العصير العنبي بالغلجان وشك في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار فيجرب استصحاب المجعول.

وثالثه يكون الشك في حاله وسطى بين الجعل والمجعول ، وتوضيح ذلك في المثال الآتي : إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلى ، ونفترض عنباً ولكنه بعد لم يغل فهنا المجعول ليس فعلياً ، بل فعليته فرع تحقق الغليان ، فلا علم لنا بفعليته المجعول الآن ، ولكننا نعلم بقضيه شرطيه ، وهى : أن هذا العنب لو غلى لحرمة ، فإذا تبس العنب بعد ذلك وأصبح زيباً نشك في أن تلك القضيه الشرطيه هل لا تزال باقيه - بمعنى أن هذا الزبيب إذا غلى يحرم كالعنب - أو لا؟ فالشك هنا ليس في بقاء الجعل ونسخه ، إذ لا نحتمل النسخ ، وليس في بقاء المجعول بعد العلم بفعليته ، إذ لم يوجد علم بفعليته المجعول بعد ، وإنما الشك في بقاء تلك القضيه الشرطيه.

فقد يقال : إنه يجرى استصحاب تلك القضيه الشرطيه ؛ لأنها متيقنه حدوثاً ومشكوكه بقاءً ، ويسمى باستصحاب الحكم المعلق ، أو بالاستصحاب التعليقي.

ولكن ذهب المحقق النائيني رحمه الله (١) إلى عدم جريان الاستصحاب ، إذ ليس في الحكم الشرعيّ إلّا الجعل والمجعول ، والجعل لا شكّ في بقاءه فالركن الثاني مختلّ ، والمجعول لا يقين بحدوثه فالركن الأوّل مختلّ. وأمّا القضيّة الشرطيّة فليس لها وجود في عالم التشريع بما هي قضيّة شرطيّة وراء الجعل والمجعول ليجرى استصحابها.

٢ - استصحاب التدريجيّات

الأشياء : إمّا قارّه توجد وتبقى ، وإمّا تدريجيّه كالحركه توجد وتفنى باستمرار.

فبالنسبه إلى القسم الأوّل لا إشكال في جريان الاستصحاب.

وأمّا بالنسبه إلى القسم الثاني فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأوّل والثاني معاً ؛ لأنّ الأمر التدريجيّ سلسله حدوثات ، فإذا علم بأنّ شخصاً يمشى وشكّ في بقاء مشيه لم يكن بالإمكان استصحاب المشى لترتيب ماله من الأثر ؛ لأنّ الحصّه الاولى منه معلومه الحدوث ولكنها لا شكّ في تصرّمها ، والحصّه الثانيه مشكوكه ولا يقين بها ، فلم تتمّ أركان الاستصحاب في شيء.

ومن هنا يستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان ، كاستصحاب النهار ونحو ذلك ؛ لأنّه من الامور التدريجيّه.

والجواب على هذا الإشكال : أنّ الأمر التدريجيّ على الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعاً بعد قطع له وحده ويعتبر شيئاً واحداً مستمرّاً على نحو يصدق على القطعه الثانيه عنوان البقاء ، فتتمّ أركان الاستصحاب حينما

ص: ٤٢٩

نلاحظ الأمر التدريجي بوصفه شيئاً واحداً مستمراً ، فنجد أنه متيقنٌ بدايهً ومشكوكٌ نهايهً فيجري استصحابه ، وهذه الوحده مناطها في الأمر التدريجي اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصلاً حقيقياً ، كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل ، أو اتصلاً عرفياً ، كما في حركة المشي عند الإنسان فإن المشي يتخلله السكون والوقوف ولكنه يُعتبر عرفاً متواصلاً.

٣ - استصحاب الكلّي

إذا وجد زيد في المسجد - مثلاً - فقد وجد الإنسان فيه ضمناً ؛ لأن الطبيعي موجود في ضمن فرده ، فهناك وجود واحد يضاف إلى الفرد وإلى الطبيعي الكلّي ، ومن حيث تعلق اليقين بالحدوث والشك في البقاء به : تارة يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعي معاً ، واخرى يتواجدان في الطبيعي فقط ، وثالثه لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعي ، فهناك ثلاث حالات :

الحاله الاولى : أن يعلم بدخول زيد إلى المسجد ويشك في خروجه ، فهنا الوجود الحادث في المسجد بما هو وجود لزيد وبما هو وجود لطبيعي الإنسان متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ، فإن كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود زيد بأن قيل : «سبح ما دام زيد موجوداً في المسجد» جرى استصحاب الفرد ، وإن كان الأثر مترتباً على وجود الكلّي بأن قيل : «سبح ما دام إنسان في المسجد» جرى استصحاب الكلّي ، ويسمى هذا بالقسم الأول من استصحاب الكلّي.

الحاله الثانيه : أن يعلم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعه : إما زيد ، وإما خالد ، غير أنّ زيدا فعلاً نراه خارج المسجد ، فإذا كان هو الداخل فقد خرج ، وأمّا خالد فلعله إذا كان هو الداخل لا يزال باقياً ، فهنا إذا لوحظ كل من الفردين فأركان الاستصحاب فيه غير متواجده ؛ لأنّ زيدا لا شك في عدم وجوده

فعلاً ، وخالد لا يقين بوجوده سابقاً ليستصحب. ولكن إذا لوحظ طبيعي الإنسان أمكن القول بأن وجوده متيقن حدوثاً ومشكوك بقاءً ، فيجري استصحابه إذا كان له أثر ، ويسمى هذا بالقسم الثاني من استصحاب الكلّي.

الحاله الثالثه : أن يعلم بدخول زيد وبخروجه أيضاً ، ولكن يُشكك في أنّ خالدًا قد دخل في نفس اللحظه التي خرج فيها زيد أو قبل ذلك على نحوٍ لم يخلُ المسجد من إنسان ، فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد ، كما تقدّم في الحاله السابقه.

وقد يقال بجريان استصحاب الكلّي ؛ لأنّ جامع الإنسان متيقن حدوثاً مشكوك بقاءً ، ويسمى هذا بالقسم الثالث من استصحاب الكلّي.

والصحيح عدم جريانه ؛ لاختلال الركن الثالث ، فإنّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً مغاير لوجوده المشكوك والمحمّط بقاءً ، فلم يتحد متعلّق اليقين ومتعلّق الشكّ.

وبكلمه اخرى : أنّ الجامع لو كان موجوداً فعلاً- فهو موجود بوجودٍ آخر غير ما كان حدوثاً ، خلافاً للحالهالثانيه فإنّ الجامع لو كان موجوداً فيها بقاءً فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه.

٤ - الاستصحاب في حالات الشك في التقدّم والتأخر

اشاره

تارة يُشكك في أنّ الواقعه الفلانيه حدثت ، أو لا-؟ فيجري استصحاب عدمها. أو يشكك في أنّها ارتفعت ، أو لا-؟ فيجري استصحاب بقائها.

واخرى نعلم بأنّها حدثت أو ارتفعت ؛ ولكننا لا نعلم بالضبط تاريخ حدوثها أو ارتفاعها ، مثلاً نعلم أنّ زيداً الكافر قد أسلم ، ولكن لا نعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعنى أنّ فتره ما قبل الظهر هي فتره الشكّ ، فإذا كان لبقاء زيد كافرًا في هذه الفتره وعدم إسلامه فيها أثر مصحح للتعبّد جرى استصحاب بقائه كافرًا وعدم إسلامه إلى الظهر ، وثبت بهذا الاستصحاب كلّ أثر شرعيّ يترتب على

بقائه كافراً وعدم إسلامه في هذه الفترة.

ولكن إذا كان هناك أثر شرعي مترتب على حدوث الإسلام بعد الظهر فلا يترتب هذا الأثر على الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذلك لازم تكويني لعدم الإسلام قبل الظهر، فهو بمثابة نبات اللحية بالنسبة إلى حياه زيد.

ومن ناحيه اخرى نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعي قد يكون بكامله مجرياً للاستصحاب إثباتاً أو نفيّاً، وقد يكون مركباً من جزئين أو أكثر، ويكون أحد الجزئين ثابتاً وجداناً والآخر غير متيقن، ففي هذه الحالة لا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الجزء الثابت وجداناً، كما هو واضح، ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك فيثبت الحكم، أولنفيه فينفي الحكم.

ومثال ذلك: أن يكون إرث الحفيد من جدّه مترتباً على موضوع مركب من جزئين: أحدهما موت الجدّ، والآخر عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ، وإلا كان مقدماً على الحفيد، فإذا افترضنا أنّ الجدّ مات يوم الجمعة وأنّ الابن كان كافراً في حياه أبيه ولا ندري هل أسلم على عهده، أو لا؟ فهنا الجزء الأول من موضوع إرث الحفيد محرز وجداناً، والجزء الثاني - وهو عدم إسلام الأب - مشكوك فيجري استصحاب الجزء الثاني، وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان نحز موضوع الحكم الشرعي لإرث الحفيد، ولكن على شرط أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على ذات الجزئين، وأمّا إذا كان مترتباً على وصف الاقتران والاجتماع بينهما فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران والاجتماع لازم عقليّ وأثر تكويني للمستصحب، وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتبة على المستصحب بواسطة عقليّه لا تثبت.

وقد يفترض أنّ الجزء الثاني معلوم الارتفاع فعلاً بأن كُنّا نعلم فعلاً أنّ الأب قد أسلم، ولكن نشكّ في تاريخ ذلك وأنّه هل أسلم قبل وفاه أبيه، أو بعد ذلك؟

وفى مثل ذلك يجرى استصحاب كفر الأب إلى حين وفاه الجدّ ، ولا يضرّ بذلك أننا نعلم بأنّ الأب لم يعد كافراً فعلاً ؛ لأنّ المهمّ تواجد الشكّ فى الظرف الذى يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه ، وهو فترة حياه الجدّ إلى حين وفاته ، فيستصحب بقاء الجزء الثانى [من] الموضوع ، وهو كفر الأب إلى حين حدوث الجزء الأوّل وهو موت الجدّ ، فيتّم الموضوع.

وكما قد يجرى الاستصحاب على هذا الوجه لإحراز الموضوع بضّم الاستصحاب إلى الوجدان كذلك قد يجرى لنفى أحد الجزئين ، ففي نفس المثال إذا كان الأب معلوم الإسلام فى حياه أبيه وشكّ فى كفره عند وفاته جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلى حين موت الأب ، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ ، سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاه أبيه ، أو لا.

[حاله مجهولاً التاريخ:]

وعلى هذا الأساس قد يفترض أنّ موضوع الحكم الشرعى مركّب من جزئين [من قبيل كفر الأب وموت الجد] وأحد الجزئين [كفر الأب] معلوم الثبوت ابتداءً ويعلم بارتفاعه ، ولكن لا ندرى بالضبط متى ارتفع ، والجزء الآخر [موت الجد] معلوم العدم ابتداءً ويعلم بحدوثه ، ولكن لا ندرى بالضبط متى حدث ، وهذا يعنى أنّ هذا الجزء إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعى ، لوجود الجزئين معاً فى زمانٍ واحد ، وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر فلا يجدى فى تكميل موضوع الحكم.

وفى هذه الحاله إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً [كفر الأب] نجد أنّ المحتمل بقاؤه إلى حين حدوث الثانى [موت الجد] ، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين ؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجده فيه ، وبترتّب على ذلك ثبوت الحكم.

وإذا نظرنا إلى الجزء الثانى المعلوم عدمه ابتداءً [موت الجد] نجد أنّ من

المحتمل بقاء عدمه إلى حين ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] ، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين ؛ لأنّ أركان الاستصحاب متواجده فيه ، ويترتب على ذلك نفى الحكم.

والاستصحابان متعارضان ؛ لعدم إمكان جريانهما معاً ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً ، وتسمّى هذه الحالة بحاله مجهولى التاريخ.

وحاله مجهولى التاريخ لها ثلاث صور (1) :

إحداها : أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] و زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] مجهولاً.

ثانيها : أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] معلوماً - ولنفرضه الظهر - ولكنّ زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده؟

ثالثها : أن يكون زمان حدوث الجزء الثانى [موت الجدّ] معلوماً - ولنفرضه الظهر - ولكنّ زمان ارتفاع الجزء الأول [كفر الأب] مجهول ولا يعلم هل هو قبل الظهر أو بعده.

وفى الصورة الاولى لا شكّ فى جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما ، بمعنى استحقاقه للجريان ووقوع التعارض بينهما.

وأما فى الصورة الثانية فقد يقال بأنّ استصحاب بقاء الجزء الأول [كفر الأب] لا يجرى ؛ لأنّ بقاءه ليس مشكوكاً ، بل هو معلوم قبل الظهر ، ومعلوم العدم عند الظهر فكيف نستصعبه؟ وإنّما يجرى استصحاب عدم حدوث الجزء الثانى

ص: ٤٣٤

١- هكذا جاءت العبارة فى الطبعة الاولى وتبعتها الطبعات الاخرى ، ولكنّ إطلاق اسم (مجهولى التاريخ) بصيغته المثنى على كلّ الصور الثلاث إمّا من الخطأ الواقع فى الطبع ، والصحيح (مجهول التاريخ) بصيغته المفرد ، وإمّا أنّه مبنى على الاكتفاء بمجهوليّه التاريخ النسبى بالمعنى الذى سيأتى توضيحه فى المتن

[موت الجد] فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة؛ فيجري استصحاب بقاء الجزء الأول دون عدم حدوث الجزء الثاني لنفس السبب، وهذا ما يُعبر عنه بأن الاستصحاب يجري في مجهول التأريخ دون معلومه.

وقد اعترض على ذلك: بأن معلوم التأريخ إنما يكون معلوماً حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتياديّة، وأما حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التأريخ فلا ندري هل هو موجود حينه، أو لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر، وهذا ما يُعبر عنه بأن الاستصحاب في كلٍّ من مجهول التأريخ ومعلوم التأريخ يجري في نفسه ويسقط الاستصحابان بالمعارضه؛ لأنّ ما هو معلوم التأريخ إنما يعلم تأريخه في نفسه لا بتأريخه النسبي، أي مضافاً إلى الآخر، فهما معاً مجهولان بلحاظ التأريخ النسبي.

[توارد الحالتين:]

وقد تفترض حالتان متضادّتان كلّ منهما بمفردها موضوع لحكم شرعيّ، كالطهاره من الحدث والحدث، أو الطهاره من الخبث والخبث، فإذا علم المكلف بإحدى الحالتين وشكّ في طروء الأخرى استصحاب الأولى، وإذا علم بطروء كلتا الحالتين ولم يعلم المتقدّمه والمتأخّره منهما تعارض استصحاب الطهاره مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلاً من الحالتين متيقّنه سابقاً ومشكوكه بقاءً، ويسمّى أمثال ذلك بتوارد الحالتين.

٥ - الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسيبيّ

تقدّم أنّ الاستصحاب إذا جرى وكان المستصحب موضوعاً لحكم شرعيّ ترتّب ذلك الحكم الشرعيّ تعبداً على الاستصحاب المذكور، ومثاله: أن يشكّ في بقاء طهاره الماء فنستصحب بقاء طهارته، وهذه الطهاره موضوع للحكم بجواز

ص: ٤٣٥

شربه فيترتب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور ، ويسمى بالنسبه إلى جواز الشرب بالاستصحاب الموضوعي ؛ لأنه ينقح موضوع هذا الأثر الشرعي . وأما إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال فهو أيضاً متيقن الحدوث ومشكوك البقاء ؛ لأن الماء حينما كان طاهراً يقيناً كان جائز الشرب يقيناً أيضاً ، وحينما أصبح مشكوك الطهاره فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً .

ولكن استصحاب جواز الشرب وحده لا يكفي لإثبات طهاره الماء ؛ لأن الطهاره ليست أثراً شرعياً لجواز الشرب ، بل العكس هو الصحيح ، وتنزيل مشكوك البقاء منزله الباقي ناظر إلى الآثار الشرعيه ، كما تقدم .

فمن هنا يعرف أن استصحاب الموضوع يُحرز به الحكم تعديداً وعملياً ، وأما استصحاب الحكم فلا يُحرز به الموضوع كذلك ، وكل استصحابين من هذا القبيل يطلق على الموضوعي منهما اسم «الأصل السببي» ؛ لأنه يعالج المشكله في مرحله الموضوع الذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم ، ويطلق على الآخر منهما اسم «الأصل المسببي» ؛ لأنه يعالج المشكله في مرحله الحكم الذي هو بمثابة المسبب شرعاً للموضوع .

وفي الحاله التي شرحنا فيها فكره الأصل السببي والمسببي لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة ؛ لأن طهاره الماء وجواز الشرب متلائمان ، ولكن هناك حالات لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببي ونتيجه الأصل المسببي معاً فيتعارض الأصلان . ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً ، فإن من أحكام طهاره الماء أن يطهر الثوب بغسله به ، وهذا معناه أن استصحاب طهارها الماء يحرز تعديداً وعملياً أن الثوب قد طهر ؛ لأنه أثر شرعي للمستصحب ، ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه نجد أننا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقاً ، ونشك الآن في أنه طهر ، أو لا ؛ لأننا لا نعلم ما إذا كان قد غسل بماءٍ طاهرٍ حقاً ، وبذلك تتواجد الأركان لجريان

استصحاب النجاسة وعدم الطهاره فى الثوب ، ونلاحظ بناءً على هذا أنّ الأصل السببى الذى يعالج المشكله فى مرحله الموضوع والسبب ويجرى فى حكم الماء نفسه يتعيّدنا بطهاره الثوب ، وأنّ الأصل المسببى الذى يعالج المشكله فى مرحله الحكم والمسبب ويجرى فى حكم الثوب نفسه يتعيّدنا بعدم طهاره الثوب ، وهذا معنى التنافى بين نتيجتى الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هنا قاعده تقتضى تقديم الأصل السببى على الأصل المسببى ، وهى : أنّه كلما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثانى دون العكس قدّم الأصل الأوّل على الثانى.

وهذه القاعده تنطبق على المقام ؛ لأنّ الأصل السببى يحرز لنا تعبداً طهاره الثوب ؛ لأنها أثر شرعى لطهاره الماء ، ولكنّ الأصل المسببى لا يحرز لنا نجاسه الماء ولا ينفى طهارته ؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعياً لحكمه ، وعلى هذا الأساس يقدم الأصل السببى على الأصل المسببى.

وقد عبّر الشيخ الأنصارى والمشهور (1) عن ذلك : بأنّ الاستصحاب السببى حاكم على الاستصحاب المسببى ؛ لأنّ الركن الثانى فى المسببى هو الشكّ فى نجاسه الثوب وطهارته ، والركن الثانى فى السببى هو الشكّ فى طهاره الماء ونجاسته ، والأصل السببى ياحرازه الأثر الشرعى - وهو طهاره الثوب - يهدم الركن الثانى للأصل المسببى ، ولكنّ الأصل المسببى باعتبار عجزه عن إحراز نجاسه الماء - كما تقدّم - لا يهدم الركن الثانى للأصل السببى ، فالأصل السببى تامّ الأركان فيجرى ، والأصل المسببى قد انهدم ركنه الثانى فلا يجرى.

وقد عمّمت فكره الحكومه للأصل السببى على الأصل المسببى لحالات التوافق بين الأصلين أيضاً ، فاعتبر الأصل المسببى طولياً دائماً ومرتّباً على عدم جريان الأصل السببى ، سواء كان موافقاً له أو مخالفاً ؛ لأنّ الأصل السببى إذا جرى ألغى موضوع الأصل المسببى على أىّ حال.

ص: ٤٣٧

١- فرائد الاصول ٣ : ٣٩٤ ، كفايه الاصول : ٤٩٠ - ٤٩١ ، وفوائد الاصول ٤ : ٦٨٢

١- التعارض بين الأدلة المحرزة.

٢- التعارض بين الاصول العمليته.

٣- التعارض بين الأدلة المحرزة والاصول العمليته.

ص: ٤٣٩

عرفنا في ما سبق (١) أنّ الأدلّة على قسمين وهما: الأدلّة المحرزة، والأدلّة العمليّة أو الاصول العمليّة، ومن هنا يقع البحث:

تارةً في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة.

واخرى في التعارض بين دليلين عمليّين.

وثالثه في التعارض بين دليلٍ محرزٍ ودليلٍ عمليّ.

فالكلام في ثلاثه فصولٍ نذكرها في ما يلي تباعاً إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٤١

١- راجع موضوع: «تنويع البحث»

إشاره

الدليل المحرز - كما تقدّم - إما دليل شرعي لفظي ، أو دليل شرعي غير لفظي ، أو دليل عقلي . والدليل العقلي لا يكون حجّة إلا إذا كان قطعياً ، وأمّا الدليل الشرعي بقسميه فقد يكون قطعياً ، وقد لا يكون قطعياً مع كونه حجّة .

فإذا تعارض الدليل العقلي مع دليل ما : فإن كان الدليل العقلي قطعياً قدّم على معارضه على أي حال ؛ لأنه يقتضى القطع بخطأ المعارض ، وكلّ دليل يقطع بخطئه يسقط عن الحجّيه .

وإن كان الدليل العقلي غير قطعياً فهو ليس حجّة في نفسه لكي يُعارض ما هو حجّة من الأدلة الاخرى .

وإذا تعارض دليلان شرعيان : فتارة يكونان لفظيين معاً ، واخرى يكون أحدهما لفظياً دون الآخر ، وثالثه يكونان معاً من الأدلة الشرعيّه غير اللفظيه .

والمهمّ في المقام الحاله الاولى ؛ لأنها الحاله التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه ، وسنقصر حديثنا عليها .

فنقول : إنّ التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين عبارته عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً . ولأجل تحديد مركز هذا التنافي تقدّم مقدّمتين :

الاولى : يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم من أنّ الحكم ينحلّ إلى جعلٍ ومجعول ، وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم ، وأنّ المجعول لا- يثبت إلا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً . ومن الواضح أنّ الدليل الشرعي اللفظي متكفل لبيان الجعل ، لا لبيان المجعول ؛ لأنّ المجعول يختلف من فردٍ إلى آخر ، فهو

موجود في حقّ هذا وغير موجودٍ في حقّ ذاك تبعاً لتواجد القيود ، فقولُه مثلاً : (لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (١) مدلوله جعل وجوب الحجّ على المستطيع ، لا تحقّق الوجوب المجعول ؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة ، ولا نظر للمولى إلى ذلك ، فمدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعول.

والثانيه : أنّ التنافي قد يكون بين جعلين ، وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين.

ومثال الأول : جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمه الحجّ على المستطيع ، فإنّ التنافي هنا بين الجعلين ؛ لأنّ الأحكام التكليفية متضاده ، كما تقدّم.

ومثال الثاني : جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقده ، فإنّ الجعلين هنا لا تنافي بينهما ؛ إذ يمكن صدورهما معاً من الشارع ، ولكنّ المجعولين لا- يمكن فعليتهما معاً ؛ لأنّ المكلف إن كان واجداً للماء ثبت المجعول الأوّل عليه ، وإلاّ ثبت المجعول الثاني ، ولا يمكن ثبوت المجعولين معاً على مكلفٍ واحدٍ في حاله واحده.

وقد لا- يوجد تنافي بين الجعلين ولا بين المجعولين ، ولكنّ التنافي في مرحله امتثال الحكمين المجعولين ، بمعنى أنّه لا يمكن امتثالهما معاً ، وذلك كما في حالات الأمرين بالضدين على وجه الترتب بنحو يكون الأمر بكلّ من الضدين - مثلاً - مقيداً بترك الضد الآخر ، فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً ، كما أنّ بالإمكان أن يصبح مجعولاهما فعليين معاً ، وذلك فيما إذا ترك المكلف كلا الضدين فيكون كلّ من المجعولين ثابتاً ، لتحقّق قيده ، ولكنّ

ص: ٤٤٣

١- آل عمران : ٩٧

التنافى واقع بين امثاليهما ، إذ لا يمكن للمكلف أن يمثلهما معاً.

ويتلخّص من ذلك : أنّ التنافى وعدم إمكان الاجتماع : تارة بين نفس الجعلين ، واخرى بين المجعولين ، وثالثه بين الامتالين.

وإذا اتّضحت هاتان المقدمتان فنقول : إذا ورد دليلان على حكمين وحصل التنافى : فإن كان التنافى بين الجعلين لهذين الحكمين فهو تنافٍ بين مدلولي الدليلين ؛ لِمَا عرفت في المقدمه الاولى من أنّ مدلول الدليل هو الجعل ، ويتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذٍ ؛ لأنّ كلّاً منهما ينفي مدلول الدليل الآخر.

وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين ، بل كان بين المجعولين أو بين الامتالين فلا يرتبط هذا التنافى بمدلول الدليل ؛ لِمَا عرفت من أنّ فعليه المجعول - فضلاً عن مقام امثاله - ليست مدلوله للدليل ، فلا يحصل التعارض بين الدليلين لعدم التنافى بين مدلوليهما.

وتسمّى حالات التنافى بين المجعولين مع عدم التنافى بين الجعلين بالورود ، ويعبّر عن الدليل الذى يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول فى الدليل الآخر بالدليل الوارد ، ويعبّر عن الدليل الآخر بالمرود.

وينبغى أن يُعلم : أنّ مصطلح «الورود» لا يختصّ بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم فى الآخر ، بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم فى الدليل الآخر. ومثاله : دليل حجّيه الأماره بالنسبه إلى دليل جواز الإفتاء بحجّه ، فإنّ الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثانى.

وتسمّى حالات التنافى بين الامتالين مع عدم التنافى بين الجعلين والمجعولين بالتزاحم ، ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجه عن نطاق التعارض بين الأدله ، ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض ، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المرود دائماً ، وحالات التزاحم يتقدّم فيها

الأهمّ على الأقلّ أهمّيّةً ، كما تقدّم في مباحث الدليل العقليّ (1).

ويتلخّص من ذلك كلّهُ أنّ التعارض بين الدليلين هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادّين بهما.

وهذا التنافي على قسمين ؛ لأنّه تارةً يكون ذاتياً كما في «صلّ» و «لا تصلّ». واخرى يكون عرضياً حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً ، كما في «صلّ الجمعة» و «صلّ الظهر» ، حيث إنّنا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً ، فإنّه لولا- هذا العلم لأمكن ثبوت المفادّين معاً ، وأمّا مع هذا العلم فلا يمكن ثبوتهما معاً ، بل يكون كلّ من الدليلين مكذباً للآخر ونافيّاً له بالدلاله الالتزاميّة ، ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التاليه :

الحكم الأوّل : قاعده الجمع العرفي

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّه اللفظيّة ما تقرّره قاعده الجمع العرفيّ ، وحاصلها : أنّ التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف ، بل كان أحد الدليلين قريناً على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر وفقاً للقرينه.

ونقصد بالقرينه : الكلام المعدّ من قبل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هذه القاعده واضح ، فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان وكان الظاهر من أحدهما ينافي الظاهر من الآخر ، ولكنّ أحد الكلامين كان قد أعدّ من قبل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له ، فلا بدّ أن يقدّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذلك على الآخر ؛ لأننا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه

ص : ٤٤٥

١- مضي في بحث : اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر

وفقاً للطريقه التي يقرّرها.

وإعداد المتكلم أحد الكلامين لتفسير مقصوده من الكلام الآخر على نحوين :

النحو الأول : الإعداد الشخصي ، أى الإعداد من قبل شخص المتكلم. وهذا الإعداد قد يفهم بعبارة صريحه ، كما إذا قال فى أحد كلاميه : أقصد بكلامى السابق كذا. وقد يفهم بظهور الكلام فى كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الآخر وإن لم تكن العبارة صريحه فى ذلك.

والنظر تارة يكون بلسان التصرف فى موضوع القضيه التى تكفلها الكلام الآخر ، واخرى بلسان التصرف فى محمولها.

ومثال الأول أن يقول : «الربا حرام» ، ثم يقول : «لا ربا بين الوالد وولده» ، فإنّ الكلام الثانى ناظر إلى مدلول الكلام الأول بلسان التصرف فى موضوع الحرمه ، إذ ينفى انطباقه على الربا بين الوالد وولده ، وليس المقصود نفيه حقيقه ، وإنّما هو مجرد لسانٍ وادعاء للتنبيه على أنّ الكلام الثانى ناظر إلى مفاد الكلام الأول ليكون قرينه على تحديد مدلوله.

ومثال الثانى أن يقول : «لا ضرر فى الإسلام» ، أى لا- حكم يؤدى إلى الضرر ، فإنّ هذا ناظر إجمالاً إلى الأحكام الثابته فى الشريعه وينفى وجودها فى حاله الضرر ، فيكون قرينه على أنّ المراد بأدله سائر الأحكام تشريعها فى غير حاله الضرر.

وكل دليل ثبت إعداده الشخصى للقرينته على مفاد الآخر بسوقه مساق التفسير صريحاً ، أو بظهوره فى النظر إلى الموضوع أو المحمول يُسمى بالدليل الحاكم ، ويُسمى الآخر بالدليل المحكوم ، ويقدم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بالقرينته. ونتيجه تقديم الحاكم فى الأمثله المذكوره تضييق دائره الدليل

المحكوم وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

ولا- يختص الحاكم بالتضييق ، بل قد يكون موسّعاً ، كما في حالات التنزيل نظير قولهم : «الطواف بالبيت صلاه» ، فإنه حاكم على أدله أحكام الصلاه ، من قبيل : «لا- صلاه الأبطهون» ؛ لأنه ناظر إلى تلك الأحكام وموسّع لموضوعها بالتنزيل ، إذ يُنزّل الطواف منزله الصلاه.

ويلاحظ من خلال ما ذكرناه : التشابه بين الدليل الوارد النافى لموضوع الحكم فى الدليل المورد وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية فى الدليل المحكوم ، ولكنهما يختلفان اختلافاً أساسياً ؛ لأنّ الدليل الوارد نافٍ لموضوع الحكم فى الدليل المورد حقيقةً ، وأمّا الدليل الحاكم المذكور فهو يستعمل النفى كمجرّد لسانٍ لأجل التنبيه على أنّه ناظر إلى الدليل المحكوم وقرينه عليه.

ويتربّ على هذا الاختلاف الأساسى بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يُشعر أو يُدلّ على نظره إلى الدليل المورد ولحاطه له ؛ لأنه ينفى موضوع الدليل المورد ، ومع نفيه لموضوعه ينتفى حكمه حتماً ، سواء كان ناظراً إليه أو لا.

وأما الدليل الحاكم فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفى الموضوع لا ينفى موضوع الدليل المحكوم حقيقةً ، وإنّما يُستعمل هذا اللسان لكى ينفى الحكم ، فمفاد الدليل الحاكم لباً وحقيقهً نفى الحكم ولكن بلسان نفى الموضوع ، وهذا اللسان يُؤتى به لكى يثبت نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم وتقدّمه عليه بالقرينته ، وكلّما انتفى ظهوره فى النظر انتفت قرينته ، وبالتالي زال السبب الموجب لتقديمه.

النحو الثانى : الإعداد العرفى النوعى ، بمعنى أنّ المتكلم العرفى استقرّ

بناؤه عموماً كلما تكلم بكلامين من هذا القبيل أن يجعل من أحدهما المعين قرينه على الآخر ، وحيث إن الأصل في كل متكلم أنه يجرى وفق المواصفات العرفية العامة للمحاورة فيكون ظاهر حاله هو ذلك.

ومن حالات الإعداد العرفي النوعي : إعداد الكلام الأخص موضوعاً ليكون قرينه ومحدداً لمفاد الكلام الأعم موضوعاً ، ومن هنا تعين تخصيص العام بالخاص ، وتقييد المطلق بالمقيد ، بل تقديم كل ظاهر على ما هو أقل منه ظهوراً بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً ؛ لوجود بناءات عرفية عامه على أن المتكلم يعول على الأخص والأظهر في تفسير العام والظاهر.

وتسمى جميع حالات القرينية بموارد الجمع العرفي ، ويسمى التعارض في موارد بالتعارض غير المستقر ؛ لأنه يحل بالجمع العرفي تمييزاً له عن التعارض المستقر ، وهو التعارض الذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي.

الحكم الثاني : قاعده تساقط المتعارضين

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينه بالنسبه إلى الدليل الآخر فالتعارض مستقر في نظر العرف ، وحينئذ نتكلم عن القاعده بلحاظ دليل الحجية ، بمعنى أننا إذا لم يوجد أماناً سوى دليل الحجية العام الذي ينتسب إليه المتعارضان فما هو مقتضى هذا الدليل بالنسبه إلى هذه الحاله؟

وقبل أن نشخص ما هو مقتضى دليل الحجية نستعرض الممكنات ثبوتاً ، ثم نعرض دليل الحجية على هذه الممكنات لنرى وفاءه بأي واحد منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً نذكر عدداً من الفروض ؛ لنميز بين ما هو ممكن منها وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً :

الافتراض الأول : أن يكون الشارع قد جعل الحجية لكل من الدليلين

المتعارضين ، وهذا مستحيل ؛ لأن هذين الدليلين كل واحدٍ منهما يكذب الآخر فكيف يطلب الشارع منا أن نصدق المكذب (بالكسر) والمكذب (بالفتح) معاً؟!

فإن قلت : إن الحجية لا تطلب منا تصديق الدليل بمعنى الاقتناع الوجداني به ، بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجزاً ومعذراً.

قلت : نعم ، الأمر كذلك ، غير أن التصديق العملي بالمتكاذبين غير ممكن أيضاً ، فدليل الحرمة معنى حجيتها الجرى على أساس أن هذا حرام وتنجز الحرمة علينا ، والدليل المعارض يكذبه وينفي الحرمة ، ومعنى حجيتها الجرى على أساس أن هذا ليس بحرام وإطلاق العنان والتأمين من ناحيه الحرمة ، ولا يمكن أن تجتمع هاتان الحجيتان.

الافتراض الثاني : أن يكون الشارع قد جعل الحجية لكل منهما ، ولكنها حجيه مشروطه بعدم الالتزام بالآخر ، فهناك حجيتان مشروطتان ، فإذا التزم المكلف بأحد الدليلين لم يكن الآخر حجته عليه ، بل الحجته عليه ما التزم به خاصه.

وهذا غير معقول أيضاً ، إذ في حاله عدم التزام المكلف بكل من الدليلين يكون كل منهما حجته عليه ، فيعود محذور الافتراض الأول وهو ثبوت الحجية للمكذب والمكذب - بالفتح وبالكسر - في وقت واحد.

الافتراض الثالث : أن يكون الشارع قد جعل الحجية لأحدهما المعين ، بأن اختار أحد المتعارضين لميزه في نظره فجعله حجته دون الآخر ، وهذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع : أن يكون قد جعل حجيه واحده تخيريّه ، بمعنى أنه أوجب العمل والالتزام بمؤدى أحد الدليلين ، فلا بد للمكلف : إما أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة - مثلاً - فيبنى على حرمة الفعل وتكون الحرمة منجزه عليه ، وإما أن

يلتزم بالدليل المعارض الدالّ على الإباحه - مثلاً - فيلتزم بالإباحه وتكون الحرمة مؤمناً عنها حينئذٍ ، وهذا الافتراض معقول أيضاً ، وأثره أنه لا يسمح للمكلف بإهمال الدليلين المتعارضين والرجوع إلى أصلٍ عمليٍّ أو دليلٍ عامٍّ قد يثبت به حكم ثالث غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس : أن يكون الشارع قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيه وافترض وجودهما كعدمهما ، وهذا أمر معقول أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات : الافتراضات الثلاثه الأخيره ، وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثه (الثالث والرابع والخامس) على دليل الحجّيه وجدنا أنه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث ؛ لأنّ نسبته إلى كلّ من الدليلين نسبه واحده ، فإثبات حجّيه أحدهما خاصّه به دون الآخر جزاف لا مبرّر له.

كما لا يصلح دليل الحجّيه لإثبات الافتراض الرابع ؛ لأنّ مفاده الحجّيه التعيينيه لا التخيريّه ، أى وجوب الأخذ بكلّ من الدليلين تعييناً ، فإثبات الوجوب التخيريّ والحجّيه الواحده التخيريّه بحاجه إلى لسانٍ آخر فى الدليل ، وهذا يعنى أنّ دليل الحجّيه لا يصلح لإثبات حجّيه الدليلين المتعارضين بوجهٍ من الوجوه ، وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس ، ومن هنا كان الحكم الثانى فى باب التعارض قاعده تساقط المتعارضين بلحاظ دليل الحجّيه.

ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترض كأّنهما غير موجودين ، أو يتساقطان فى حدود تعارضهما فى المدلول المطابقى ، فإذا كانا متّفقين فى مدلولٍ التزاميّ مشتركٍ بينهما كانا حجّه فى إثباته ، لعدم التعارض بالنسبه إليه؟ وجهان ، بل قولان مبتنان على أنّ الدلاله الالتزاميه هل هى تابعه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه ، أو لا؟

فإن قلنا بالتبعيه تعين الوجه الأول ، وإن أنكرناها أمكن المصير إلى الوجه الثاني ، وعلى أساسه تقوم قاعده نفى الثالث فى باب التعارض ، ويُراد بنفى الثالث : نفى حكم آخر غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً ؛ لأنّ هذا الحكم ينفى كلا الدليلين التزاماً ولا تعارض بينهما فى نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعيه الدلاله الالتزاميه للدلاله المطابقيه فى الحجّيه.

الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه

وقاعده تساقط المتعارضين متّبعه فى كلّ حالات التعارض بين الأدلّه ، ولكن قد يُستثنى من ذلك حاله [من حالات] التعارض بين الروايات الوارده عن المعصومين عليهم السلام ، إذ يقال بوجود دليلٍ خاصّ فى هذه الحاله على ثبوت الحجّيه لأحد الخبرين ، وهو ما كان واجداً لمزيّه معيّنه فيرجّح على الآخر ، ونخرج بهذا الدليل الخاصّ عن قاعده التساقط.

وهذا الدليل الخاصّ يتمثّل فى رواياتٍ تسمّى بأخبار الترجيح ، ولعلّ أهمّها روايه عبدالرحمان ابن أبى عبدالله ، قال : قال الصادق عليه السلام : «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردّوه ، فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّه ، فما وافق أخبارهم فذرّوه ، وما خالف أخبارهم فخذوه» (١).

وهذه الروايه تشتمل على مرجّحين مترتّبين ، ففى المرتبه الاولى يرجّح ما وافق الكتاب على ما خالفه ، وفى المرتبه الثانيه وفى حاله عدم تواجد المرجّح الأوّل يرجّح ما خالف العامّه على ما وافقهم.

ص: ٤٥١

وإذا لاحظنا المرجح الأول وجدنا أنه مرتبط بصفيتين :

إحدهما : مخالفه الخبر المرجوح للكتاب الكريم.

والاخرى : موافقه الخبر الراجح له.

أما الصفه الاولى فمن الواضح أنّ المخالفه على قسمين :

أحدهما : المخالفه والمعارضه فى حالات التعارض غير المستقرّ ، كمخالفه الحاكم للمحكوم ، والخاصّ للعام.

والآخر : المخالفه والمعارضه فى حالات التعارض المستقرّ ، كالمخالفه بين عامين متساويين أو خاصين كذلك.

وخبر الواحد إذا كان مخالفاً للكتاب من القسم الثانى فهو ساقط عن الحجّيه فى نفسه ، حتّى إذا لم يعارضه خبر آخر ؛ لما تقدّم (1) فى مباحث الدليل اللفظى من أنّ حجّيه خبر الواحد مشروطه بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعى ، وكنا نقصد بالمخالفه هناك المخالفه على نحو التعارض المستقرّ.

وأما إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل فهو المقصود فى روايه عبدالرحمان.

وأما الصفه الثانيه - وهى موافقه الخبر الراجح للكتاب الكريم - فلا يبعد أن يُراد بها مجرد عدم المخالفه لا أكثر من ذلك ، بقريته وضوح عدم مجىء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعيه فى الكتاب الكريم.

وعلى هذا فالمرجح الأوّل هو : أن يكون أحد الخبرين مخالفاً للكتاب الكريم مخالفه القرينه لما يقابلها ، فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفه لو انفرد لكان قرينه على تفسير المقصود من الكتاب الكريم وحجّه فى ذلك ، ولكن حين

ص : ٤٥٢

١- مضى البحث عنه تحت عنوان : تحديد دائره الحجّيه

يعارضه خبر مثله ليس متصفاً بهذه المخالفه يقدم عليه ذلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجح الثاني وجدنا أنه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض على أساس المرجح الأول ، وقد نصبت الروايه فى المرجح الثانى على الأخذ بما خالف أخبار العامه ، وتقديمه على ما وافق أخبارهم ، ومن هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح بما إذا كانت المخالفه والموافقه لأخبارهم ، ولا- يكفى للترجيح المخالفه والموافقه لِمَا هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندهً إلى الأخبار.

ولكنّ الصحيح التعدى إلى المخالفه والموافقه مع الفتاوى والآراء أيضاً وإن كانت على أساس غير الأخبار من أدله الاستنباط عندهم ؛ لأنّ الترجيح ليس حكماً تعبدياً صرفاً ، بل هو حكم له مناسبات عرفيه مركزه بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمه عليهم السلام من ظروف التقيه أوجب تطرّق احتمال التقيه إلى الخبر الموافق دون المخالف ، وهذا كما يجرى فى موارد الموافق والمخالفه لأخبارهم كذلك فى موارد الموافق والمخالفه لآرائهم المستنده إلى مدرِكٍ آخر.

الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه

وإذا لم يوجد مرجح فى مجال الخبرين المتعارضين فقد يقال بوجود دليلٍ خاصّ أيضاً يقتضى الحجّيه التخييريّه ، فلا تصل النوبه إلى إعمال قاعده التسايط ، وهذا يعنى أنّ الافتراض الرابع مع الافتراضات الخمسه الذى عجز دليل الحجّيه العامّ عن إثباته توفّر لدينا دليل خاصّ عليه يُسمّى بأخبار التخيير.

ولعلّ من أهمّ أخبار التخيير روايه سماعه ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع؟ فقال : «يرجئه حتّى يلقى من يخبره ، فهو

فى سعِه حَتَّى يلقاه» (١).

والاستدلال بالروايه يقوم على دعوى أنّ قوله : «فهو فى سعِه حَتَّى يلقاه» بمعنى أنّه محيّر فى العمل بأىّ من الخبرين حَتَّى يلقى الإمام ، فىكون مفاده جعل الحجّيه التخييريّه ، مع أنّ بالإمكان أن يراد بالسعه هنا عدم كونه ملزماً بالفحص السريع وشدّ الرّحال إلى الإمام فوراً ، وأنّه لا- يطالب بتعيين الواقع حَتَّى يلقى الإمام حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات ، وأمّا ماذا يعمل خلال هذه الفتره؟

فلا- تكون الروايه متعرّضه له مباشرهً ، ولكنّ مقتضى إطلاقها المقامىّ أنّه يعمل نفس ما كان يعمل قبل مجىء الحديثين المتعارضين ، وعلى هذا الاحتمال لا تدلّ الروايه على الحجّيه التخييريّه.

ص: ٤٥٤

١- الوسائل ٢٧ : ١٠٨ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى ، الحديث ٥

إذا لاحظنا الاصول العمليه المتقدمه وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض ، مثلاً : دليل البراءه الشرعيه وارد على أصاله الاشتغال الثابته بحكم العقل على مسلك حق الطاعه ، ولكن في حالاتٍ اخرى لا يوجد ورود.

فمنها : حاله التعارض بين البراءه والاستصحاب ، كما إذا علم بحرمة مقاربه الحائض وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء ، فإنّ الاستصحاب يقتضى بقاء الحرمة ، والبراءه تقتضى التأمين عنها ، فيتعارض دليل الاستصحاب مع دليل البراءه.

والمعروف تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءه لوجهين :

الأوّل : أنّ دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءه ؛ لأنّ دليل البراءه اخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة ، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه ، فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البراءه وحاكماً على دليلها ، وهذا بخلاف العكس فإنّ دليل البراءه ليس لسانه افتراض المكلف متيقناً بعدم الحرمة ، بل مجرد التأمين عن المشكوك.

الثانى : أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءه ؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته ورد أنّه «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١) ، والتأييد يجعله أقوى دلالة على الشمول والعموم من دليل البراءه.

ومنها : حاله التعارض بين الأصل السببي والأصل المسببي ، وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب ، وتقدّم أنّ الأصل السببي مقدّم ، وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذلك على أساس حكومته على الأصل المسببي ، فلاحظ (٢).

ص: ٤٥٥

١- الوسائل ١ : ٢٤٥ ، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث الأوّل

٢- مضى في بحث الاستصحاب : في حالات الشكّ السببي والمسببي

إذا قام دليل محرز على حكم فلا شك في أنه لا تجرى الاصول العمليه المخالفه له ، وهذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعياً ، إذ يكون حينئذٍ وارداً ؛ لأن الاصول العمليه اخذ في موضوع دليلها الشك ، وهو ينتفى حقيقه بورود الدليل المحرز القطعي .

وأما إذا كان الدليل المحرز أماره ظنيّه - كخبر الثقه - فيتقدّم أيضاً بدون شك ، وإنما البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره ، إذ قد يستشكل فيه بأن الأماره لمّا كانت ظنيّه فهي لا تنفي الشك حقيقه ، وعلى هذا فموضوع دليل الأصل - وهو الشك - محقق ، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأماره؟ ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجيه تلك الأماره فلا نعمل بأي واحدٍ منهما؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال وتبرير تقديم الأماره على الأصل ؛ نذكر منها محاولتين :

إحدهما : أنّ دليل الأصل وإن اخذ في موضوعه عدم العلم لكنّ العلم هنا لوحظ كمثال ، والمقصود عدم الدليل الذي تقوم به الحجّه في إثبات الحكم الواقعي ؛ سواء كان قطعاً أو أماره ، وعليه فدليل حجيه الأماره يجعله الحجّيه والدليليه لها يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقه ووارداً عليه ، والوارد يتقدّم على المورد .

والمحاولة الاخرى مبنيّه على التسليم بأنّ دليل الأصل ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم ؛ لا بما هو عدم الحجّه ، وهذا يعنى

أن دليل حجّيه الأماره ليس وارداً على دليل الأصل ؛ لأنه لا ينفى الشكّ ، ولا يوجد العلم حقيقةً ، ولكن مع هذا تُقدّم الأماره على الأصل ، وهذا التقديم من نتائج قيام الأماره مقام القطع الموضوعي ، حيث إنّ أدلّه الاصول اخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع ، فالقطع بالنسبه إليها قطع موضوعي بمعنى أنّ عدمه دخيل في موضوعها ، فإذا استُفيد من دليل الحجّيه أنّ الأماره تقوم مقام القطع الموضوعي فهذا يعني أنّه كما ينتفى بالأصل بالقطع ينتفى بالأماره أيضاً ، وقيام الأماره مقام القطع الموضوعي عباره اخرى عن دعوى أنّ دليل حجّيه الأماره حاكم على دليل الأصل ؛ لأنّ لسانه إلغاء الشكّ وتنزيل الأماره منزله العلم ، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه ، كما يحكم قولهم : «لا ربا بين الوالد وولده» على دليل حرمه الربا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة ، وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف في اليوم الرابع عشر من جمادى الاولى (١٣٩٧ هـ) ، وفرغنا منها - بحول الله وتوفيقه - في اليوم السابع من جمادى الثانيه في نفس السنه ، والحمد لله بعدد علمه ، وهو وليّ التوفيق.

كلمه المؤتمر.....٧

الحلقه الاولى

١١-١٦٦

إهداء.....١٣

مقدمه

[للحلقات الثلاث]

[مناهج الحوزه العلميه فى دراسه هذا العلم].....١٧

[مبّرات استبدال الكتب الدراسيه فى هذا العلم].....١٩

[عدّه محاولات للاستبدال].....٢٩

[الخصائص الملحوظه فى هذه الحلقات].....٣١

[إرشادات فى مجال دراسه هذا الكتاب].....٣٩

مقدمه للحلقه الاولى

٤١

التمهيد

٤٣-٦٥

التعريف بعلم الاصول.....٤٥

كلمه تمهيديه.....٤٥

تعريف علم الاصول.....٤٦

موضوع علم الاصول.....٤٩

- علم الاصول منطق الفقه..... ٥٠
- أهمّيه علم الاصول في عمليه الاستنباط..... ٥١
- الاصول والفقه يمّثلان النظرية والتطبيق..... ٥٢
- التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي..... ٥٣
- جواز عمليّه الاستنباط..... ٥٤
- [تطوّر معنى (الاجتهاد)]..... ٥٧
- [تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]..... ٦٢
- الحكم الشرعيّ وتقسيمه..... ٦٣
- [تعريف الحكم الشرعيّ]..... ٦٣
- تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ..... ٦٤
- أقسام الحكم التكليفيّ..... ٦٥

بحوث علم الاصول

١٦٦-٦٧

- تنوع البحث..... ٦٩
- العنصر المشترك بين النوعين..... ٧٠

النوع الأوّل : الأدلّه المحرزّه

١٣٦-٧٣

- مبادئ عامّه..... ٧٥
- تقسيم البحث..... ٧٦

١- الدليل الشرعيّ

- أ - الدليل الشرعى اللفظى ٨١
- الدلاله ٨١
- تمهيد ٨١
- ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟ ٨١
- ما هو الاستعمال؟ ٨٦
- الحقيقه والمجاز ٨٧
- قد ينقلب المجاز حقيقه ٨٨
- تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه وحرفيه ٨٩
- هيئه الجملة ٩٠
- الجملة التامه والجملة الناقصه ٩١
- المدلول اللغوى والمدلول التصديقى ٩٢
- الجملة الخبريه والجملة الإنشائيه ٩٥
- الدلالات التى يبحث عنها علم الاصول ٩٦
- ١- صيغه الأمر ٩٨
- ٢- صيغه النهى ١٠٠
- ٣- الإطلاق ١٠١
- ٤- أدوات العموم ١٠٢
- ٥- أداه الشرط ١٠٣
- حجيه الظهور ١٠٦

تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه..... ١٠٧

القرينه المتّصله والمنفصله..... ١٠٩

إثبات الصدور..... ١١١

ب - الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١١٥

٢- الدليل العقلى

١١٧-١٣٦

دراسه العلاقات العقليه..... ١١٩

تقسيم البحث..... ١٢١

العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٢٢

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمة..... ١٢٢

هل تستلزم الحرمة البطلان؟..... ١٢٤

العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٢٦

الجعل والفعليه..... ١٢٦

موضوع الحكم..... ١٢٧

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٢٩

العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات..... ١٣١

العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

النوع الثانى الاصول العمليه

١٣٧-١٥٥

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١٥٧-١٦٦

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين..... ١٦٤

الحلقه الثانيه

١٦٧-٤٥٦

- ١٧١ تعريف علم الاصول
- ١٧٣ موضوع علم الاصول وفائدته
- ١٧٣ موضوع علم الاصول
- ١٧٤ فائده علم الاصول
- ١٧٦ الحكم الشرعي وتقسيمه
- ١٧٦ مبادئ الحكم التكليفي
- ١٧٨ التضاد بين الأحكام التكليفية
- ١٧٩ شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياه
- ١٧٩ الحكم الواقعي والحكم الظاهري
- ١٨٠ الأمارات والاصول
- ١٨١ اجتماع الحكم الواقعي والظاهري
- ١٨١ القضيّه الحقيقيه والقضيّه الخارجيه للأحكام
- ١٨٣ تنوع البحث
- ١٨٦ حججه القطع
- ١٨٩ معذريه القطع
- ١٩٠ التجري
- ١٩١ العلم الإجمالي
- ١٩٢ القطع الطريقي والموضوعي

جواز الإسناد إلى المولى..... ١٩٣

تلخيص ومقارنه..... ١٩٤

الأدلة

١٩٥-٤٣٦

تحديد المنهج في الأدلة والاصول..... ١٩٧

المنهج على مسلك حق الطاعة..... ١٩٨

فائده المنجزية والمعدريه الشرعيه..... ١٩٩

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان..... ٢٠٠

الأدلة المُحرَزه

٢٠١-٣٦٢

[تمهيد]..... ٢٠٣

تقسيم البحث في الأدلة المحرزه..... ٢٠٣

الأصل عند الشك في الحجته..... ٢٠٤

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزه..... ٢٠٥

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته..... ٢٠٧

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعى..... ٢٠٨

إثبات الدليل لجواز الإسناد..... ٢١٠

الدليل الشرعي

٢١١-٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

- ١- الدليل الشرعي اللفظي ٢١٥
- تمهيد ٢١٥
- الظهور التصوري والظهور التصديقي ٢١٥
- الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه ٢١٦
- الوضع التعيني والتعيني ٢١٩
- توقف الوضع على تصور المعنى ٢١٩
- توقف الوضع على تصور اللفظ ٢٢٠
- المجاز ٢٢١
- علامات الحقيقه والمجاز ٢٢٢
- تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٢٤
- استعمال اللفظ وإرادته الخاص ٢٢٤
- الاشتراك والترادف ٢٢٥
- تصنيف اللغه ٢٢٦
- المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها ٢٢٨
- تنوع المدلول التصديقي ٢٢٩
- المقارنه بين الجمل التامه والناقصه ٢٣٠
- الدلالات الخاصه والمشتركه ٢٣١
- الأمر والنهي ٢٣٢
- الأمر ٢٣٢

- دلالات اخرى للأمر..... ٢٣٥
- النهى..... ٢٣٦
- الاحتراز في القيود..... ٢٣٨
- الإطلاق..... ٢٤٠
- [قرينه الحكمة]..... ٢٤١
- الإطلاق في المعانى الحرفيه..... ٢٤٤
- التقابل بين الإطلاق والتقيد..... ٢٤٤
- الحالات المختلفه لاسم الجنس..... ٢٤٥
- الانصراف..... ٢٤٧
- الإطلاق المقامى..... ٢٤٨
- بعض التطبيقات لقرينه الحكمة..... ٢٤٩
- العموم..... ٢٥١
- تعريف العموم..... ٢٥١
- أدوات العموم ونحو دلالتها..... ٢٥١
- دلاله الجمع المعرف باللام..... ٢٥٢
- المفاهيم..... ٢٥٤
- تعريف المفهوم..... ٢٥٤
- ضابط المفهوم..... ٢٥٥
- مفهوم الشرط..... ٢٥٦
- الشرط المسوق لتحقيق الموضوع..... ٢٥٨

مفهوم الوصف.....	٢٥٨
جمل الغايه والاستثناء.....	٢٦٠
التطابق بين الدلالات.....	٢٦١
مناسبات الحكم والموضوع.....	٢٦٣
إثبات الملاك بالدليل.....	٢٦٤
٢- الدليل الشرعي غير اللفظي.....	٢٦٧
دلالة الفعل.....	٢٦٧
دلالة السكوت والتقرير.....	٢٦٩
السيره.....	٢٧٠
إثبات صغرى الدليل الشرعي	
٢٧٣-٢٩٨	
تمهيد.....	٢٧٤
١- وسائل الإثبات الوجداني.....	٢٧٦
الخبر المتواتر.....	٢٧٦
الإجماع.....	٢٧٨
سيره المتشرعه.....	٢٨١
الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي.....	٢٨٢
[١ - السيره المعاصره للمعصومين].....	٢٨٣
[٢ - سكوت المعصوم].....	٢٨٦
درجه الوثوق فى وسائل الإحراز الوجداني.....	٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدية ٢٨٨

أدلة حجّيه خبر الواحد ٢٨٨

أدلة نفي الحجّيه ٢٩٥

تحديد دائره الحجّيه ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدله السنن ٢٩٧

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور ٣٠٢

موضوع الحجّيه ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد ٣١٣

١- إثبات القضايا العقلية ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقلية ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها ٣٢٢

تنوع القيود ٣٢٢

- أحكام القيود المتنوّعه ٣٢٣
- قيود الواجب على قسمين ٣٢٥
- المسؤولية قبل الوجوب ٣٢٦
- القيود المتأخره زماناً عن المقيد ٣٢٨
- زمان الوجوب والواجب ٣٣٠
- متى يجوز عقلاً التعجيز؟ ٣٣٢
- أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم ٣٣٣
- استحاله اختصاص الحكم بالعالم به ٣٣٣
- أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر ٣٣٤
- أخذ قصيد امثال الأمر فى متعلقه ٣٣٥
- اشراط التكليف بالقدره بمعنى آخر ٣٣٧
- التخير والكفائيه فى الواجب ٣٣٩
- التخير الشرعى فى الواجب ٣٣٩
- التخير العقلى فى الواجب ٣٤١
- امتناع اجتماع الأمر والنهى ٣٤٣
- الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب ٣٤٦
- اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده ٣٤٩
- اقتضاء الحرمة للبطلان ٣٥٢
- مُسقطات الحكم ٣٥٤
- إمكانُ النسخِ وتصويره ٣٥٦

الملازمه بين الحُسن والقبح ، والأمر والنهي ٣٥٨

الاستقراء والقياس ٣٦٠

٢- حججه الدليل العقلي ٣٦١

الاصول العمليه

٣٦٣-٤٣٦

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

القاعده العمليه الأوليه في حاله الشك ٣٦٦

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦

القاعده العمليه الثانويه في حاله الشك ٣٦٨

[أدله البراءه الشرعيه] ٣٦٨

الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨

تحديد مفاد البراءه ٣٨٤

البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ٣٨٥

البراءه عن الاستحباب ٣٨٨

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩

منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩

جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١

تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩

- حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ والأكثر..... ٣٩٩
- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه]..... ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه..... ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير..... ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب..... ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب..... ٤٠٥
- التمييز بين الاستصحاب وغيره..... ٤٠٧
- ١- أدلّه الاستصحاب..... ٤٠٩
- ٢- أركان الاستصحاب..... ٤١٦
- ٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب..... ٤٢٣
- ٤- عموم جريان الاستصحاب..... ٤٢٥
- ٥- تطبيقات..... ٤٢٨
- ١- استصحاب الحكم المعلق..... ٤٢٨
- ٢- استصحاب التدرجيات..... ٤٢٩
- ٣- استصحاب الكلّي..... ٤٣٠
- ٤- الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر..... ٤٣١
- [حاله مجهولّي التاريخ]..... ٤٣٣
- [توارد الحالتين]..... ٤٣٥
- ٥- الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسببيّ..... ٤٣٥

- ١- التعارض بين الأدلة المحرزه..... ٤٤٢
- الحكم الأول : قاعده الجمع العرفى..... ٤٤٥
- الحكم الثانى : قاعده تساقط المتعارضين..... ٤٤٨
- الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه..... ٤٥١
- الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه..... ٤٥٣
- ٢- التعارض بين الاصول العمليه..... ٤٥٥
- ٣- التعارض بين الأدلة المحرزه والاصول العمليه..... ٤٥٦

فهرس الموضوعات ٤٥٩

ص: ٤٥٩

- ٤٥التعريف بعلم الاصول
- ٤٥كلمه تمهيديه
- ٤٦تعريف علم الاصول
- ٤٩موضوع علم الاصول
- ٥٠علم الاصول منطق الفقه
- ٥١أهميه علم الاصول في عمليه الاستنباط
- ٥٢الاصول والفقه يمثلان النظرية والتطبيق
- ٥٣التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي
- ٥٦جواز عمليه الاستنباط
- ٥٧[تطور معنى (الاجتهاد)]
- ٦٢[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]
- ٦٣الحكم الشرعي وتقسيمه
- ٦٣[تعريف الحكم الشرعي]
- ٦٤تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي
- ٦٥أقسام الحكم التكليفي

بحوث علم الاصول

- ٦٩تنوع البحث

العنصر المشترك بين النوعين.....٧٠

ص: ٤٦٠

٧٥ مبادئ عامّه.....

٧٦ تقسيم البحث.....

١- الدليل الشرعي

٨١ أ - الدليل الشرعي اللفظي.....

٨١ الدلاله.....

٨١ تمهيد.....

٨١ ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟.....

٨٦ ما هو الاستعمال؟.....

٨٧ الحقيقه والمجاز.....

٨٨ قد ينقلب المجاز حقيقه.....

٨٩ تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه وحرفيه.....

٩٠ هيئه الجملة.....

٩١ الجملة التامه والجملة الناقصه.....

٩٢ المدلول اللغوي والمدلول التصديقي.....

٩٥ الجملة الخبريه والجملة الإنشائيه.....

٩٦ الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول.....

١- صيغه الأمر..... ٩٨

٢- صيغه النهى ١٠٠

ص: ٤٦١

- ٣- الإِطْلَاق ١٠١
- ٤- أدوات العموم ١٠٢
- ٥- أداه الشرط ١٠٣
- حجّيه الظهور ١٠٤
- تطبيقات حجّيه الظهور على الأدلّه اللفظيه ١٠٧
- القرينه المتّصله والمنفصله ١٠٩
- إثبات الصدور ١١١
- ب - الدليل الشرعي غير اللفظي ١١٥
- ٢- الدليل العقلي

١١٧- ١٣٦

- دراسه العلاقات العقليه ١١٩
- تقسيم البحث ١٢١
- العلاقات القائمه بين نفس الأحكام ١٢٢
- علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمه ١٢٢
- هل تستلزم الحرمه البطلان؟ ١٢٤
- العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه ١٢٤
- الجعل والفعليه ١٢٤
- موضوع الحكم ١٢٧
- العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه ١٢٩
- العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات ١٣١

العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

ص: ٤٦٢

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين.....١٦٤

ص: ٤٦٣

- ١٧١ تعريف علم الاصول
- ١٧٣ موضوع علم الاصول وفائدته
- ١٧٣ موضوع علم الاصول
- ١٧٤ فائده علم الاصول
- ١٧٦ الحكم الشرعيّ وتقسيمه
- ١٧٦ مبادئ الحكم التكليفي
- ١٧٨ التضادّ بين الأحكام التكليفيه
- ١٧٩ شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياه
- ١٧٩ الحكم الواقعيّ والحكم الظاهري
- ١٨٠ الأمارات والاصول
- ١٨١ اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهري
- ١٨١ القضيّه الحقيقيه والقضيّه الخارجيه للأحكام
- ١٨٣ تنوع البحث
- ١٨٦ حجّيه القطع
- ١٨٩ معذريّه القطع

التجرى ١٩٠

العلم الإجمالى ١٩١

القطع الطريقي والموضوعى ١٩٢

جواز الإسناد إلى المولى ١٩٣

تلخيص ومقارنه ١٩٤

الأدله

١٩٥ - ٤٣٦

تحديد المنهج فى الأدله والاصول ١٩٧

المنهج على مسلك حق الطاعه ١٩٨

فائده المنجزيه والمعدريه الشرعيه ١٩٩

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان ٢٠٠

الأدله المُحرزه

٢٠١ - ٣٦٢

[تمهيد] ٢٠٣

تقسيم البحث فى الأدله المحرزه ٢٠٣

الأصل عند الشك فى الحجته ٢٠٤

مقدار ما يثبت بالأدله المحرزه ٢٠٥

تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته ٢٠٧

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعى ٢٠٨

إثبات الدليل لجواز الإسناد ٢١٠

١- الدليل الشرعيّ اللفظيّ ٢١٥

تمهيد ٢١٥

الظهور التصوريّ والظهور التصديقيّ ٢١٥

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمه ٢١٦

الوضع التعينيّ والتعينيّ ٢١٩

توقّف الوضع على تصوّر المعنى ٢١٩

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ ٢٢٠

المجاز ٢٢١

علامات الحقيقه والمجاز ٢٢٢

تحويل المجاز إلى حقيقه ٢٢٤

استعمال اللفظ وإرادته الخاصّ ٢٢٤

الاشتراك والترادف ٢٢٥

تصنيف اللغه ٢٢٦

المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها ٢٢٨

تنوّع المدلول التصديقيّ ٢٢٩

المقارنه بين الجمل التامّه والناقصه ٢٣٠

- الأمرُ والنهي ٢٣٢
- الأمر ٢٣٢
- دلالات اخرى للأمر ٢٣٥
- النهي ٢٣٦
- الاحتراز في القيود ٢٣٨
- الإطلاق ٢٤٠
- [قرينه الحكمة] ٢٤١
- الإطلاق في المعانى الحرفيه ٢٤٤
- التقابل بين الإطلاق والتقييد ٢٤٤
- الحالات المختلفه لاسم الجنس ٢٤٥
- الانصراف ٢٤٧
- الإطلاق المقامى ٢٤٨
- بعض التطبيقات لقرينه الحكمة ٢٤٩
- العموم ٢٥١
- تعريف العموم ٢٥١
- أدوات العموم ونحو دلالتها ٢٥١
- دلالة الجمع المعرف باللام ٢٥٢
- المفاهيم ٢٥٤
- تعريف المفهوم ٢٥٤
- ضابط المفهوم ٢٥٥

مفهوم الشرط ٢٥٦

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع ٢٥٨

مفهوم الوصف ٢٥٨

ص: ٤٦٧

جمل الغايه والاستثناء..... ٢٦٠

التطابق بين الدلالات..... ٢٦١

مناسبات الحكم والموضوع..... ٢٦٣

إثبات الملاك بالدليل..... ٢٦٤

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٦٧

دلاله الفعل..... ٢٦٧

دلاله السكوت والتقرير..... ٢٦٩

السيره..... ٢٧٠

إثبات صغرى الدليل الشرعي

٢٧٣- ٢٩٨

تمهيد..... ٢٧٤

١- وسائل الإثبات الوجداني..... ٢٧٤

الخبر المتواتر..... ٢٧٤

الإجماع..... ٢٧٨

سيره المتشرّعه..... ٢٨١

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٨٢

[١ - السيره المعاصره للمعصومين]..... ٢٨٣

[٢ - سكوت المعصوم]..... ٢٨٤

درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني..... ٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدى..... ٢٨٨

أدله حجّيه خبر الواحد..... ٢٨٨

أدله نفى الحجّيه..... ٢٩٥

ص: ٤٦٨

تحديد دائره الحجّيه..... ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدلّه السنن..... ٢٩٧

إثبات حجّيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد..... ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور..... ٣٠٢

موضوع الحجّيه..... ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم..... ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد..... ٣١٣

١- إثبات القضايا العقلية..... ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقلية..... ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط..... ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها..... ٣٢٢

تنوع القيود..... ٣٢٢

أحكام القيود المتنوّعه..... ٣٢٣

قيود الواجب على قسمين..... ٣٢٥

المسؤوليه قبل الوجوب..... ٣٢٦

القيود المتأخره زماناً عن المقيد..... ٣٢٨

ص: ٤٦٩

- ٣٣٠ زمان الوجوبِ والواجبِ
- ٣٣٢ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٣٣ أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم
- ٣٣٣ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٣٤ أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر
- ٣٣٥ أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلقه
- ٣٣٧ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٣٩ التخيير والكفائيه فى الواجب
- ٣٣٩ التخيير الشرعى فى الواجب
- ٣٤١ التخيير العقلى فى الواجب
- ٣٤٣ امتناع اجتماع الأمر والنهى
- ٣٤٤ الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب
- ٣٤٩ اقتضاء وجوب الشىء لحرمة ضده
- ٣٥٢ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٥٤ مسقطات الحكم
- ٣٥٤ إمكان النسخ وتصويره
- ٣٥٨ الملازمه بين الحسن والقبح ، والأمر والنهى
- ٣٦٠ الاستقراء والقياس
- ٣٦١ -٢- حججه الدليل العقلى

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

ص: ٤٧٠

- القاعده العمليّه الأوليّه في حاله الشكّ ٣٦٦
- [الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦
- القاعده العمليّه الثانويّه في حاله الشكّ ٣٦٨
- [أدله البراءه الشرعيّه] ٣٦٨
- الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨
- تحديد مفاد البراءه ٣٨٤
- البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤
- التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في المكلف به ٣٨٥
- البراءه عن الاستحباب ٣٨٨
- ٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩
- منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩
- جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١
- تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤
- [دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩
- حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ٣٩٩
- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه] ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخيير ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب ٤٠٥

التميز بين الاستصحاب وغيره ٤٠٧

١- أدلّه الاستصحاب ٤٠٩

٢- أركان الاستصحاب ٤١٦

ص: ٤٧١

كلمه المؤتمر..... ٧

الحلقه الاولى

١١-١٦٦

إهداء..... ١٣

مقدمه

[للحلقات الثلاث]

[مناهج الحوزه العلميه فى دراسه هذا العلم]..... ١٧

[مبشرات استبدال الكتب الدراسيه فى هذا العلم]..... ١٩

[عدّه محاولات للاستبدال]..... ٢٩

[الخصائص الملحوظه فى هذه الحلقات]..... ٣١

[إرشادات فى مجال دراسه هذا الكتاب]..... ٣٩

مقدمه للحلقه الاولى

٤١

التمهيد

٤٣-٦٥

التعريف بعلم الاصول..... ٤٥

كلمه تمهيديه..... ٤٥

تعريف علم الاصول..... ٤٦

موضوع علم الاصول..... ٤٩

علم الاصول منطق الفقه..... ٥٠

أهمّيه علم الاصول فى عمله الاستنباط..... ٥١

الاصول والفقّه يمّتلان النظرية والتطبيق..... ٥٢

التفاعل بين الفكر الاصولي والفكر الفقهي..... ٥٣

جواز عمليّه الاستنباط..... ٥٤

[تطور معنى (الاجتهاد)]..... ٥٧

[تفسير موقف المعارضين للاجتهاد]..... ٦٢

الحكم الشرعيّ وتقسيمه..... ٦٣

[تعريف الحكم الشرعيّ]..... ٦٣

تقسيم الحكم إلى تكليفيّ ووضعيّ..... ٦٤

أقسام الحكم التكليفيّ..... ٦٥

بحوث علم الاصول

١٦٦-٦٧

تنوع البحث..... ٦٩

العنصر المشترك بين النوعين..... ٧٠

النوع الأوّل: الأدلّه المحرزه

١٣٦-٧٣

مبادئ عامّه..... ٧٥

تقسيم البحث..... ٧٦

١- الدليل الشرعيّ

١١٦-٧٩

- أ - الدليل الشرعي اللفظي..... ٨١
- الدلاله..... ٨١
- تمهيد..... ٨١
- ما هو الوضع والعلاقه اللغويه؟..... ٨١
- ما هو الاستعمال؟..... ٨٦
- الحقيقه والمجاز..... ٨٧
- قد ينقلب المجاز حقيقه..... ٨٨
- تصنيف اللغه إلى معانٍ اسميه و حرفيه..... ٨٩
- هيئه الجمله..... ٩٠
- الجمله التامه والجمله الناقصه..... ٩١
- المدلول اللغوي والمدلول التصديقي..... ٩٢
- الجمله الخبريه والجمله الإنشائيه..... ٩٥
- الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول..... ٩٦
- ١- صيغه الأمر..... ٩٨
- ٢- صيغه النهي..... ١٠٠
- ٣- الإطلاق..... ١٠١
- ٤- أدوات العموم..... ١٠٢
- ٥- أداه الشرط..... ١٠٣
- حجيه الظهور..... ١٠٦
- تطبيقات حجيه الظهور على الأدله اللفظيه..... ١٠٧

القرينه المتَّصله والمنفصله..... ١٠٩

إثبات الصدور..... ١١١

ب - الدليل الشرعى غير اللفظى..... ١١٥

٢- الدليل العقلى

١١٧- ١٣٦

دراسه العلاقات العقليه..... ١١٩

تقسيم البحث..... ١٢١

العلاقات القائمه بين نفس الأحكام..... ١٢٢

علاقه التضادّ بين الوجوب والحرمة..... ١٢٢

هل تستلزم الحرمة البطلان؟..... ١٢٤

العلاقات القائمه بين الحكم وموضوعه..... ١٢٦

الجعل والفعليه..... ١٢٦

موضوع الحكم..... ١٢٧

العلاقات القائمه بين الحكم ومتعلّقه..... ١٢٩

العلاقات القائمه بين الحكم والمقدّمات..... ١٣١

العلاقات القائمه فى داخل الحكم الواحد..... ١٣٤

النوع الثانى الاصول العمليه

١٣٧- ١٥٥

تمهيد..... ١٣٩

١- القاعده العمليه الأساسيه..... ١٤٠

٢- القاعده العمليه الثانويه..... ١٤٣

٣- قاعده منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٥

تمهيد..... ١٤٥

منجزيه العلم الإجمالي..... ١٤٧

انحلال العلم الإجمالي..... ١٤٩

موارد التردد..... ١٥٠

٤- الاستصحاب..... ١٥٢

الحاله السابقه المتيقنه..... ١٥٣

الشك في البقاء..... ١٥٤

وحده الموضوع في الاستصحاب..... ١٥٥

تعارض الأدله

١٥٧-١٦٦

١- التعارض بين الأدله المحرزه..... ١٥٩

حاله التعارض بين دليلين لفظيين..... ١٥٩

حالات التعارض الاخرى..... ١٦٢

٢- التعارض بين الاصول..... ١٦٣

٣- التعارض بين النوعين..... ١٦٤

الحلقه الثانيه

١٦٧-٤٥٦

التمهيد

١٧١	تعريف علم الاصول.....
١٧٣	موضوع علم الاصول وفائدته.....
١٧٣	موضوع علم الاصول.....
١٧٤	فائده علم الاصول.....
١٧٦	الحكم الشرعي وتقسيمه.....
١٧٦	مبادئ الحكم التكليفي.....
١٧٨	التضاد بين الأحكام التكليفية.....
١٧٩	شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياه.....
١٧٩	الحكم الواقعي والحكم الظاهري.....
١٨٠	الأمارات والاصول.....
١٨١	اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.....
١٨١	القضيئه الحقيقيه والقضيئه الخارجيه للأحكام.....
١٨٣	تنوع البحث.....
١٨٦	حجيه القطع.....
١٨٩	معدريه القطع.....
١٩٠	التجزي.....
١٩١	العلم الإجمالي.....
١٩٢	القطع الطريقي والموضوعي.....
١٩٣	جواز الإسناد إلى المولى.....

تلخيص ومقارنه..... ١٩٤

الأدلة

١٩٥ - ٤٣٦

١٩٧ تحديد المنهج في الأدلة والاصول

١٩٨ المنهج على مسلك حق الطاعة

١٩٩ فائده المنجزية والمعدريه الشرعيه

٢٠٠ المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

الأدلة المُحرَزه

٢٠١ - ٣٦٢

[تمهيد] ٢٠٣

٢٠٣ تقسيم البحث في الأدلة المحرزه

٢٠٤ الأصل عند الشك في الحجته

٢٠٥ مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزه

٢٠٧ تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقته

٢٠٨ وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

٢١٠ إثبات الدليل لجواز الإسناد

الدليل الشرعي

٢١١ - ٣١٠

تحديد دلالات الدليل الشرعي

٢١٣ - ٢٧١

٢١٥	١- الدليل الشرعي اللفظي.....
٢١٥	تمهيد.....
٢١٥	الظهور التصوري والظهور التصديقي.....
٢١٦	الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمه.....
٢١٩	الوضع التعيني والتعيني.....
٢١٩	توقف الوضع على تصور المعنى.....
٢٢٠	توقف الوضع على تصور اللفظ.....
٢٢١	المجاز.....
٢٢٢	علامات الحقيقه والمجاز.....
٢٢٤	تحويل المجاز إلى حقيقه.....
٢٢٤	استعمال اللفظ وإراداه الخاص.....
٢٢٥	الاشتراك والترادف.....
٢٢٦	تصنيف اللغه.....
٢٢٨	المقارنه بين الحروف والأسماء الموازيه لها.....
٢٢٩	تنوع المدلول التصديقي.....
٢٣٠	المقارنه بين الجمل التامه والناقصه.....
٢٣١	الدلالات الخاصه والمشتركه.....
٢٣٢	الأمر والنهي.....
٢٣٢	الأمر.....
٢٣٥	دلالات اخرى للأمر.....

النهي	٢٣٦
الاحتراز في القيود	٢٣٨
الإطلاق	٢٤٠
[قرينه الحكمه]	٢٤١
الإطلاق في المعاني الحرفيه	٢٤٤
التقابل بين الإطلاق والتقييد	٢٤٤
الحالات المختلفه لاسم الجنس	٢٤٥
الانصراف	٢٤٧
الإطلاق المقامى	٢٤٨
بعض التطبيقات لقرينه الحكمه	٢٤٩
العموم	٢٥١
تعريف العموم	٢٥١
أدوات العموم ونحو دلالتها	٢٥١
دلاله الجمع المعرف باللام	٢٥٢
المفاهيم	٢٥٤
تعريف المفهوم	٢٥٤
ضابط المفهوم	٢٥٥
مفهوم الشرط	٢٥٦
الشرط المسوق لتحقيق الموضوع	٢٥٨
مفهوم الوصف	٢٥٨

جمل الغايه والاستثناء..... ٢٦٠

التطابق بين الدلالات..... ٢٦١

مناسبات الحكم والموضوع..... ٢٦٣

إثبات الملاك بالدليل..... ٢٦٤

٢- الدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٦٧

دلاله الفعل..... ٢٦٧

دلاله السكوت والتقرير..... ٢٦٩

السيره..... ٢٧٠

إثبات صغرى الدليل الشرعي

٢٧٣- ٢٩٨

تمهيد..... ٢٧٤

١- وسائل الإثبات الوجداني..... ٢٧٤

الخبر المتواتر..... ٢٧٤

الإجماع..... ٢٧٨

سيره المتشرعه..... ٢٨١

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي..... ٢٨٢

[١ - السيره المعاصره للمعصومين]..... ٢٨٣

[٢ - سكوت المعصوم]..... ٢٨٤

درجه الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني..... ٢٨٧

٢- وسائل الإثبات التعبدى..... ٢٨٨

أدله حجّيه خبر الواحد..... ٢٨٨

أدله نفى الحجّيه..... ٢٩٥

تحديد دائره الحجّيه..... ٢٩٦

قاعده التسامح فى أدله السنن..... ٢٩٧

إثبات حجيه الدلاله فى الدليل الشرعى

٢٩٩ - ٣١٠

تمهيد..... ٣٠١

الاستدلال على حجّيه الظهور..... ٣٠٢

موضوع الحجّيه..... ٣٠٣

ظواهر الكتاب الكريم..... ٣٠٥

الدليل العقلى

٣١١ - ٣٦٢

تمهيد..... ٣١٣

١- إثبات القضايا العقليه..... ٣١٥

تقسيمات للقضايا العقليه..... ٣١٥

قاعده استحاله التكليف بغير المقدور..... ٣١٧

قاعده إمكان التكليف المشروط..... ٣٢٠

قاعده تنوع القيود وأحكامها..... ٣٢٢

تنوع القيود..... ٣٢٢

أحكام القيود المتنوّعه..... ٣٢٣

- ٣٢٥ قيود الواجب على قسمين
- ٣٢٦ المسؤوليه قبل الوجوب
- ٣٢٨ القيود المتأخره زماناً عن المقيد
- ٣٣٠ زمان الوجوب والواجب
- ٣٣٢ متى يجوز عقلاً التعجيز؟
- ٣٣٣ أخذ العلم بالحكم فى موضوع الحكم
- ٣٣٣ استحاله اختصاص الحكم بالعالم به
- ٣٣٤ أخذ العلم بحكم فى موضوع حكم آخر
- ٣٣٥ أخذ قصد امثال الأمر فى متعلقه
- ٣٣٧ اشتراط التكليف بالقدره بمعنى آخر
- ٣٣٩ التخير والكفائيه فى الواجب
- ٣٣٩ التخير الشرعى فى الواجب
- ٣٤١ التخير العقلى فى الواجب
- ٣٤٣ امتناع اجتماع الأمر والنهى
- ٣٤٦ الوجوب الغيرى لمقدمات الواجب
- ٣٤٩ اقتضاء وجوب الشئ لحرمة ضده
- ٣٥٢ اقتضاء الحرمة للبطلان
- ٣٥٤ مسقطات الحكم
- ٣٥٦ إمكان النسخ وتصويره
- ٣٥٨ الملازمه بين الحسن والقبح ، والأمر والنهى

الاستقراء والقياس ٣٦٠

٢- حججه الدليل العقلي ٣٦١

الاصول العمليه

٣٦٣- ٤٣٦

١- القاعده العمليه في حاله الشك ٣٦٥

القاعده العمليه الاوليّه في حاله الشك ٣٦٦

[الاستدلال على قبح العقاب بلا بيان] ٣٦٦

القاعده العمليه الثانويه في حاله الشك ٣٦٨

[أدله البراءه الشرعيّه] ٣٦٨

الاعتراضات على أدله البراءه ٣٧٨

تحديد مفاد البراءه ٣٨٤

البراءه مشروطه بالفحص ٣٨٤

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلف به ٣٨٥

البراءه عن الاستحباب ٣٨٨

٢- قاعده منجزيه العلم الإجمالي ٣٨٩

منجزيه العلم الإجمالي عقلاً ٣٨٩

جريان الاصول في أطراف العلم الإجمالي ٣٩١

تحديد أركان هذه القاعده ٣٩٤

[دوران الأمر بين الأقل والأكثر] ٣٩٩

حاله تردّد أجزاء الواجب بين الأقل والأكثر ٣٩٩

- [حاله الشكّ في إطلاق الجزئيه] ٤٠١
- حاله احتمال الشرطيّه ٤٠٢
- حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير ٤٠٣
- ٣- الاستصحاب ٤٠٥
- تعريف الاستصحاب ٤٠٥
- التمييز بين الاستصحاب وغيره ٤٠٧
- ١- أدلّه الاستصحاب ٤٠٩
- ٢- أركان الاستصحاب ٤١٦
- ٣- مقدار ما يثبت بالاستصحاب ٤٢٣
- ٤- عموم جريان الاستصحاب ٤٢٥
- ٥- تطبيقات ٤٢٨
- ١- استصحاب الحكم المعلق ٤٢٨
- ٢- استصحاب التدريجيّات ٤٢٩
- ٣- استصحاب الكلّي ٤٣٠
- ٤- الاستصحاب في حالات الشكّ في التقدّم والتأخّر ٤٣١
- [حاله مجهولّي التاريخ] ٤٣٣
- [توارد الحالتين] ٤٣٥
- ٥- الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ والمسببيّ ٤٣٥

تعارض الأدلّه

- ١- التعارض بين الأدلة المحرزه..... ٤٤٢
- الحكم الأول : قاعده الجمع العرفي..... ٤٤٥
- الحكم الثاني : قاعده تساقط المتعارضين..... ٤٤٨
- الحكم الثالث : قاعده الترجيح للروايات الخاصه..... ٤٥١
- الحكم الرابع : قاعده التخيير للروايات الخاصه..... ٤٥٣
- ٢- التعارض بين الاصول العمليه..... ٤٥٥
- ٣- التعارض بين الأدله المحرزه والاصول العمليه..... ٤٥٦

فهرس الموضوعات ٤٥٩

ص: ٤٧٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها 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 وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً 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 النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة 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 كيوسك 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؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

