الحَلْقَةُ الأولى بأُسْلوبها التَّعليميّ

مَجموعةُ بُحوثٍ تتناولُ كتابَ

دروسٌ في علْمِ الأُصول

(الحَلْقَةُ الأولى)

للسّيد الشّهيد

مُحَمَّد باقر الصَّدر +

بأُسلوبٍ تَعليميّ، مَنْهَجيّ، تَطبيقيّ

على أساس الأهداف التعليمية

الجُزءُ الثاني

بقَلَم

مَحمود العيداني


بسم الله الرحمن الرحيم

البحث رقم (١٤)

أ ـ الدليل الشرعيّ اللفظي

الدلالة (٨)

أداة الشرط

أولا: حدود البحث

من قوله: «أداة الشرط» ص٢٠٨.

إلى قوله: «حجيّة الظهور» ص٢١١.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ بحوث الدليل الشرعيّ ثلاثة:

الأوّل: في دلالة الدليل الشرعيّ، وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفي؟

والثاني: في حجيّة تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه، وهو ما يسمى بكبرى الدليل الشرعيّ.

والثالث: صدور الدليل من الشارع حقّاً، وهو ما يسمى بصغرى الدليل الشرعيّ.

وقد شرعنا في أول هذه البحوث حيث الكلام عن الدلالة، بادئين بالكلام عن دلالة الدليل الشرعيّ اللفظي، وقلنا: قبل الدخول في العناوين اللازم البحث فيها هنا، فإن المصنّف سيمهد لذلك البحث بمجموعة من المطالب تعتبر دراسة اجمالية لطبيعة الدلالة اللغوية وكيفية تكونها ونظرة عامة فيها.

وقد انتهينا ـ بحمده تعالى ومنّه ـ من جملة ما أراد المصنّف طرحه في هذا التمهيد، وأصبح عندنا من الحصيلة في هذا المجال ما يؤهلنا للشروع في الابحاث التفصيلية للدلالات اللغوية المشتركة، فولجنا العناوين التي تمثل عناصر لغوية مشتركة بحيث تصلح للبحث، وانتهينا

من أربعة من العناوين الخمسة التي قلنا إن المصنّف سيتناولها في هذه الحلقة، وتصل النوبة الآن إلى الكلام في آخر هذه العناوين، وهو عنوان أداة الشرط. (١)

ولأهمية هذا الموضوع وحساسيته في عملية الاستنباط، كان من اللازم تقديم مدخل فني منهجي يليق به قبل الولوج في ما تعرض له المصنّف ﷺ، فنقول:

لا نزال نبحث في تشخيص وتحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظي، وهو المقام الأوّل من المقامات الثلاثة للبحث في هذا الدليل كما تقدّم.

ويصل بنا الكلام اليوم إلى دلالة أخرى من هذه الدلالات، وهي المسماة بالاصطلاح الأصولي بـ: (المفهوم)، فهذا البحث الذي عنونه المصنّف بأداة الشرط يعنون أصوليا ـ وهذا ما سنشاهده ابتداء من الحلقة التالية ـ بعنوان (المفاهيم)، نعم، هو يبدأ بمفهوم الشرط باعتباره أهم هذه الابحاث. (٢)

ولابد ـ ونحن في بداية هذا البحث ـ من توضيح وتبيين محل الكلام وموضوعه، فما هو (المفهوم) عند علماء الأصول؟ وما الذي يقصدونه بهذا المصطلح؟ وهل هناك فرق بينه وبين ما تعلمناه في المنطق؟

وفي هذا المقام سنقول: إن (المفهوم) مدلول التزامي للكلام يعبِّر عنه

---

(١)ونقول: كما رأينا ابتداء من البحث الأوّل كيفية دخالة ما تعلمناه في مدخل هذا البحث من عناوين مختلفة في ما نريد بحثه وتشخيص الموقف منه اعتمادا على تلك القواعد التي تعلمناها، فإننا سنرى ذلك في هذا البحث الأخير أيضا.

(٢)ومن المشاكل الفنية لما اختاره المصنّف عنوانا هنا، هو البحث عن (أداة الغاية) تحت هذا العنوان، كما سترى آخر هذا البحث.

المصنّف في ما نحن فيه بالمدلول السلبي للجملة، ولكنه مدلول التزامي من نوع خاص؛ وهو انتفاء (طبيعي الحكم وسنخه) المنطوق بانتفاء بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، لا انتفاء (شخص الحكم وفرده)؛ فإن هذا الأخير قاعدة أخرى مشهورة ومهمة في علم الأصول يسمونها بقاعدة (احترازية القيود)، وهي ما سيشير اليها المصنّف اخر هذا البحث للتفريق بينها وبين ما نحن فيه من قاعدة المفهوم.

وأمّا بالنسبة إلى السر والنكتة الدقيقة في انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد في ما يدعى من الجمل أن لها مفهوما، فهذا ما لن نخوض فيه في هذه الحلقة، وإنما سيأتي في الحلقتين التاليتين بعونه تعالى، ولكن بصورة عامة نقول هنا: السر إنما هو في طبيعة الربط بين هذا الطبيعي وبين القيد؛ فهو ربط خاص، ومن نوع خاص يستدعي ذلك.

نقاط منهجية مهمة جدّا قبل الدخول في بحوث المفاهيم

قبل الدخول في بحث المفاهيم وتفاصيله الدقيقة الكثيرة جدا، الذي يعد من أهم البحوث في علم الأصول، لابد من تقديم بعض النقاط المنهجية المحورية المهمة جدّا في المقام، فنقول:

النقطة الأولى: المفهوم لغةً واصطلاحا

المفهوم في اللغة: كلّ ما يفهم من الكلام، سواء أكان لفظاً مفرداً أم جملةً، وسواء أكان الكلام يدل عليه بالمطابقة أم بالالتزام، فكل معنىً يدل عليه اللفظ أو يفهم منه يسمى مفهوماً في اللغة.

والمفهوم بهذا المعنى ليس هو المقصود بالاصطلاح الأصولي، وإنما المقصود بهذا الاصطلاح ـ كما تقدّم في التمهيد قبل قليل وسيأتي بالتفصيل ـ نوعٌ خاص من المداليل الالتزاميّة للجمل التركيبية، فلا يعم

كلّ مدلول التزامي، وكذا لا يعم المدلولَ الالتزامي للَّفظ المفرد، كدلالة لفظ (الدواة) على القلم مثلا.

فالنسبة ـ إذن ـ بين المفهوم لغةً وبينه اصطلاحاً، هي نسبة العموم والخصوص المطلق من جانب المفهوم لغة؛ فإن المفهوم في اللغة أعمّ مطلقاً من المفهوم إصطلاحاً.

النقطة الثانية: محل البحث في المفاهيم

محل البحث في المفاهيم وما وقع النزاع فيه بين المثبِتين للمفهوم والمنكرين له، إنّما هو في تأسيس قاعدة عامة، وبقطع النظر عن القرائن الخاصّةَ، بمعنى: أنّه لو خُلِّيت الجملة وطبعها، فهل تقتضي ثبوت المفهوم أم لا؟ كدعوى أن الجملة الشرطية ـ مثلا ـ موضوعة لمعنى يقتضي ثبوت المفهوم أو إنكار هذه الدعوى.

وبعبارة أخرى: محل البحث والنزاع بين الأصحاب إنما هو في ما يستفاد من حاقّ الجملة، وبقطع النظر عن أية قرينة خاصّة، فلا المنكر للمفهوم يمنع دلالة جملة مّا على المفهوم لأجل قرينة خاصّة، ولا القائل بالمفهوم لا يقول بعدم ثبوت المفهوم لجملة مّا بقرينة خاصّة.

وبعبارة ثالثة: إنّنا عندما نبحث عن دلالة الجملة الشرطية ـ مثلا ـ على المفهوم أو عدم دلالتها، فإننا إنّما نبحث عن القضية الشرطية بما هي قضية شرطية، ولسنا نبحث عن هذه القضية الشرطية أو تلك بالخصوص، وإنما البحث عن تنقيح قاعدة كلية جارية في جميع القضايا الشرطية، فهل هناك قاعدة من هذا القبيل؟ وما هي هذه القاعدة؟

وبهذا، يتضح أنّه لا يمكن الاستدلال على ثبوت المفهوم لجملة أو نفيه عنها بما ورد في بعض الآيات والروايات، التي علمنا من الخارج

بقرائن خاصة بثبوت المفهوم لها وإرادته منها أو عدم ثبوته وعدم إرادته منها؛ فإن هذا خارج عن محل الكلام كما قلنا، فانتبه جيدا.

إذن، المناط في الاستدلال على ثبوت المفهوم وعدمه هو ما يستفاد مما نسميه بالقرائن العامّة، كالوضع ومقدّمات الحكمة مثلا، لا ما يستفاد من قرائن خاصّة.

النقطة الثالثة: النزاعُ في المفاهيم صغرويٌّ لا كبرويّ

ومن المهمّ ـ أيضا ـ أن نقف في البداية على أن السؤال والنزاع في المفاهيم هل ينصب على أصل دلالة الجملة الشرطية ـ مثلًا ـ أو عدم دلالتها على المفهوم؛ بحيث نقول: هل إن الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم أم لا، ويكون النزاع في أصل الظهور، فيكون النزاع صغروياً، أم أن السؤال والنزاع يكون في حجيّة المفهوم وعدم حجيته، بعد الفراغ عن أصل الدلالة والظهور، فنقول: هل إن مفهوم الشرط حجة أم لا، فيكون النزاع كبروياً؟ أم أنَّ النزاع فيهما معاً؛ بحيث يبحث أوّلًا عن أصل الدلالة والظهور، وبعد ذلك يبحث عن حجيّة هذه الدلالة أيضا؟

الصحيح: إن البحث في المفاهيم عند الجميع صغرويٌّ، بمعنى: أنّه يكون في أصل دلالة الجملة على المفهوم وعدمها، لا في حجيّة الظهور بعد تسليم أصل تحقق هذا الظهور، فلو قلنا بظهور الجملة الشرطية في المفهوم بالمعنى الاصطلاحي، فإن هذا المفهوم سيكون حجة بلا كلام ولا نزاع؛ بمقتضى كونه مصداقا من مصاديق حجيّة الظهور المطلقة الشاملة لكل ظهور بعد عموم دليلها كما تقدّم في محله.

هذا مجرد مدخل كان لازما في ما نحن فيه، وأمّا ما سنشاهده في هذه الحلقة بالنسبة إلى ما عنونه المصنّف بعنوان أداة الشرط، فهو ما يلي

من محاور:

المحور الأوّل: تأثير أداة الشرط في الكلام

ونبحث هنا ما لأداة الشرط من تأثير حين ورودها في الكلام بصورة عامة؛ إذ تتكون بذلك جملة شرطية تربط بين جملتين لتكوّن منهما جملة واحدة تامة.

المحور الثاني: دلالة أداة الشرط على المفهوم بمعناه الأصولي

بعد ما تقدّم من مدخل بسيط يبين تأثير دخول أداة الشرط في الجملة، يمكن الآن الخوض في تفصيل أكثر لما تقوم به هذه الأداة، وفي ما تنتجه من ربط في هذه الجملة خاص، بحيث تقيد المشروط (الحكم الشرعيّ مثلا)، لتكون النتيجة مدلولين للكلام: إيجابي وسلبي، والسلبي منهما هو ما نسميه بالمفهوم الأصولي.

المحور الثالث: القاعدة العامة لتحقق المفهوم (ضابط المفهوم)

بعد أن شاهدنا عملية ولادة للمفهوم ببركة أداة الشرط، صار من الممكن أن نخوض الآن في ضابط ومعيار تحقق ما يسمى بالمفهوم عند الأصوليين، بحيث يرتبون عليه ما يرتبونه على المفهوم من أحكام.

المحور الرابع: أداة الغاية ودلالتها على المفهوم

بما تقدّم ـ وخاصة ما نذكره في النقطة السابقة مباشرة من معيار للمفهوم وضابط ـ أصبح من الممكن الآن أن نتكلم في بعض تطبيقات هذا الضابط؛ لكي ننظر هل يتحقق فيما نسميه بجملة الغاية كما في (صُمْ إلى الليل)؟ هذا ما نتناوله في هذا المحور.

المحور الخامس: الفرق بين قاعدة (المفهوم) وقاعدة احترازية القيود

ولمزيد من تحديد أدق وأعمق لضابط المفهوم ومعيار تحققه،

سنتعرض إلى الفرق الجوهري بين المفهوم وما نسميه أصوليا بقاعدة احترازية القيود، ليكون الضابط محددا بشكل أكثر دقة وعمقا.

هذه هي النقاط التي سنخوض في الكلام فيها في هذا العنوان الأخير من عناوين (الدلالة) بالنسبة إلى الدليل الشرعيّ اللفظي.

يا الله. يا محمد. يا علي.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: تأثير أداة الشرط في الكلام

ونبحث هنا عما لأداة الشرط من تأثير حين ورودها في الكلام بصورة عامة؛ حيث تتكون جملة شرطية تربط بين جملتين لتكوّن منهما جملة واحدة تامة، وإليك التفصيل:

أداة الشرط مثالها (إذا) في قولنا: «إذا زالت الشمس، فصلِّ»، و«إذا أحرمتَ للحجِّ، فلا تتطيّبْ»، وتسمّى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط؛ فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمةٍ بأخرى؛ نظير ربط الخبر بالمبتدأ في القضية الحملية (زيد عالم) مثلا، وأمّا الجملة الشرطية، فهي تربط بين جملتين تامتين يمكن السكوت على كل منهما، وهما: جملة الشرط ـ من قبيل (زالت الشمس) في المثال الأوّل ـ وجملة الجزاء ـ من قبيل (صلّ) في المثال نفسه ـ وكلّ من هاتين الجملتين التامتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطيّ من جملةٍ تامّةٍ إلى جملةٍ ناقصة في حد ذاتها؛ إذ لا يصح السكوت على كلّ من الجملتين لوحدها بدون تصورها جزءا من الجملة الشرطية ككل، أعني: جملة (إذا زالت الشمس)، وجملة (فصلَ) ـ وتكون الجملة التامة

الوحيدة بعد دخول أداة الشرط هي الجملة الشرطية بكاملها؛ إذ هي تامة يجوز السكوت عليها؛ إذ تعطي صورة تامة كاملة للمخاطب بحيث لا ينتظر إتمام الصورة ببيان آخر.

هذا ما تؤثره أداة الشرط حين دخولها الكلام، فهي تصهر الجملتين التامتين وتذيبهما في صيغة جملة واحدة تامة شرطية حيث يكون الجزاء فيها معلقا على الشرط.

المحور الثاني: دلالة أداة الشرط على المفهوم بمعناه الأصولي

بعد ما تقدّم من مدخل بسيط يبين تأثير دخول أداة الشرط في الجملة، يمكن الآن الخوض في تفصيل أكثر لما تقوم به هذه الأداة، وفي ما تنتجه من ربط في هذه الجملة خاص، بحيث تقيد المشروط (الحكم الشرعيّ مثلا)، لتكون النتيجة مدلولين للكلام: إيجابي وسلبي، والسلبي منهما هو ما نسميه بالمفهوم الأصولي، فنقول للتوضيح والتفصيل:

إذا لاحظنا المثالين المتقدّمين للجملة الشرطية، وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل (زوال الشمس)، وفي المثال الثاني (الإحرام للحجّ)، وأمّا المشروط، فهو مدلول جملة «صلِّ» و«لا تتطيّب». ولمّا كان مدلول «صلِّ» بوصفه صيغة أمرٍ هو الوجوب كما قلنا أنّه ظاهر الامر، ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغة نهيٍ هو الحرمة كما قلنا أنّه ظاهر النهي، نعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة، أي: الحكم الشرعيّ، ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ: أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام، وبتعبير أدق وأكثر تخصصا: هو مقيّد بذلك، وما دام كذلك، فهو من مصاديق القاعدة المعروفة القائلة بأن المقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.

وما نصل إليه من نتيجة بالنسبة لأثر أداة الشرط وما تدل عليه كقاعدة، هو: أنّ أداة الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط، أو قل: بانتفاء القيد؛ لأنّ ذلك هو نتيجة دلالتها على تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً؛ فإن المشروط عدم عند عدم شرطه، والمقيَّد عدم عند عدم قيده.

وبناء على هذه النتيجة التي توصلنا اليها إلى هنا، أصبح من الممكن أن نقول الآن: إذن يدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس، فصلِّ» مثلا على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا: «إذا أحرمت للحجِّ، فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطِيب في حالة عدم الإحرام للحجّ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

أما المدلول الإيجابي، فهو: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وأما المدلول السلبيّ، فهو: انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمّى المدلول الإيجابي (منطوقاً) للجملة، فيما يسمى المدلول السلبيّ (مفهوماً). [١]

وكلّ جملةٍ لها مثل هذا المدلول السلبيّ يقال في العرف الأصولي: إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

---

(١)تعلمنا في المنطق أن الكلام له مدلول مطابقيّ، وهو الذي نسميه بالمنطوق، ويمكن أن يكون له في بعض الحالات مدلول آخر، وهو ما نسميه بالمدلول الالتزامي. والمفهوم بالمصطلح الأصولي مدلول التزاميّ للكلام بحيث يدل الكلام على انتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق عند الانتفاء. وسيأتيك مزيد تفصيل. وراجع ما ذكرناه في مدخل البحث.

المحور الثالث: القاعدة العامة لتحقق المفهوم (ضابط المفهوم)

بعد أن شاهدنا عملية ولادة للمفهوم، وبعد ما تقدّم من ولادة المدلولين الإيجابي والسلبي للجملة الشرطية، صار من الممكن أن نخوض الآن في ضابط ومعيار تحقق ما يسمى بالمفهوم عند الأصوليين، بحيث يرتبون عليه ما يرتبونه على المفهوم من أحكام، فنقول:

وقد وضع بعض الأصوليِّين قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبيّ في اللغة، فقال: إنّ كلّ أداةٍ لغويةٍ تدلّ على تقييد الحكم وتحديده لها مدلول سلبي؛ إذ تدلّ على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط، فأينما تحققت القاعدة، تحقق المفهوم، ولا تتوقف القضية على الأداة (إذا) على هذا، بل تشمل كلّ ما تحقق فيه الضابط المتقدّم، أعني: دلالة القضية على انتفاء الحكم بانتفاء ما قيد به مهما كان نوع القيد، فلا خصوصية لأداة الشرط.

هذا ما عرضه المصنّف في المتن في ما نحن فيه، ولمزيد بيان وتفصيل نقول:

المفهوم بالمصطلح الأصولي مدلول التزاميّ للكلام، ولكن، لا كلّ مدلول التزامي، بل مدلول التزاميّ من نوع خاص بحسب ما يعبر عنه؛ فإن المفهوم إنما يتحقق فيما إذا كان يعبِّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلَّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ.

وعلى هذا، فقولك: «صلاة الجمعة واجبة»، يدلّ بالدلالة الالتزاميّة على انتفاء وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يعبِّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي: انتفاء حكم المنطوق،

وإنما عن انتفاء صلاة الظهر، أي: انتفاء حكم آخر لم يؤخذ في المنطوق.

ولننتبه إلى أننا نقول: إن المفهوم دلالة الكلام على (انتفاء الحكم)، وليس على ثبوت الحكم؛ فمثلاً: حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب؛ بناء على أنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وهو ما سيأتي بالتفصيل في مباحث الدليل العقلي، مع أنّه لا إشكال في أنَّ دلالة الأمر على حرمة الضد لا تكون من المفاهيم.

وهكذا بالنسبة إلى الحكم ببطلان العبادة أو المعاملة الثابت بدلالة النهي عنهما لو قلنا بذلك؛ فإنّه مع أنّه مدلول التزامي للنهي كما ذُكر، إلا أنّه ليس من المفهوم بالاصطلاح الأصولي.

وهكذا بالنسبة إلى وجوب المقدمة؛ فإنّه مدلول التزامي لدليل وجوب ذي المقدمة ـ بناء على القول بالملازمة بين الوجوبين ـ كما يأتي بعونه تعالى ـ مع أنَّ البحث عن وجوب المقدمة لا يدخل في بحث المفاهيم؛ لأنه ليس من الدال على المفهوم الأصولي.

وهكذا بالنسبة إلى الحكم بحرمة الإزالة (التي هي ضد للصلاة)؛ فإنها مع أنها مستفادة من الدلالة الالتزامية للأمر بالصلاة، لو قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضدّه الخاص، أي: هي مدلول التزامي، إلا أنها لا تُعَدُّ من المفهوم الأصولي. [1]

---

(١)يقسّم المفهوم بالمصطلح الأصولي إلى قسمين:

الأوّل: مفهوم الموافقة

ويكون في حالة ما إذا كان الحكم المدلول عليه التزاماً موافقاً للحكم في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، فإن كان الحكم الذي دلّ عليه الكلام بالمنطوق

المحور الرابع: أداة الغاية ودلالتها على المفهوم

بعد ما تقدّم ـ وخاصة ما ذكرناه في النقطة السابقة مباشرة من معيار للمفهوم وضابط ـ فلنتكلم في بعض تطبيقات هذا الضابط، ولننظر هل يتحقق فيما نسميه بجملة الغاية؟ هذا ما نتناوله في هذا المحور، فنقول:

ومن مصاديق القاعدة أيضاًـ أو قل: مما يتحقق فيه الضابط المتقدّم للمفهوم بمعناه الأصولي ـ: أداة الغاية، حين تقول مثلاً: «صُمْ حتّى تغيب الشمس»؛ فإنّ «صُمْ» هنا فعل أمر يدلّ على الوجوب، وقد دلّت (حتّى) بوصفها أداة غايةٍ على وضع حدٍّ وغايةٍ لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه

والدلالة المطابقة هو الحرمة ـ مثلًا ـ وكان الحكم المدلول عليه التزاماً كذلك، كان ذلك من مفهوم الموافقة للكلام، كما في دلالة قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا﴾ على حرمة ضرب الوالدين وشتمهما؛ فإن الآية المباركة تدل منطوقاً على حرمة التأفف من الوالدين، ومدلولها الالتزامي حرمة الضرب والشتم من باب أولى. فهذا من مفهوم الموافقة، ويسمى أيضا (فحوى الخطاب)، و(لحن الخطاب)، و(مفهوم الأولوية) أيضا.

الثاني: مفهوم المخالفة

وهو ما إذا كان الحكم المدلول عليه التزاماً مخالفاً للحكم الوارد في المنطوق من حيث السلب والإيجاب، فإن كان الكلام بحسب المنطوق يدل على إثبات حكم كالوجوب ـ مثلًا ـ فالحكم في المفهوم يكون عبارة عن عدم الوجوب، كما لو قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فإنّه يدل بالمطابقة على وجوب إكرام زيد على تقدير مجيئه، فالمفهوم لهذه الجملة ـ بناءً على ثبوته ـ هو عدم وجوب إكرامه عند عدم مجيئه، وانتبه؛ فلا تقل: المفهوم حرمة الإكرام كما يقع فيه كثير.

ويسمى هذا أيضا عندهم بدليل الخطاب.

وهذا القسم هو المقصود بالبحث في ما نحن فيه، وهو على أقسام كما سيأتي بالتفصيل، كمفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، ومفهوم الغاية، وغير ذلك.

صيغة الأمر وهي مغيب الشمس، ومعنى كونه غايةً له: تقييده، فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد تحقق الغاية، وهي مغيب الشمس في مثالنا، وهذا هو المدلول السلبيّ الذي نطلق عليه اسم المفهوم، فهو انتفاء الحكم المغيى بتحقق الغاية، وهذا الانتفاء مدلول سلبي كما ترى.

وبعبارة أخرى: تدل (حتى) على انتفاء الحكم بتحقق الغاية؛ فهي ـ بهذا ـ تقيده؛ بحيث تدل على انتفائه بتحقق غايته، وهذا هو ضابط المفهوم المتقدّم الذكر.

وعلى هذا، فلأداة الغاية مفهوم كما أن لأداة الشرط مفهوم.

المحور الخامس: الفرق بين قاعدة (المفهوم) وقاعدة (احترازية القيود)

ولمزيد من تحديد أدق وأعمق لضابط المفهوم ومعياره، سنتعرض إلى الفرق الجوهري بين المفهوم وبين ما نسميه أصوليا بقاعدة احترازية القيود؛ ليكون الضابط محددا بشكل أكثر وأدق؛ فيخرج ما يسمى بقاعدة احترازية القيود، فنقول:

يسمّى المدلول السلبيّ للجملة الشرطية بـ (مفهوم الشرط)، كما يسمّى المدلول السلبيّ لأداة الغاية ـ من قبيل حتّى في المثال المتقدّم ـ بـ (مفهوم الغاية).

ولو تأملنا ما تقدّم من توضيح وأمثلة تبين حقيقة المفهوم بمعناه الأصولي وحللناه، لوصلنا إلى نتيجة هي أن المفهوم هو انتفاء الحكم الوارد في المنطوق بانتفاء قيد ذلك الحكم، وكما ترى، فإن ما لابد من تحققه ليتحقق المفهوم ـ أو قل: ضابط المفهوم ـ على هذا هو ما تقدّم حرفيا، وهو: أن يكون الانتفاء مستندا إلى انتفاء شيء هو (قيد للحكم) الوارد في المنطوق، لا بقيد لا يرجع إلى الحكم مباشرة وإن كان من

تأثيره انتفاء هذا الحكم بالتبع وبصورة غير مباشرة؛ فإن انتفاء الحكم هنا لا يسمى مفهوما بالاصطلاح الأصولي، وما ذلك إلا لأننا عندما كنا نقول: انتفاء الحكم، فإننا كنا نقصد انتفاء ما يسمى بـ (سنخ الحكم) الوارد في المنطوق، أو قل: (طبيعي الحكم) الوارد في المنطوق؛ بحيث تدل الجملة على عدم ثبوت ذلك الحكم في الخارج بأي ملاك من الملاكات، وبأي عنوان من العناوين، وبأي فرد من الأفراد.

هذا هو المفهوم، فهو إذن: انتفاء سنخ الحكم وطبيعيه بانتفاء قيده؛ ما يعني أننا عندما نقول: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فإن هذه الجملة بناء على دلالتها على المفهوم، فإنها تدل على انتفاء سنخ وجوب الإكرام وطبيعيه بانتفاء المجيء، فلا يبقى أي أثر لاحتمال ثبوت وجوب الإكرام بأي ملاك آخر غير المجيء؛ كملاك العلمية أو الفقر مثلا.

وعلى هذا، فيمكن أن نقول الآن: إن المفهوم إنما يتحقق في حالة ما إذا دلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على انتفاء طبيعيّ الحكم وسنخه بانتفاء القيد، هذا هو المعيار والضابط الأدق لتحقق المفهوم الأصولي.

وهنا نزيد ونقول: والضابط في تحقق المفهوم المتقدّم هو أن يكون القيد قيدا للحكم مباشرة، وأمّا إذا لم يكن كذلك، فإنّه لا يتحقق المعيار المراد وإن كانت النتيجة تقييدا للحكم بذلك القيد، وإليك التفصيل طبق المثال:

إذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فإن العبارة هنا قد ورد فيها قيد؛ فإن إكرام الفقير مقيد بكون هذا الفقير عادلا، فلو لم يكن كذلك، فإنّه لا يجب إكرامه، إلا أنّ هذا لا يعني ثبوت المفهوم بالمعنى الذي نريده وهو

محل الكلام؛ إذ المعيار المطلوب قبل قليل غير متحقق في المقام؛ وعليه، فلا يدلّ القيد هنا على أنّ غير العادل لا يجب إكرامه مطلقا، أو قل: لا يدل انتفاء القيد في المقام على انتفاء سنخ وجوب الإكرام الوارد في المنطوق؛ بحيث لا يجب إكرام الفقير غير العادل بأي ملاك كان.

ولو سألت: من أين عرفتم بعدم تحقق الضابط والمعيار المطلوبين؟

كان الجواب:

إذا رجعنا إلى العبارة المتقدّمة وحللناها، لوجدنا أن قيد العدالة ليس قيداً للحكم مباشرة، بل هو وصف وقيد للفقير، والفقير هو موضوع الحكم لا نفس الحكم كما هو واضح؛ فإن الحكم هو وجوب الإكرام، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرةً، فلا دلالة له على المفهوم بالمعنى المطلوب فيه انتفاء سنخ الحكم، ومن هنا يقال: لا مفهوم للوصف، ويراد به ما كان من قبيل كلمة (العادل) في هذا المثال.

وبعبارة أخرى أكثر تحليلا: الجملة في مثالنا فيها حكم، وهو وجوب الإكرام، وفيها متعلَّق للحكم، وهو الإكرام؛ فإن الوجوب تعلق بالإكرام لا بغيره من الأعمال، وفيها متعلَّقٌ للمتعلَّق، وهو ما يسمى بموضوع الحكم اصطلاحا، وهو الفقير في مثالنا، وهذا الفقير موضوع الحكم هو الذي قُيّد بوصف العدالة. فيطرح السؤال في مثل هذه الجملة عن دلالة التقييد في الجملة الوصفية على المفهوم.

ولنعد إلى ما كنا فيه للجواب بعد هذا التحليل للجملة:

قلنا: لكي ينتفي الحكم بطبيعيّه وسنخه، يجب أن يكون الشرط قيدا لهذا الحكم مباشرة كما في المثالين السابقين، وكما في قولنا: إن جاءك زيد، فأكرمه؛ فإن ظاهر الجملة في هذه الحالة هو أن المتكلّم أراد انتفاء

السنخ والطبيعي، وأمّا لو قال: أكرم الفقير العادل، فإن العادل لما كان قيدا للفقير لا للحكم، فإن الجملة لن تدل إلّا على انتفاء المقيد بهذا القيد لا أكثر، والمقيد بهذا القيد إنما هو إكرام الفقير العادل، فغير العادل إنما لايجب إكرامه من باب عدم تحقق ملاك العدالة، وهذا لا يعني أن إكرامه غير واجب بأي ملاك آخر؛ فقد يكون واجبا بملاك الاستاذية مثلا.

وبعبارة أخرى تركز على العرفيات:

الوصف في مثل قولنا: «أكرم الفقير العادل» لابد أن نعترف بأنه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف؛ لأنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل وغير العادل معاً، فهذا يعني: أنّ وصف العدالة غير مرادٍ للمتكلم جدّا، أو قل: بصورة جدية، مع أنّه قد ذكره في الدلالة التصوّرية بذكر القيد، وهو غير صحيح؛ لأنّ ظاهر حال كلّ متكلّم حكيم إذا ذكر قيداً في مرحلة المدلول التصوّريّ، فإنّه مراد له جدّا في مرحلة المدلول التصديقيّ وهي مرحلة كشف الكلام عن المراد كما تقدم بالتفصيل، ولكي لا نصطدم بمحذور مخالفة القاعدة العرفيّة المتقدّمة، فإنّه لابد من القول بثبوت انتفاء الحكم بانتفاء القيد في الجملة الوصفية.

إلا أنّ الكلام السابق لا يعني ثبوت المفهوم بمعناه الاصطلاحي للجملة الوصفية، وما ذلك إلا لما تقدّم؛ من أن المفهوم انتفاء (سنخ الحكم) بانتفاء قيده، بينما انتفاء القيد في المثال لا يدل إلا على انتفاء (شخص الحكم) الوارد في المثال لا أكثر، وهو ما يسمى بقاعدة احترازية القيود، فهي تقول بانتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد لا أكثر، فالفارق عظيم بين هذه القاعدة وقاعدة المفهوم الأصولي؛ ففي المفهوم الأصولي هناك انتفاء لسنخ الحكم بانتفاء القيد بينما الموجود في قاعدة

الاحترازية انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد، هذا هو الفارق الدقيق بين القاعدتين المهمتين غاية الاهمية في عالم الاستنباط.

هذا هو تعريف المفهوم الأصولي، وهذا هو ضابطه زمعياره، فكل مورد تحقق فيه هذا التعريف وتحقق فيه الضابط المطلوب، فإنّه يتحقق فيه المفهوم بمعناه الأصولي، ويقال: الجملة ظاهرة في المفهوم، ثم يتمم هذا الكلام فيقال: والظهور حجة، فالمفهوم حجة، فلا وجوب لأي إكرام في حالة عدم المجيء في المثال.

رابعا: متن المادة البحثية

٥. أداة الشرط[١]

أداة الشرط[٢]مثالها (إذا) في قولنا: «إذا زالت الشمس، فصلِّ»، و«إذا أحرمت للحجِّ، فلا تتطيّب»، وتسمّى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية، وهي تختلف في وظيفتها اللغوية[٣]عن غيرها من الجمل التي لا توجد فيها أداة شرط؛ فإنّ سائر الجمل تقوم بربط كلمةٍ بأخرى، نظير ربط الخبر بالمبتدأ في القضية الحملية[٤]، وأمّا الجملة الشرطية، فهي تربط بين جملتين، وهما: جملة الشرط وجملة الجزاء،

---

(١)يعنون هذا العنوان في الكتب الأصولية بعنوان (مفهوم الشرط)، وهو أول عنوان فرعي في عنوان رئيس هو عنوان (المفاهيم).

(٢)أدوات الشرط قسمان: أحرفٌ، من قبيل: إن، وإذما، لو، لولا، وأسماءٌ، من قبيل: إذا، لمّا، كلّما، مَن، ما، مهما، متى، أيان، أنّى، حيثما، كيفما، أي. وكما تلاحظ، فإن المثال المشهور لأداة الشرط (إذا) يعتبر من الأسماء، ولكنه يبقى أداة للشرط مع هذا.

(٣)التي وضعها الواضع من أجلها؛ فإنها موضوعة شأنها شأن سائر الجمل، أعني: بهيئتها وتركيبها.

(٤)كجملة (زيد عالم) مثلا.

وكلّ من هاتين الجملتين تتحوّل بسبب هذا الربط الشرطيّ من جملةٍ تامّةٍ[١] إلى جملةٍ ناقصة، وتكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها.[٢]

وإذا لاحظنا المثالين المتقدّمين للجملة الشرطية، وجدنا أنّ الشرط في المثال الأوّل زوال الشمس، وفي المثال الثاني هو الإحرام للحجّ، وأمّا المشروط، فهو مدلول جملة «صلِّ» و«لا تتطيّب»، ولمّا كان مدلول «صلِّ» بوصفه صيغة أمرٍ هو الوجوب، ومدلول «لا تتطيّب» بوصفه صيغة نهيٍ هو الحرمة ـ كما تقدّم[٣] ـ فنعرف أنّ المشروط هو الوجوب أو الحرمة، أي الحكم الشرعيّ، ومعنى أنّ الحكم الشرعيّ مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحجّ: أنّه مرتبط بالزوال أو الإحرام ومقيّد بذلك[٤]، والمقيّد ينتفي إذا انتفى قيده.[٥]

وينتج عن ذلك: أنّ أداة الشرط تدلّ على انتفاء الحكم الشرعيّ في حالة انتفاء الشرط؛ لأنّ ذلك نتيجة لدلالتها على تقييد الحكم الشرعيّ وجعله مشروطاً، فيدلّ قولنا: «إذا زالت الشمس، فصلِّ» على عدم

---

(١)قبل ورود أداة الشرط.

(٢)فإن الجملة اشرطية من سنخ الجمل التامة التي لا ينتظر المخاطبُ المتكلّمَ لتتميم صورتها، وإنما الصورة تامة بمجرد إلقائها من قبل المتكلّم.

(٣)في التمهيد لهذه البحوث؛ من وضع هيئة الامر وصيغته لمعنى يوازي الوجوب بما هو معنى حرفي هو النسبة الارسالية. ومن وضع هيئة النهي لمعنى يوازي الحرمة بما هي معنى حرفي هو النسبة الزجرية والامساكية. وكما تلاحظ، فإننا نبني على ما هيأناه في التمهيد من مقدمات كما قلنا.

(٤)سيأتي في الحلقة الثانية انواع القيود، ومنها الشرط والصفة وغيرهما.

(٥)وهي قاعدة مسلمة لا كلام فيها.

وجوب الصلاة قبل الزوال، ويدلّ قولنا: «إذا أحرمت للحجِّ، فلا تتطيّب» على عدم حرمة الطِيب في حالة عدم الإحرام للحجّ، وبذلك تصبح الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

فالإيجابي، هو: ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ومدلولها السلبيّ هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

ويسمّى المدلول الإيجابي (منطوقاً) للجملة[١]، والمدلول السلبيّ (مفهوماً). [٢]

وكلّ جملةٍ لها مثل هذا المدلول السلبيّ يقال في العرف الأصولي: إنّ هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم.

وقد وضع بعض الأصوليِّين قاعدةً عامّةً لهذا المدلول السلبيّ في اللغة، فقال: إنّ كلّ أداةٍ لغويةٍ[٣]تدلّ على تقييد الحكم وتحديده، لها مدلول سلبي؛ إذ تدلّ على انتفاء الحكم[٤]خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة؛ لأنّها تدلّ على تحديد الحكم بالشرط. [٥]

ومن مصاديق القاعدة أيضا: أداة الغاية، حين تقول مثلاً: «صُمْ حتّى تغيب الشمس»؛ فإنّ «صُمْ» هنا فعل أمرٍ يدلّ على الوجوب، وقد دلّت

---

(١)باعتباره قد ذكر في الكلام ونطق به.

(٢)باعتباره فُهم من الكلام ولم ينطق به؛ فإنّه معنى التزامي لما ذكر في المنطوق من التعليق والربط الشرطي.

(٣)حرفا كانت أم اسما.

(٤)بطبيعيه وسنخه وبكل ملاكاته المحتملة.

(٥)بحيث ينتفي سنخ الحكم بانتفاء ما أخذ فيه من قيود في المنطوق.

(حتّى) بوصفها أداة غايةٍ على وضع حدٍّ وغايةٍ لهذا الوجوب الذي تدلّ عليه صيغة الأمر، ومعنى كونه غايةً له: تقييده، فيدلّ على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبيّ الذي نطلق عليه اسم المفهوم.

ويسمّى المدلول السلبيّ للجملة الشرطية بـ (مفهوم الشرط)، كما يسمّى المدلول السلبيّ لأداة الغاية ـ من قبيل حتّى في المثال المتقدّم ـ بـ (مفهوم الغاية). [١]

وأمّا إذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فلا يدلّ القيد هنا[٢]على أنّ غير العادل لا يجب إكرامه[٣]؛ لأنّ هذا القيد ليس قيداً للحكم[٤]، بل هو وصف للفقير وقيد له، والفقير هو موضوع الحكم لا نفسه، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرةً[٥]، فلا دلالة له على المفهوم[٦]، ومن هنا يقال: إنّه لا مفهوم للوصف، ويراد به ما كان من قبيل كلمة (العادل) في هذا المثال.

---

(١)وهو مدلول التزامي للجملة كما ترى يدل على انتفاء سنخ الحكم بتحقق الغاية.

(٢)وهو (العدالة) التي أخذت قيدا للفقير الذي هو موضوع الحكم بالايجاب.

(٣)مطلقا، أو قل: بسنخه وطبيعيه وبأي ملاك غير العدالة.

(٤)بصورة مباشرة بحيث يدل على كون المعلق هو سنخ الحكم وطبيعيه.

(٥)وإن كان يعود له بصورة غير مباشرة؛ فإن تقييد موضوع الحكم تقييد للحكم نفسه بالاخير والنتيجة.

(٦)لأن الجملة حينئذ لا تدل على انتفاء سنخ الحكم وطبيعيه، وإنما على انتفاء شخص الحكم الذي ذكر فيه القيد ليس إلا، وهذا ليس هو المفهوم كما قلنا، وإنما هو ما يسمى بقاعدة احترازية القيود.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

تأمل في المدلول الالتزامي لكل من الجمل التالية، ثم استفد مما تقدّم في البحث لتوجيه عدم كونه مفهوما أصوليا.

أـ حرمة ترك الصلاة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾.

ب ـ حرمة ضرب الوالدين، المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.

ج ـ جواز شتم فاعل المنكر، المستفاد من جواز ضربه.

دـ وجوب المقدمة، المستفاد من الأمر بذي المقدمة.

التطبيق الثاني

قال الشيخ المظفر ﷺ في أصول الفقه: «لا شك أن الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه، فهو ظاهر فيه، فيكون حجة كسائر الظواهر الأخرى، إذن، ما معنى النزاع في مباحث الألفاظ عن حجيّة الظهور، وحجيّة الكتاب، ونحو ذلك؟

والجواب: إن النزاع هنا في الحقيقة إنّما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي: في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها.

وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلا ـ: إن الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة، هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها منه يتنازع في حجيته؛ فإن هذا لا معنى له، وإن أوهم ذلك ظاهرُ بعض

تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا؟ ولكن غرضهم ما ذكرنا». (١)

إستعمل النص المتقدّم لتطعيم ما تناولناه في بحثنا، ثم اكتب شرحا مناسبا لما تعرضنا له في البحث وجاء في النص.

التطبيق الثالث

قال الشيخ الأنصاري ﵀ في مكاسبه المحرمة:

«كلب الصيد السلوقي: وبيعه جائز على المعروف، ويدل عليه الأخبار المستفيضة، منها: قوله ﵇ في رواية القاسم بن الوليد، قال: سألت أبا عبد الله ﵇ عن ثمن الكلب الذي لا يصيد، قال: سحت، وأمّا الصيود، فلا بأس به.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله ﵇ قال: ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولا بأس بثمن الهرّة.

ومنها: ثمنُ الكلب الذي ليسَ بكلبِ الصيد سحت». (٢)

تأمل العبارة السابقة جيدا، ثم حاولَ أن تجيب عن الأسئلة التالية:

١ـ ما المقصود بالجواز الوارد في أول كلام الشيخ الأنصاري ﵀؟

٢ـ لاحظ أن الشيخ ﵀ قد استدل للجواز بثلاث روايات، ما الفرق بين الاستدلال بالرواية الأولى، والاستدلال بالروايتين: الثانية والثالثة؟

٣ـ أُشكل على الشيخ الأعظم بأن استدلاله بالروايتين الأخيرتين غير تام؛ لأنه لا يقول بمفهوم الوصف:

أـ راجع كتاب (مطارح الانظار) للشيخ ﵀، الذي يشتمل على أبحاث

---

(١)أصول الفقه للشيخ المظفر ﵀، ص٨٤ـ٨٥.

(٢)مكاسب الشيخ الأنصاري، ج١، ص٥٢ ـ ٥٣.

الألفاظ، وراجع بحث (مفهوم الوصف)، وتأكد من صحّة ما نُسب إليه.

ب ـ وعلى فرض أن الشيخ لا يقول بمفهوم الوصف، فهل تجد أن الإشكال السابق عليه حينئذ تامّ، أم أن هناك طريقا للتخلص منه؟

راجع في ذلك كتابنا: (نيل المآرب في شرح المكاسب)، ج١، ص٥٣٤ وما بعدها، لتجد أجوبة كلّ هذه الأسئلة هناك، ولكن، فكر قبل الرجوع.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ وظيفة الجملة الشرطية اللغوية الربط بين جملتي الشرط والجزاء الناقصتين، فتتكون الجملة التامة الشرطية.

٢ـ الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، وهو المنطوق، والآخر سلبي، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وهو المفهوم.

٣ـ المفهوم الأصولي: انتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق بانتفاء قيده.

٤ـ أداة الغاية تدلّ على وضع حدٍّ وغايةٍ للحكم المغيى بها، فتدلّ على انتفاء الحكم بعد تحقق الغاية، وهو المفهوم.

٥ـ إذا لم يكن القيد قيدا للحكم بل لموضوعه، فلا مفهوم بالمعنى الأصولي؛ إذ لا يدل على أكثر من انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد، وليس هذا إلا قاعدة احترازية القيود لا المفهوم الأصولي.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما هي وظيفة الجملة الشرطية اللغوية؟ إضرب مثالا لذلك.

٢ـ الجملة الشرطية ذات مدلولين: أحدهما إيجابي والآخر سلبي، ما معنى ذلك؟ أذكر مثالا لما تقول.

ما هو تعريف المفهوم عند الأصوليين؟ أذكر مثالا.

٤ـ ما المقصود بمفهوم الغاية؟ أذكر مثالا لما تقول.

٥ـ هل لجملة (أكرم الفقير العادل) مفهوم أصولي؟ لماذا؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما هي المعلومات التي اعتمدنا عليها في هذا البحث مما مر في التمهيد الذي عقده المصنّف له؟

٢ـ عندما نراجع الكتب الاستدلالية، نجد أن جملة من العلماء القائلين بعدم المفهوم للجملة الشرطية في علم الأصول يتمسكون في استدلالالتهم بمفهوم الشرط، وكذا العكس، كيف يمكنك توجيه ذلك على حسب ما تعلمته في البحث؟

٣ـ ما رأيك بالتسلسل الذي اختاره المصنّف في بحث أداة الشرط؟

٤ـ أما كان من المناسب عقد عنوانين آخرين هنا، وهما: (أداة الغاية) و(قاعدة احترازية القيود) بدل إدغامهما في عنوان واحد هو (أداة الشرط) كما فعل المصنّف؟ لماذا؟

٥ـ ما الذي أثار إعجابك أكثر من غيره في هذا البحث؟ لماذا؟

البحث رقم (١٥)

أ ـ الدليل الشرعيّ اللفظي

حجيّة الظهور

أولا: حدود البحث

من قوله: «حجيّة الظهور» ص٢١١.

إلى قوله: «إثبات الصدور» ص٢١٩.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ بحوث الدليل الشرعيّ ثلاثة:

الأوّل: في دلالة الدليل الشرعيّ، وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفي؟

والثاني: في حجيّة تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه، وهو ما يسمى بكبرى الدليل الشرعيّ.

والثالث: صدور الدليل من الشارع حقّاً، وهو ما يسمى بصغرى الدليل الشرعيّ.

وقد انتهينا ـ بحمد الله ومنّه ـ من أول البحوث الثلاثة المتقدّمة، لتصل النوبة الآن إلى الكلام في البحث الثاني من تلك البحوث؛ حيث الكلام في ما يسمى بكبرى الدليل الشرعيّ، أو قل: في حجيّة تلك الدلالة وذلك الظهور الذي حددناه في البحث السابق، ووجوب التعويل عليه في الجانبين: المنجزية والمعذرية، ولهذا، قد يعنون هذا البحث بعنوان إثبات حجيّة الدلالة في الدليل الشرعيّ كما فعل المصنّف في الحلقة الثانية مثلا. [١]

تقدّم أنّ الفقيه يعتمد في عمليّة الاستنباط على عناصر مشتركة تسمّى بالأدلة المحرزة، والأدلة المحرزة قسمان:

---

(١)راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص١٧٧.

القسم الأوّل: الأدلة القطعيّة

بمعنى: إنّها تؤدّي إلى القطع بالحكم، إمّا من ناحية الصدور، كما في الخبر المتواتر، وإمّا من ناحية الدلالة، كنص اللفظ على معناه، كما في إفادة الحرمة بلفظ (حرام) ومشتقاته مثلا.

وحجيّة هذا القسم من الأدلة بجانبيها التعذيري ـ فيما إذا كان الدليل معذرا (كما لو ورد في جواز بيع النجاسات مثلا) ـ والتنجيزي ـ فيما إذا كان الدليل منجزا (كما لو ورد في حرمة بيع الخمر مثلا) ـ مستندة إلى حجيّة القطع الناتج عنها كما تقدّم بالتفصيل من الحجيّة الذاتية للقطع.

القسم الثاني: الأدلة الظنية

وهي ما قابل القسم الأوّل من الأدلة؛ فهو ـ على هذا ـ ما لا يورث القطع من ناحية السند أو الدلالة.

وما دامت هذه الأدلة لا تورث القطع، فهي لن تكون حجة إلا إذا قام على حجيتها عند الشارع دليل قطعي؛ كما إذا علمنا وقطعنا بأنّ المولى أمر باتّباعها، فتكون حجّةً بموجب الجعل الشرعيّ الثابت بدليل قطعي.

ومن هذا القبيل: دلالة ظاهر اللفظ على معناه؛ فإنها دلالة ظنية؛ بعد أن لم يكن الظاهر نصا في المعنى، إلا أنّه من الظنّ الذي اعتبره الشارع حجة في عملية الاستنباط؛ لأنّ الشارع نصّ على حجيته بالدليل القطعي.

وهكذا بالنسبة إلى خبر الثقة عن المعصوم، فهو وإن كان لا يفيد إلا الظنّ بالصدور، إلا أنّ هذا الظنّ حجة شرعا؛ وذلك ببركة قيام الدليل القطعي على حجيته شرعا.

وأمّا إذا لم يقم دليل قطعي على حجيّة الدليل الظني، كما في الشهرة مثلا كما تقدّم في محله، فإنها لن تكون حجة شرعا، فلا يمكن الاستناد

إليها في عملية الاستنباط.

إنقسام الدليل المحرز إلى الشرعيّ والعقلي

والدليل المحرز في الفقه سواء أكان قطعيّاً أمْ لا، ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: الدليل الشرعيّ

ونعني به: كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم، ككلام الله سبحانه، والسنة الشريفة، التي هي قول المعصوم عليه السلام، وفعله، وتقريره كما سيأتي بالتفصيل بإذنه تعالى.

الثاني: الدليل العقلي

ونعني به: القضايا التي يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعيّ.

البحث الثالث: في إثبات كبرى الدليل الشرعيّ (البحث الكبروي)

حيث يبحث في حجيّة الدلالة التي حددناها في البحث الأوّل، ووجوب الأخذ بها والاعتماد عليها، فيما لو ثبت صدورها شرعا في البحث الثالث التالي طبعا.

مثلا: لو توصلنا في البحث الأوّل إلى أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وأن النهي ظاهر في الحرمة، وثبت صدور دليل ورد فيه الأمر أو النهي، فهل تعتبر هذه الدلالة حجّة تفيد في التنجيز والتعذير شرعا، أم لا تفيد ذلك؟

ويعدُّ هذا البحث بحثاً كبرويا؛ باعتبار أنَّ موضوعه ثبوت أو عدم ثبوت حجيّة الأدلة.

ما المقصود بكبرى الدليل الشرعيّ؟

وإنما نعبّر عن هذه الفكرة بكبرى الدليل الشرعيّ؛ من باب أن عملية

الاستنباط عملية قياس كما تقدّم، والقياس الاستنباطي الذي ينتج الفتوى لا بد فيه من صغرى وكبرى، ولما كنا في المقام الأوّل قد حددنا دلالات متنوعة مختلفة، من قبيل: دلالة الأمر على الوجوب، فهذه كلّها كبريات القياس في الدليل الشرعيّ الذي يسبق القياس الاستنباطي الذي نتكلم عن كبراه وأنها الحجيّة، فنقول مثلا في الكبرى:

كلّ ما صدر بهيئة (إفعل) من الشارع، دلَّ على الوجوب

وفي الصغرى نقول:

وصيغة (صُم) صدرت من الشارع

وفي النتيجة نقول: إذاً، صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل (دليل) على الوجوب.

وكما ترى، فإن النتيجة التي توصلنا اليها ليست فتوى، فالقياس السابق ليس قياس الاستنباط المطلوب، فأين هو؟

والجواب:

من الواضح أننا نحتاج إلى البحث في الحجيّة لكي نثبت الحجيّة لهذه النتيجة التي توصلنا إليها؛ إذ هي بدورها ستكون مقدمة من مقدمتي القياس الجديد، وهو القياس الاستنباطي المنشود؛ فنقول:

صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل على الوجوب (صغرى)

وكلّ ما دل على الوجوب من الشارع هو حجة (كبرى)

والنتيجة: الوجوب المدلول عليه بصيغة (صُم)، التي ثبت صدورها من الشارع، حجة.

وبهذا، يثبت الحكم الشرعيّ بوجوب الصيام، ويكون حجة يجب

امتثاله كما تقدّم في بيان معنى الحجيّة.

وعلى هذا، فالسؤال الأصلي لهذا البحث الثاني من البحوث الثلاثة في الدليل الشرعيّ اللفظي يمكن أن يصاغ بالصياغة التالية:

كيف تثبت حجيّة دلالة الدليل الشرعيّ؟

وأمّا المحاور التي سيتكلم فيها المصنّف في هذه الحلقة بالنسبة إلى ما عنونه بعنوان حجيّة الظهور، فهي ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: حجيّة الظهور

والكلام هنا في المقامات التالية:

المقام الأوّل: المهمّ بالنسبة إلى الفقيه تشخيص مراد المتكلّم

كما هو واضح، فإن المهمّ بالنسبة إلى الأصولي هو أن يضع بين يدي الفقيه ما يحتاج إليه من أدوات ووسائل للاستنباط كما نعرف، ومن أهم هذه الوسائل ما يرجع إلى التمكن من تشخيص المراد الجدّي للشارع؛ إذ ليس المهمّ تشخيص المدلول التصوّريّ للكلمات والجمل التي تصدر من الشارع، وإنما المهمّ كلّ المهمّ هو تشخيص ما أسميناه بالمدلول التصديقيّ للكلام، أو قل: ما أراده المتكلّم الشارع جدّا؛ فإنّه هو المهمّ في تشخيص الموقف الشرعيّ كما هو واضح، فيأتي هنا ما نحن فيه مما يسمى بأصالة الظهور.

المقام الثاني: تشخيص المدلول التصديقيّ يكون بالاستعانة بظهورين

ونذكر هنا الطريقة التي يتم بها تشخيص المدلول التصديقيّ للكلام، أي: مراد المتكلّم؛ وأن هذه العملية تعتمد على ما يسمى بأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ للكلام.

المقام الثالث: معنى حجيّة الظهور وكيفية تطبيقها

حيث تشخيص معنى حجيّة الظهور وتوجيه تسميتها بأصالة الظهور.

المقام الرابع: سبب الاهتمام بتحديد المدلول اللغويّ

بعد ما تقدّم في معنى حجيّة الظهور، وأن مركزها الظهور التصديقيّ، وأن المهمّ تشخيص المراد، لربما يرد تساؤل عن السر في كلّ ما تقدّم من الاهتمام بتحديد المدلول التصوّريّ واللغوي، فنجيب عن هذا التساؤل على ضوء ما عرفناه من معنى أصالة الظهور المتقدّمة.

المقام الخامس: الدليل على حجيّة الظهور

ونتعرض هنا إلى ما يستدل به على الحجيّة محل الكلام، فنذكر دليلا مؤلّفا من مقدمتين نتيجته ثبوت الحجيّة.

المحور الثاني: تطبيقات حجيّة الظهور على الأدلة اللفظية

حيث نتعرض هنا إلى ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجيّة الظهور: النص، المجمل، والظاهر، ونرى محل إمكان الاستفادة من أصالة الظهور وحجيته.

المحور الثالث: القرينة المتّصلة والمنفصلة

ويكون الكلام هنا في المقامين التاليين:

المقام الأوّل: القرينة المتّصلة وتأثيرها على الكلام

ونعرّف هنا القرينة المتّصلة، ونبيّن ما لها من تأثير على الكلام وعلى المراد، ونقول: إن هذه القرينة تبطل ظهور ما اتصلت به من الكلام وتوجّهه نحو إنتاج ظهور نهائي يناسبها حسب القواعد العامة للّغة.

المقام الثاني: القرينة المنفصلة وتأثيرها على الكلام

ونعرّف هنا القرينة المنفصلة، ونبين ما لها من تأثير على الكلام وعلى المراد، ونقول: إن ظهور هذه القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة الذي

انفصلت عنه، ولكنّ ذا القرينة يبقى له ظهور على الرغم من وجود القرينة المنفصلة، إلا أنّه ظهور لا حجيّة له بفعل هذه القرينة.

وبعد هذا كلّه في عالم الظهور والقرينة بنوعيها: المتصل والمنفصل، نصل هنا إلى نتيجة تعبر عن قاعدة أصولية تقول: إن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة، سواء أكانت القرينة متّصلة أم منفصلة، ولكن المتّصلة تهدم أصل ظهور ما اتصلت به وتبني ظهورا جديدا يناسبها ويكون هو الحجة، بينما المنفصلة لا تهدم ما انفصلت عنه من حيث الظهور، ولكنّها تهدمه من حيث الحجيّة، فلا تكون الحجيّة إلا لما وافق هذه القرينة.

هذه هي الخارطة الكلية للبحث، فإلى التفاصيل.

يا الله.

يا صاحب الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: حجيّة الظهور

والكلام هنا في المقامات التالية:

المقام الأوّل: المهمّ بالنسبة إلى الفقيه تشخيص مراد المتكلّم

كما هو واضح، فإن المهمّ بالنسبة إلى الأصولي هو أن يضع بين يدي الفقيه ما يحتاج إليه من أدوات ووسائل للاستنباط كما نعرف، ومن أهم هذه الوسائل ما يرجع إلى التمكن من تشخيص المراد الجدّي للشارع عندما يتكلم بل عندما يصدر منه أي شيء يرجع إلى بيان ما يتعلق بالحكم الشرعيّ؛ إذ ليس المهمّ تشخيص المدلول التصوّريّ للكلمات والجمل التي تصدر من الشارع، وإنما المهمّ كلّ المهمّ هو تشخيص ما

أسميناه بالمدلول التصديقيّ، أو قل: ما أراده المتكلّم الشارع بكلامه جدّا، أو قل: تشخيص غرضه الأساس الذي أراد الوصول إليه من خلال كلامه؛ فإنّه هو المهمّ في تشخيص الموقف الشرعيّ كما هو واضح، فيأتي هنا ما نحن فيه مما يسمى بأصالة الظهور.

وإليك صيغة السؤال المطروح هنا لعظيم أهميته في تشخيص الجواب:

إذا واجهنا دليلاً شرعياً لفظيا كما هو الحال في ما نحن فيه، فليس المهمّ أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصوّريّ اللغويّ فحسب، بل أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصديقيّ؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به، وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالاتٍ لغويةٍ وعرفيةٍ متعدّدة، فكيف نستطيع أن نعيِّن المراد الجدّي للمتكلِّم منه فنقول: المراد من هذا الكلام هو هذا؟

فمثلا: نحن نعرف أن الأمر ظاهر في الوجوب وأن النهي ظاهر في الحرمة مما تقدّم من قواعد في تشخيص الدلالة، ولكن هذه القواعد غاية ما تثبته لنا، هو أن كلام الشارع ظاهره اللغويّ هو هذا طبق القواعد اللغوية التي يتبعها المتكلّم الخاضع لقوانين اللغة العامة ومنه الشارع، ولكن، من قال بأن هذا الظاهر هو الذي أراده الشارع جدّا؟

من الواضح أهمية هذا السؤال؛ فإن المدار كلّه إنما هو تشخيص المراد الجدّي للمتكلم لا تشخيص محض المراد الظاهر.

هذا هو السؤال المطروح هنا، وهذه هي المشكلة التي يواجهها الأصوليّ في المقام ويريد حلّا لها على شكل قاعدة وضابط ومعيار يضعه بين يدي الفقيه يستفيد منه حين يمارس الفقاهة في علم الفقه وعالم الاستنباط، فأين المخلص؟

المقام الثاني: تشخيص المدلول التصديقيّ يكون بالاستعانة بظهورين

ونذكر هنا الطريقة التي يتم بها تشخيص المدلول التصديقيّ، أي: المراد الجدّي للمتكلم؛ وأنها تعتمد على ما يسمى بأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ للكلام، وإليك بعض التفصيل:

تعيين المدلول التصديقيّ وتعيين ما أراده المتكلّم جدّا يتم بالاستعانة بظهورين:

الأوّل: الظهور التصوّريّ

وقد تقدّم أنّ المقصود بهذا الظهور هو: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية الوضعية في معنىً معيّن؛ بمعنى: إنّ هذا المعنى أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ من غيره من المعاني، فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً؛ من قبيل أمثلتنا المعتادة من أن الامر ظاهر في الوجوب والنهي في الحرمة مثلا؛ فإن هذا هو المتبادر (الأسرع انسباقا) من حاق اللفظ كما كنا نقول.

الثاني: الظهور التصديقيّ

وقد تقدّم أنّ الظهور التصديقيّ لا علاقة له بظهور اللفظ في المعنى اللغويّ، أو قل: لا ينشأ من المدلول التصوّريّ ومن الوضع، وإنما علاقته بالمدلول التصديقيّ والمراد من قبل المتكلّم، ولهذا، فإن معنى هذا الظهور هو: ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يريده وما يقصده بكلامه مطابق للظهور التصوّريّ لهذا الكلام، أو قل: مراده الجدّي مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، أي: ظاهر حال المتكلّم أنّه يريد جدّا أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً.

ومن جهة أننا نقول: ظاهر حال المتكلّم أنّه يريد أقرب المعاني إلى

المعنى اللغويّ، سُمّي هذا الظهور بظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت؛ حيث المقصود بمقام الإثبات هو مقام الألفاظ والكلام والإبراز للمرادات بأي نحو كان، فيما المقصود بالثبوت هو عالم الذهن، وهو عالم الواقع والمقاصد والمرادات وما يبرزه الانسان إلى عالم الإثبات بأي مبرِز كان، كالكلام واللفظ في ما نحن فيه من الدليل اللفظي.

وعليه، فما أراده المتكلّم مطابق لما تكلم به، وبتعبير أدق: ظاهر حال المتكلّم هو أن ارادته الجدية تطابق ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، فظاهر حاله أنّه أراد المعنى التصوّريّ وما أخطره في أذهاننا جدّا. (١)

---

(١)كلام المصنّف في المقام مختصر جدّا جدّا، ولابد فيه من التفصيل لنقف على عمق ما أراده هنا، فنقول:

تقدم أنّ الدلالة اللفظيّة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأولى: الدلالة التصورية

ويقصد بها دلالة الكلام على معناه، وخطور المعنى في ذهن السامع عند سماعه اللفظ، وانسباقه إليه بذلك.

وقد تقدم أن هذه العملية عملية قهرية؛ تحصل بمجرد سماع اللفظ.

الثانية: الدلالة التصديقية الأولى

والمعبر عنها بالدلالة الاستعمالية، وهي دلالة الكلام على إرادة وقصد إخطار المعنى في ذهن السامع، بمعنى: أن المتكلّم كان قاصداً إخطار المعنى، ومريداً لذلك؛ بحيث تكون عنده إرادة استعمالية، أي: أنّه كان مريداً وقاصداً لاستعمال هذه الألفاظ؛ لكي يخطر معانيها في ذهن السامع.

الثالثة: الدلالة التصديقية الثانية

وهي عبارة عن دلالة الكلام على كون المتكلّم مريداً جدّا للمعنى الذي قصد إخطاره في ذهن السامع، ويعبر عنها بالدلالة على الإرادة الجدية.

وقد تقدم أن الوضع هو منشأ للدلالة التصورية، وأمّا الدلالة التصديقية الأولى والثانية، فإنهما وليدتا ظهور حالي، سياقي، عرفي عام، للمتكلم، وليستا وليدتين للوضع؛ بناء على مسلك المشهور في الوضع وما اخترناه، من أنّه القرن الأكيد بين اللفظ وبين المعنى.

بعد هذا نقول: كلام المصنّف في توضيح أصالة التطابق قد قصد فيه الإجمال نحوا ما؛ لأن الحقيقة أن هناك نحوين من التطابق في المقام، أو قل: تطابق في مرحلتين لا تطابق واحد وفي مرحلة واحدة، وإليك التفصيل طبق الخطوات التالية:

١ـ بحكم الدلالة التصديقيّة الأولى، نثبت أنّ المتكلّم قد استعمل الكلام بقصد إخطار المعنى اللغويّ التصوّريّ؛ وذلك بحكم ما تقدم من الظهور الحالي السياقي في أن ما يقوله المتكلّم، فإنّه يريد إخطاره في ذهن السامع.

٢ـ وهذا الذي ثبت بقولنا: «بحكم الدلالة التصديقيّة الأولى»، لو حللناه وركزنا عليه، لوجدنا أنّه في الحقيقة يرجع إلى أصل عقلائي هو أصالة التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى، وهي أصل يقتضي أن ما يخطره المتكلّم في ذهن السامع من مدلول تصوري للكلام، فإنّه يكون مطابقا لما قصد إخطاره في ذهن السامع؛ فما قاله وأخطره، فإنّه يقصد إخطاره ويريده، فهذا الاصل يحدد المراد، ولكنه مجرد تحديد ساذج أعني: خال من تحديد ما إذا كانت هذه الإرادة جدية أو لا، وكما ترى، فإن هذا المستوى من التحديد ليس هو المقصود والهدف النهائي في ما نحن فيه؛ إذ ليس هو المفيد في عملية الاستنباط، وإنما المفيد أن يكون المراد جديا؛ فإنّه أساس الفتوى.

٣ـ وهذه الأصالة بدورها مرجعها ظهور حالي سياقي للمتكلم في أن ما يقوله ويخطره، فإنّه يريد إخطاره وقاصد لذلك الإخطار، أو قل: ظاهر حال المتكلّم التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى.

٤ـ وهنا يأتي دور الدلالة التصديقيّة الثانية، فنقول: بحكم الدلالة التصديقيّة الثانية نثبت أن المتكلّم جاد في كلامه، بمعنى: أن المراد الجدّي له إنما هو الحصة

والنتيجة: أصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ للكلام وبين المدلول التصديقيّ له، تعني: أن الإنسان الملتفت إذا تكلم بكلام، وكان لذلك

الخاصة التي ثبت أنّه أخطرها وكان قاصدا لإخطارها بما سبق من التطابق بين التصورية والتصديقية الأولى.

والمقصود بقولنا: «أن المراد الجدّي له إنما هو الحصة الخاصة التي ثبت أنّه أخطرها وكان قاصدا لإخطارها»، هو: كون ما أخطره وأبرزه بكلامه من حكم ثابت في نفس المتكلّم حقيقة، فهو جاد فيه.

٥ـ وهنا نقول أيضا: إن هذا الذي ثبت بقولنا: «بحكم الدلالة التصديقيّة الثانية»، لو حللناه وركزنا عليه، لوجدنا أنّه في الحقيقة يرجع إلى أصل عقلائي آخر، هو أصالة التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية للكلام، وهي أصل يقتضي أن ما قصد المتكلّم إخطاره في ذهن السامع وثبت أنّه أراده ببركة التطابق المتقدم الذكر بحكم الدلالة التصديقيّة الاولى، فإنّه مراد له جدّا؛ فما قصد إخطاره، فإنّه قد قصد إخطاره جدّا.

٦ـ نعم، هذه الأصالة بدورها مرجعها ظهور حالي سياقي للمتكلم في أن ما قصد إخطاره فإنّه قاصد لإخطاره جدّا، أو قل: ظاهر حال المتكلّم التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية.

٧ـ ونتيجة ما تقدم، هي: أن المراد الجدّي للمتكلم ـ وهو المدلول للدلالة التصديقية الثانية، متعلق بحصة خاصة هي المدلول التصوّريّ للكلام.

والنتيجة: كما ترى، كلّ ما تقدم إنما كان ببركة الدلالات والمداليل الثلاثة المتقدمة الذكر، وببركة الأصلين العقلائيين المتقدمي الذكر، أعني: أصالة التطابق بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الأولى في المرحلة الأولى، وأصالة التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية في المرحلة الثانية. وهذان التطابقان المتقدما الذكر، هما اللذان يعتمد عليهما المتكلّم في تفهيم السامع أن مراده الجدّي إنما هو هذا المدلول التصوّريّ لا ذاك، وهما اللذان يكوّنان جوهر القاعدة التي يطلق عليها قاعدة حجيّة الظهور وأصالة الظهور.

الكلام مدلول بمقتضى الوضع، فإن ذلك المدلول يكشف عما قصده المتكلّم بذلك الكلام، أي: عن المدلول التصديقيّ.

وعلى هذا، فمن اللازم الانتباه إلى أن اكتشاف مراد المتكلّم إنما هو عن طريق كلامه وما يؤديه في مقام التفهيم؛ وذلك ببركة أصالة التطابق بين كلامه من جهة ومراده الجدّي من جهة أخرى.

هذا هو أساس ما يسمى بأصالة الظهور، وهو ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، ومن المقرّر في علم الأصول أنّ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجّة، كما سنوضح في النقاط التالية.

المقام الثالث: معنى حجيّة الظهور وكيفية تطبيقها

حيث نتناول هنا تشخيص معنى حجيّة الظهور، وتوجيه تسميتها بأصالة الظهور، فنقول:

قلنا قبل قليل: إن تشخيص المراد الجدّي للمتكلم يكون عن طريق ما تقدّم من أصالة التطابق بين الظهورين المتقدّمين، فظاهر حال المتكلّم أنّه يريد المدلول التصوّريّ، وقلنا أخيرا: وهذا الظهور حجة، فيبرز هنا سؤال هو: ما معنى ما قاله الأصوليون وقرروه من حجيّة الظهور؟ وبصياغة أخرى: ما الدليل على اعتبار الشارع هذه الطريقة للكشف عن مراده؟

والجواب: بناء على ما تقدّم من تقريب لتشخيص المراد الجدّي وأصالة الظهور، يتبين أن معنى حجيّة الظهور لو تمت وكانت شرعية معتبرة: اتّخاذ هذا الظهور أساسا لتفسير الدليل اللفظيّ في ضوئه في جانبيه: التنجيز؛ بحيث يلزم العمل طبق هذا الظهور، والتعذير؛ بحيث

يعتذر المكلف بالعمل طبق هذا الظهور فيما لو اتضح أن المراد غير هذا.

والخلاصة: معنى حجيّة الظهور هو أن نفترض دائماً حتى في حالات الشك أنّ المتكلّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العام؛ أخذا بظهور حاله المذكور.

ولأجل ذلك يطلق على حجيّة الظهور مصطلح (أصالة الظهور)؛ لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي. (١)

المقام الرابع: سبب الاهتمام بتحديد المدلول اللغويّ

بعد ما تقدّم في معنى حجيّة الظهور، وأن مركزها الظهور التصديقيّ، وأن المهمّ تشخيص المراد، فلربما يرد تساؤل عن سر كلّ ما تقدّم من

---

(١)وهذه الأصالة كبرى كلية لها مصاديق كثيرة؛ كأصالة العموم، وأصالة الاطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجد، وأصالة الجهة، وغيرها من الأصول المشابهة.

أمّا أصالة العموم، فالمقصود بها أن الأصل هو إرادة العموم والشمول في حالة الشك في إرادته، نعم، إذا وردت القرينة على إرادة خلاف ذلك، كانت القرينة هي المحكمة كما نعرف، وهذا خارج عن محل الكلام كما هو واضح.

وشبيه ذلك أصالة الإطلاق؛ فلو جاء المتكلّم بلفظ مطلق، وشككنا في أنّه أراد الإطلاق أم لا، فإن أصالة الإطلاق هي المحكمة، ما لم توجد قرينة تعين إرادة المقيد من اللفظ المطلق.

وأمّا أصالة الحقيقة، فهي الحمل على الحقيقة في حالات الشك في إرادة الحقيقة، ما لم تقم قرينة على عدم إرادة الحقيقة، وإرادة المجاز.

وأمّا أصالة الجدِّ، فالمراد بها أننا لو شككنا في أن المتكلّم عندما تكلم هل كان جادا في كلامه أم لم يكن كذلك؛ بأن كان المورد من موارد التقية مثلا، فالأصل عدم التقية، وهو ما يعبر عنه بأصالة الجد، أو أصالة الجهة أحيانا.

فالمراد من أصالة الظهور ـ على هذا ـ ليس أن هناك أصلا عمليا على وزان أصالة البراءة أو أصالة الفساد مثلا، وإنما المراد به ما تقدم من الحجيّة.

الاهتمام بتحديد المدلول التصوّريّ واللغوي، فنجيب عن هذا التساؤل في ضوء ما عرفناه من معنى أصالة الظهور المتقدّمة، فنقول:

في ضوء ما تقدّم من أساس أصالة الظهور ومعنى حجيّة هذا الظهور، نستطيع أن نكشف الآن السر من وراء كلّ ذلك الاهتمام في البحوث السابقة بتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العام، مع أن المهمّ عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ما أراده المتكلّم باللفظ من معنى لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؛ فإننا ندرك في ضوء أصالة الظهور بمعناها المتقدّم أنّ الصلة وثيقة جدّا بين اكتشاف مراد المتكلّم من جهة وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة من جهة أخرى؛ لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلّم الجدي من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب، أى: المعنى الظاهر من اللفظ لغة، وهذا يعني بكل وضوح أننا لكى نعرف مراد المتكلّم يجب أن نشخص أولا وفي مرحلة سابقة المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة؛ لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم جدا.

المقام الخامس: الدليل على حجيّة الظهور

عرفنا المقصود بحجيّة الظهور، ونقحنا أساسها، وشخصنا أهميتها، ولكن، لازال الكلام كلّه على مستوى الادعاءات والتصويرات والمقدمات؛ إذ ما زلنا بعد كلّ هذا لم نجب عما طرحناه من سؤال: ما الدليل على اعتبار حجيّة الظهور؟ وما الدليل على تجويز الشارع الاعتماد على الظهور الحالي المتقدّم في أن ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية؟

نتعرض هنا إلى ما يستدل به على الحجيّة محل الكلام، فنذكر دليلا

مؤلفا من مقدمتين نتيجته ثبوت الحجيّة، وذلك بالتفصيل التالي: [١]

المقدمة الاولى: انعقاد السيرة على حجيّة الظهور

بمعنى: أن الصحابة وأصحاب الأئمة عليهم السلام كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة، واتخاذ الظهور أساسا لفهمها كما هو واضح تاريخيا من عملهم وديدنهم، ولو كان لهم طريقة أخرى في فهم المرادات غير ما تقدّم من اعتماد الظهور، لنقلت لنا كثيرا؛ باعتبارها عملية مهمة جدّا وضرورية لجميع الناس، وفي جميع عمليات التفهيم بالكلام، ولو كان غير اعتمادهم على الظهورات، لكان أمرا غريبا جدّا أيضا، ما يمثل مادة دسمة للنقل من قبل المؤرخين والمهتمين بهذا المجال، بينما لم ينقل لنا أية حالة من هذه الحالات.

والنتيجة: السيرة منعقدة على العمل بالظهور واعتماده أساسا للكشف عن المراد الجدّي للمتكلم.

المقدمة الثانية: إمضاء الشارع للسيرة المتقدّمة

وبعد إحراز قيام السيرة على اعتماد الظهور أساسا للتفسير ولتشخيص المرادات، فإن هذه السيرة لا تعني أبدا اعتماد الشارع وموافقته لمعقد هذه السيرة، فما الذي نحتاجه هنا لإتمام الاستدلال؟

والجواب:

الذي نحتاجه هنا، هو أن الشارع قد قبل بما قامت عليه تلك السيرة، ومشى على ما مشى عليه الصحابة وأصحاب الأئمة، ولهذا نقول تتميما

---

(١)كان لابد هنا من تمهيد يذكر للكلام في هذا المقام الخامس يرجع إلى الحاجة إلى الكلام في هذا المقام، هل يمكنك أن تتنبأ بهذا التمهيد المطلوب؟
يمكنك الرجوع إلى التطبيق الثاني في هذا البحث للوقوف على ذلك.

للدليل في المقام:

إن تلك السيرة كانت على مرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام، ولم يعترضوا عليها بشيء ولا ردعوا عن العمل بها، ولا أظهروا للناس طريقة أخرى لفهم المراد الجدّي وتشخيصه غير اعتماد الظهورات، وهذا يدل على اعتبار ما قامت عليه تلك السيرة شرعا، وإلا، لردعوا عنها، وببركة عدم الردع هذا نستكشف إمضاء الشارع للسيرة على العمل بالظهور.[1]

ونتيجة المقدمتين: حجيّة الظهور شرعا.[2]

---

(١)ولو قلت: ولماذا يجب أصلا على المعصوم أن يردع؟! وما علاقته بذلك؟!

قلنا: لو لم يردع عن السيرة لو لم يكن يرتضيها، لفهم الناس والأصحاب اعتبارها عند المعصوم، وهذا سيكون تهديدا عظيما للشريعة؛ إذ هؤلاء سيطبقون ما كانوا عليه من الاعتماد على أصالة الظهور في مجال الشرعيات والدليل الشرعي، فلو كان ذلك خطأ وغير ممضى من قبل المعصوم، لكان الفهم من الدليل خطأ، وسيقع الناس كلّهم في هذا الخطأ، وهذا غير معقول ولا مقبول شرعا؛ فإن من أهم مسؤوليات المعصوم صون الدين والناس عن الخطأ.

(٢)سيأتي في الحلقة التالية أن هذه السيرة هي سيرة المتشرعة، وهي لا تحتاج إلى إمضاء؛ إذ يكون كشفها عن الدليل الشرعي من نوع كشف المعلول عن العلَّة، أي: إن هذه السيرة تكون معلولة لتوجيه الشارع، ولا نحتاج هنا إلى ضمِّ السكوت والإمضاء؛ لأن الاستدلال بسيرة المتشرعة من حيث هم متشرعة لا يحتاج إلّا إلى إثبات معاصرتها للمعصوم، كما تقدم بالتفصيل.

وبناء على ما تقدم، ستكون السيرة المذكورة كاشفةً كشفاً إنّيّاً مباشراً عن الإمضاء، ولاحاجة حينئذ إلى توسيط قاعدة أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء. وسننبه على ذلك حين الكلام في هذه الحلقة عن السيرة المتشرعية والسيرة العقلائية.

نعم، قد يستدل على حجيّة الظهور بنوع آخر من السيرة هو السيرة العقلائية، وهي:

المحور الثاني: تطبيقات حجيّة الظهور على الأدلة اللفظية

بعد أن شخصنا معنى أصالة الظهور وأنها حجة شرعا، تصل النوبة إلى تطبيق لهذه القاعدة، حيث نتعرض هنا إلى ثلاث حالات من المداليل الكلامية: النص، والمجمل، والظاهر، ونرى أين يمكن الاستفادة من أصالة الظهور وحجيته.

وإنما نستعرض فيما يلى ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجيّة الظهور؛ باعتبار أن الدليل الشرعيّ يقسم من حيث مستوى وضوح دلالته على الحكم المقصود ـ الذي هو مدلوله ـ إلى ثلاثة أقسام: (١)

استقرار بناء العقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلةً كافيةً لمعرفة مقاصد المتكلّم، وما يريده بكلامه، وترتيب ما يُرى له من آثار بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة. وسيأتي أن هذا النوع من السيرة لا يتم الاستدلال به إلا بعد الإمضاء الذي يستكشف عادة بعدم ردع الشارع الذي يمثله المعصوم عليه السلام. راجع: الحلقة الثانية، ص١٧٧ تحت عنوان (إثبات حجيّة الدلالة في الدليل الشرعي).

(١)**نقطة منهجية مهمة: دلالة الدليل لا دلالة اللفظ المفرد**

من المهمّ هنا التنبيه على أن محل الكلام عندما يكون في أقسام الدليل والمدلول ـ حيث نذكر أنها ثلاثة ـ فإنّه لا يقصد من ذلك العلاقة بين اللفظ المفرد ومدلوله، أي: معناه، وإنما المقصود والملحوظ إنما هو مجموع مداليل الجملة عندما تتركب مع بعضها وتتفاعل فيما بينها بحيث تؤدي المعنى المراد من قبل المتكلّم، أي: دلالة الكلام ككل، بما له من مداليل مفردة يتركب منها، أو قل: المقصود مجموع الدلالة الناتجة من مجموع ما تركب منه هذا المجموع من أجزاء الكلام.

والوجه في ذلك، هو: أن الكلام إنما هو في تقسيم دلالة (الدليل الشرعي) ومداليله، ومن الواضح أن هذا الدليل ليس لفظا مفردا، وإن كان الصادر من الشارع في بعض الأحيان لفظا واحدا مفردا، ، كما لو أجاب الإمام بقوله: «يعيد» عن سؤال

الأولى: النص

وفي هذا القسم من مستوى الدلالة يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة، ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغويّ العام.

وبعبارة أخرى: قد يدل الدليل الشرعيّ على حكم دلالةً واضحةً توجب اليقين أو الاطمئنان بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود بهذا الدليل. (١)

من شك في الإتيان بتكبيرة الإحرام للصلاة مثلا، إلا أن دلالة هذا اللفظ الواحد من حيث اللفظ على الحكم الشرعي ليست بما هو لفظ واحد مفرد كما هو واضح، وإنما هي بمجموع ما احتف به من القرائن المختلفة اللفظية وغير اللفظية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن الغرض من التقسيم في ما نحن فيه، ومن تشخيص حجيّة الظهور في ما بعد، إنما هو إقامة الحجة على مدلول الدليل الشرعي بما هو كاشف عن المراد الجدّي للمتكلم، وقد تقدم بالتفصيل أن هذا المراد مدلول تصديقي أسميناه بالمدلول التصديقيّ الثاني، وقلنا في محله: إن الألفاظ المفردة ليس لها هكذا مدلول، وليس لها أية دلالة تصديقية جدية، وإن كان لها دلالة تصديقية أولى، وما أسميناه بالمدلول الاستعمالي، وهو دلالتها على قصد المتكلّم إخطار معناها، إلا أن الدلالة التصديقية الثانية مما تختص به الجمل التامة خبرية أو إنشائية.

والخلاصة: الكلام فعلا إنما هو في تقسيم دلالة (الدليل) من حيث مستوى وضوح دلالته على الحكم المقصود، وعندما نقول: الحكم المقصود، فإن من الواضح أن المراد بذلك إنما هو المراد جدّا من قبل المتكلّم، وهذا لا يكون إلا للجمل التامة كما تعلمنا في ما تقدم من أبحاث الدلالة.

(١)سيأتي في الحلقة الثانية أن هناك مصادر ثلاثة للوضوح واليقين:

الأوّل: الدلالة العقلية الإنية

فقد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالةً عقليّةً إنّيّةً للدليل

وبالرجوع إلى القاعدة العامة المتقدّمة الذكر، أو قل: لأصالة الظهور وأساسها، يتحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد، وتكون نتيجة ذلك أن يحكم بأن المتكلّم أراد ذلك المعنى الوحيد؛ لأن المتكلّم يريد باللفظ دائما المعنى المحدد له في النظام اللغويّ العام، ويعتبر الدليل الذي ورد فيه ذلك اللفظ في مثل هذه الحالة صريحا في

الشرعي؛ من قبيل: دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة؛ إذ كانت هذه الدلالة من باب الملازمة العقلية.

الثاني: نص اللفظ

وقد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل ـ بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير ـ سوى إفادة ذلك المدلول، وهو المسمّى بالنصّ. من قبيل: دلالة الفعل (يجب) مثلا على اللزوم وعدم جواز الترك.

الثالث: القرائنُ المحتفَّة

وكذا قد يكون الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن مقالية، أوحاليّة، أو عقليّة تنفي احتمال مدلول آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغويّة وعرفيّة عامّة قصد مدلول آخر بذلك الدليل؛ كاحتفاف صيغة الأمر بقرينة حاليّة أو عقليّة تنفي احتمال إرادة الاستحباب، وكذا بالنسبة إلى النهي بإحدى أدوات النهي المختلفة؛ فهو ظاهر في الحرمة كما تقدم، إلا أنّه قد يحتفُّ بمجموعة من القرائن تجعل إرادة غير الحرمة ـ كالكراهة ـ أمرا منفيا عرفا، فترتقي دلالة النهي إلى القطع واليقين.

وبعبارة أخرى: قد يكون الدليل ظاهرا في معناه، ولكنّه يقترن بمجموعة من القرائن المقاليّة، أو الحاليّة، أو العقليّة، التي تنفي المعاني المحتملة الأخرى، فيتعيّن معنى ومدلول واحد، فترتقي الدلالة إلى مستوى القطع واليقين.

والمصدر الثاني والثالث هو المقصود في ما نحن فيه؛ فإن الأوّل يتعلق بدلالة الفعل كما هو واضح.

معناه ونصا.

الثانية: المجمل

وأمّا المستوى الثاني من مستويات الدلالة والمدلول، فهو أن يكون للفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغويّ العام، من قبيل المشترك اللفظي، ككلمة (عين) مثلا إذا قال مثلا: «إيتني بعين»؛ فإن علاقة هذا اللفظ بأي واحد من معانيه على حد علاقته بالاخر، فكل واحد من المعاني اللغوية الوضعية ينسبق إلى الذهن على حد انسباق المعاني الأخرى.

وبعبارة أخرى: قد يدلّ الدليل الشرعيّ على إرادة أحد معنيين أو معان على نحو تكون صلاحيّته لإفادة أيّ واحد منها مكافئةً ومساوية لصلاحيّته لإفادة غيره بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ، وهذا هو الدليل المُجمل، الذي يكون مدلوله مجملا بطبيعة الحال.

وفي هذه الحالة، من الواضح أنّه لن يكون من الممكن تعيين المراد من اللفظ على أساس القاعدة المتقدّمة؛ إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملا، ما يعني عدم دليل على حجيّة المدلول المجمل، ومن هنا يقولون في مقالتهم الشهيرة: إذ ورد الاحتمال، بطل الاستدلال؛ إذ لن يبقى ظاهرٌ في هذه الحالة؛ أو قل: لا معنى أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية ليكون موردا من موارد القاعدة المتقدّمة، والنتيجة: لا تجري أصالة الظهور هنا.

الثالثة: الظاهر

وأمّا المستوى الثالث من مستويات مدلول الحكم الشرعيّ، فهو ما

يسمى بالظاهر، وهو الأعم الأغلب في الأدلة.

ومعنى الظاهر: أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة وأحدها أقرب إلى اللفظ لغويا من سائر معانيه، ومثاله كلمة (البحر)، التي لها معنى حقيقيّ قريب وهو (البحر من الماء)، ومعنى مجازى بعيد وهو (البحر من العلم)، فاذا قال الآمر: «إذهب إلى البحر في كلّ يوم»، وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلّم بكلمة البحر من هذين المعنيين؟ يجب علينا أن ندرس السياق الذى جاءت فيه كلمة البحر ونستعين به على تحديد المراد.

ونريد بالسياق: كلّ ما يكتنف اللفظ الذى نريد فهمه من دوال أخرى، سواء أكانت لفظية ـ كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذى نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ـ أو حالية ـ كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع. (١)

---

(١)يعتبر (السياق) من أهم الأدوات اللغوية لتحديد وتشخيص المراد، ولهذا، اهتم به الأصوليون واللغويون جميعا منذ القدم وإلى يومنا هذا، وقد عرّفه جمع من العلماء اللغويين بما يشبه ما ذكره المصنّف هنا، ففي علم اللغة الحديث يستعمل لفظ (السياق) مقابلاً للمصطلح الإنجليزي(context)، الذي يطلق ويراد به: «المحيط اللغويّ الذي تقع فيه الوحدة اللغوية، سواء أكانت كلمة أو جملة في إطار من العناصر اللغوية أو غير اللغوية».

ويرى آخرون أن السياق: «هو النص الآخر، أو النص المصاحب للنص الظاهر، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التمثيل اللغويّ ببيئته الخارجية»، وآخرون بأنه يعني واحداً من اثنين: أولاً: السياق اللغويّ، وهو ما يسبق الكلمة وما يليها من كلمات أخرى، وثانياً: السياق غير اللغويّ: أي: الظروف الخارجة عن اللغة التي يرد فيها الكلام.

فان لم نجد في سائر الكلمات التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة البحر، كان لزاما علينا أن نفسر كلمة البحر على أساس المعنى اللغويّ الأقرب؛ تطبيقا للقاعدة العامة القائلة بحجيّة الظهور. (١)

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر، ومثاله أن يقول الآمر: «إذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام»؛ فإن الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغويّ الأقرب إلى كلمة البحر، وإنما يناسب العالِم الذى يشبه البحرَ لغزارة علمه، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل: ماذا أراد المتكلّم بكلمة البحر؟ هل أراد بها البحر من العلم؛ بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلى حديثه؟ أو أراد بها البحر من الماء، ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقى، بل أراد به الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟

وهكذا، نظل مترددين بين كلمة (البحر) وظهورها اللغويّ من ناحية، وكلمة (الحديث) وظهورها اللغويّ من ناحية أخرى، ومعنى هذا أنا نتردد بين صورتين: إحداهما صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج والاستماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة البحر، والأخرى صورة الذهاب إلى عالِم غزير العلم والاستماع إلى كلامه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة الحديث.

وفي هذا المجال يجب أن نلاحظ السياق جميعا ككل، ونرى أى هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغويّ العام؟ أي: إن هذا السياق

---

(١)وتسمى أصالة الظهور في هذه الحالة بأصالة الحقيقة؛ وتجري في كلّ حالة يكون الشك فيها بسبب احتمال استعمال اللفظ مجازا.

إذا ألقي على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة، هل سوف تسبق إلى ذهنه وتتبادر الصورة الأولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغويّ العام ـ ولنفرضها الصورة الثانية ـ تكوّن للسياق ككل ظهور في الصورة الثانية، وكان هو الظهور التصوّريّ، ووجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة، فنقول: إن ظاهر حال المتكلّم أنّه أراد الصورة الثانية؛ باعتبارها أقرب الصور إلى العبارة من الناحية التصورية اللغوية.

ويطلق على كلمة (حديثه) في هذا المثال اسم (القرينة)؛ لأنها هي التي دلت على الصورة الكاملة للسياق، وأبطلت مفعول كلمة البحر وظهورها التصوّريّ في البحر من الماء، فما عاد من الممكن أن تكون موردا للقاعدة العامة محل الكلام.

وأمّا إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق، فهذا يعنى أن الكلام أصبح مجملا ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة كما تقدّم في المجمل.

المحور الثالث: القرينة المتّصلة والمنفصلة وتأثيرهما على تشخيص المراد النهائي للكلام

بعد أن تبين المقصود بأصالة الظهور وأنها الوسيلة المهمة للفقيه في تشخيصه لمراد الشارع حينما يتكلم، فإن من اللازم التعرض الآن إلى أمر آخر يؤثر تمام التأثير على هذه المهمة الحساسة، ويتدخل في تشخيص المراد النهائي للمتكلم حالة وجوده، وهو ما نسميه بالقرينة.

وحيث أنّه يمكن تقسيم القرينة باعتبار الاتصال بذي القرينة وانفصالها عنه إلى قسمين هما: القرينة المتّصلة والمنفصلة، كان لابد من

تفصيل الكلام في كلّ واحد من هذين القسمين؛ حيث البحث عن مدى تأثير هذه القرينة بقسميها على دلالات الكلام، وإليك التفاصيل طيّ المقامين التاليين:

المقام الأوّل: القرينة المتّصلة وتأثيرها على الكلام

ونعرّف هنا القرينة المتّصلة، ونبين ما لها من تأثير على الكلام وعلى المراد، ونقول: إن هذه القرينة تبطل ظهور ما اتصلت به من الكلام وتوجهه نحو ما يناسبها حسب القواعد العامة للّغة، وإليك التفصيل:

عرفنا أنّ كلمة (الحديث) في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق، وتسمى (قرينة متّصلة)؛ لأنها متّصلة بكلمة البحر التي أبطلت مفعولها، وداخلة معها في سياق واحد، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى بـ (ذي القرينة).

ومن أمثلة القرينة المتّصلة الاستثناء من العام، كما إذا قال الآمر: «أكرم كلّ فقير إلا الفساق»؛ فإن كلمة (كلّ) ظاهرة في العموم لغة؛ فتشمل من كان فاسقا من الفقراء ومن لم يكن كذلك، بينما كلمة (الفساق) من الناحية الثانية تتنافى مع العموم؛ إذ تعني عدم وجوب إكرام هذه الفئة من الفقراء، أو قل: عدم شمولهما بالحكم، وحين ندرس السياق ككل بغية تحديد المراد الكلي والنهائي والصورة النهائية للكلام، نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة (كلّ)، بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا، تعتبر أداة الاستثناء قرينة على المعنى العام للسياق.

فالقرينة المتّصلة هي: كلّ ما يتصل بكلمة أخرى، فيبطل ظهورها، ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه.

هذا ما ذكره المصنّف في هذه الحلقة، إلا أنّ الحقيقة هي أن هذا المقدار لكي يبين ويشرح بطريقة كافية غير مجملة من جهة، وبطريقة تبين الفرق بين عمل القرينتين المتّصلة والمنفصلة بشكل واضح من جهة أخرى، فإنّه يحتاج إلى أكثر من هذا المقدار، مما ذكره المصنّف في الحلقتين الثانية والثالثة ليتبين التأثير الدقيق للقرينة في المقام، إليك بعضا من ذلك:

الدلالات الثلاثة، والقرينة المتّصلة

في ضوء ما تقدّم من الدلالات الثلاثة للكلام، وأن له مدلولا تصوريا ومدلولين تصديقيين، نواجه السؤال التالي: ما تأثير القرينة المتّصلة على هذه الظهورات وانعقادها للكلام؟

فمثلا: لو سمعنا متكلما يقول: «رأيت أسدا يرمي»، فما تأثير القرينة (يرمي) على الظهورات الثلاثة المتقدّمة الذكر؟ هل تمنع من الاستفادة منها أم لا؟

والجواب:

في مثل هذه الحالة، لا تأثير للقرينة على الظهور التصوّريّ للكلام؛ فإنّ كلمة (أسد) تبقى مخطرةً للحيوان المفترس، فالصورة التي تحصل في الذهن حتى في هذه الحالة هي صورة هذا الحيوان.

وأمّا بالنسبة للظهور التصديقيّ، فإنّ الكلام مع ورود القرينة المتّصلة لن يبقى له ظهور تصديقي في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ من الأسد، بل يزول ذلك الظهور، ويتحوّل إلى ظهور تصديقي في إرادة المتكلّم للمعنى المجازي الذي دلّت عليه القرينة، ومن هنا، يكون من الصحيح أن نقول بأن الظهور التصديقيّ للكلام في المعنى الحقيقيّ منوط بعدم

وجود قرينة متّصلة على الخلاف، فإذا جاءت تلك القرينة، زال أصل الظهور، بمعنى: أنّه يمنع عن انعقاد الظهور التصديقيّ في المعنى الحقيقيّ، ويحول دون تحققه، فلا يعود للسامع أن يستفيد مما تقدّم من أصالة الحقيقة، ولهذا، نقول بأن مورد الاستفادة من هذا الأصل هي حالات عدم قيام قرينة متّصلة على عدم إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ.

نعم، المدلول التصديقيّ الأوّل والمدلول التصديقيّ الثاني سيتزعزعان ويزولان بقيام هذه القرينة؛ ولكن، لا بمعنى: أن الكلام لن يبقى له مدلول تصديقي أول وثان من الأساس؛ فإن هذا لا علاقة له أبدا بالقرينة وعدمها، وإنما المراد: أن كلا منهما سيتغير لصالح ما قامت عليه القرينة، ولن يبقى كما كان عليه قبل قيامها؛ فيتحول الأوّل من قصد استعمال اللفظ في معناه (الحقيقيّ) إلى قصد استعماله في معناه (المجازي)، ويتحول الثاني بتبعه من قصد استعمال اللفظ في معناه (الحقيقيّ جدّا)، إلى قصد استعمال اللفظ في معناه (المجازي جدّا)، وإن شئت، قلت: إلى قصد الاستعمال المجازي للفظ عن جد وإرادة، أي: المعنى المطابق للقرينة، والذي على وفقها.

وبعبارة ثالثة: المدلول التصوّريّ للكلام يبقى مع قيام القرينة المتّصلة، فيبقى لفظ (الأسد) ظاهرا في الحيوان المفترس، بينما المدلول التصديقيّ الأوّل (الاستعمالي)، الذي يكشف عن مراد المتكلّم وإخطاره، يدل ـ في حالة قيام القرينة المتّصلة ـ على أن المتكلّم لم يقصد إخطار هذه الصورة (الحيوان المفترس)، وإنما قصد إخطار معنى الرجل الشجاع، فإذا جاء المدلول التصديقيّ الثاني، فإنّه سيكون مطابقا لمقتضى القرينة أيضا، فما قصد المتكلّم إخطاره من مدلول تصديقي أول، قصد إخطاره

بجد وإرادة جدية، وهو المدلول التصديقيّ الثاني، وهذا معنى التطابق الجديد؛ إذ التطابق القديم الذي كان قبل مجيء القرينة المتّصلة قد زال وتزعزع أيضا، إلا أنّ الأصل يبقى التطابق بين المدلولين التصديقيين، ولكن، من الواضح أن هذا التطابق يختلف عن التطابق الذي كان ينفعنا في حالات التردد في إرادة المعنى الحقيقيّ، ولهذا، لا نحتاج إلى الكلام والبحث فيه.

وعلى هذا، يجب أن ننتبه جيدا إلى ما يعبر به هنا؛ فإذا عبرنا بأن القرينة المتّصلة تزعزع التطابق بين الدلالتين التصديقيتين، فإننا إنما نعني بذلك: أنها تزيل التطابق الذي كان قبل مجيء القرينة، لا أنها تزيل أيَّ تطابق بين هاتين الدلالتين، وإنما يبقى أصل التطابق، كلّ ما في الأمر، أنّه تطابق من نوع جديد، وإن شئت، فقل: على معنى جديد غير المعنى الأوّل قبل القرينة؛ فقد كان موضوع ذاك: المعنى الحقيقيّ، بينما الجديد موضوعه: المعنى المجازي.

والخلاصة: القرينة المتّصلة تزيل التطابق الأوّل، فلا يعود لنا أن نتمسك بظهور حال المتكلّم في هذا التطابق وما كان يثمره لنا هذا التطابق من ثمرات، كإثبات إرادة الحقيقة مع الشك في إرادتها مثلا.

المقام الثاني: القرينة المنفصلة وتأثيرها على الكلام

ونعرّف هنا القرينة المنفصلة، ونبين ما لها من تأثير على الكلام وعلى المراد، ونقول: إن ظهور هذه القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة الذي انفصلت عنه، فنقول:

وقد يتفق أن القرينة بالمعنى المتقدم لا تجيء متّصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمى (قرينة منفصلة).

ومثاله أن يقول الآمر: «أكرم كلّ فقير»، ثم يقول في حديث يعتبر عرفا حديثا آخر، كما لو فصل بين الحديثين ساعة مثلا: «لا تكرم فساق الفقراء»، فهذا الكلام الثاني يعتبر عرفا قرينة منفصلة.

والمعيار في اعتبار الكلام قرينة منفصلة لكلام متقدم هو أن نفترض الكلام الثاني متصلا بالكلام الأوّل، ونرجع إلى العرف وحكمهم في أنّه هل يعتبر هذا الكلام الثاني حال اتصاله قرينة متّصلة أم لا؟ فإن كان الجواب: نعم هو كذلك، حكمنا على هذا الكلام بكونه قرينة منفصلة، وإلا، لم نحكم بذلك، بل كان كلاما آخر معارض للسابق.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه الآن من المثال، لرأينا أن النهي لو كان متصلا بالكلام الأوّل، لا عتبره العرف قرينة متّصلة، فهو ـ طبقا للمعيار المتقدّم ـ قرينة، كلّ ما في الأمر أنّه قرينة منفصلة. وما دام كذلك، فإنّه يتعامل معه ـ بالنسبة إلى الناتج النهائي للكلام ـ معاملة القرينة المتّصلة، فيكون المراد النهائي لصالح القرينة وما تعينه.

ونصل هنا إلى نتيجة تعبر عن قاعدة أصولية تقول: إن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة، سواء أكانت القرينة متّصلة أم منفصلة.

هذا غاية ما تفضل به المصنّف هنا بالنسبة إلى القرينة المنفصلة، وكما زدنا في الكلام بالنسبة إلى القرينة المتّصلة ليتبين الصبح لذي عينين، فإن من اللازم هنا أن نضيف ما يلزم، فيتبين الفرق بين نوعي القرينة في اعطاء النتيجة الواحدة التي تقدّمت، فنقول:

الدلالات الثلاثة والقرينة المنفصلة

وكما تكلمنا عن تأثير القرينة على تشخيص المراد النهائي من الكلام من زاوية ما تؤثره هذه القرينة على الظهورات الثلاثة المتقدّمة الذكر،

فكذلك نفعل هنا، فنقول:

وأمّا تأثير القرينة المنفصلة على الظهورات الثلاثة، كما لو قال: «إذهب إلى البحر»، ثم قال في اليوم التالي: «خذ من البحر العلم»، فهو عدم؛ إذ لا يتزعزع شيء من المدلول التصوّريّ، ولا المدلولين التصديقيين الأوّل والثاني للكلام الأوّل؛ فإن المدلول التصوّريّ للعبارة الأولى يبقى، وهو إخطارها لمعنى البحر الحقيقيّ، والمدلول التصديقيّ الأوّل يثبت أنّه أراد إخطار معنى البحر الحقيقيّ، وكذلك المدلول التصديقيّ الثاني؛ يبقى كاشفا عن إرادة الحكاية والإخبار عن البحر الحقيقيّ، أي: إخطار المعنى الحقيقيّ للبحر عن جدٍّ وإرادة.

نعم، سوف يحصل التعارض بين ظهور ذي القرينة، وهو قوله: «إذهب إلى البحر» في إرادة المعنى الحقيقيّ من البحر، وبين ظهور القرينة، وهي قوله في اليوم التالي: «خذ منه العلم» في إرادة المعنى المجازي من البحر الوارد في الكلام الأوّل، وهو الانسان العالم، وفي هذه الحالة، فإن القاعدة تقتضي الأخذ بأقوى الظهورين؛ إذ التعارض في المقام بحكم العرف من نوع التعارض غير المستقر كما سيأتي بالتفصيل في باب التعارض إن شاء الله تعالى، الذي تجري فيه قواعد الجمع العرفي، وهي هنا الأخذ بالأقوى ظهورا في تشكيل الصورة النهائية لمجموع الكلامين، ولا شك في أن العرف يعتبر ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها، فيحمل الكلام الوارد في ذي القرينة على المجازية، وإرادتها، ما يعني بالتبع: أن الظهور الذي انعقد للكلام الأوّل لا يزول بالقرينة المنفصلة، إلا أنّ ظهوره هذا الذي كان حجة بحجيّة الظهور قبل مجيء القرينة، سوف تنهدم حجيته وتزول بعد مجيء هذه القرينة.

إذا، لا تزعزع للدلالات الثلاث في حالة القرينة المنفصلة، ولكن هذه الظهورات لن تبقى حجة بعد سقوط حجيتها بتعارضها مع ما هو أقوى منها ظهورا وحجيّة؛ طبقا لقواعد الجمع العرفي، ولهذا، نعبر هنا بقولنا: لا دخل لعدم القرينة المنفصلة في أصل الظهور، وليس مقوما له، وإنما هو شرط في استمرار الحجيّة بالنسبة إليه؛ إذ لولا مجيء القرينة، لاستمرت حجيّة الظهور الأوّل في كشفه عن إرادة الحقيقة جدّا؛ إذ عدم القرينة شرط في استمرار الحجيّة، وليس عنصرا دخيلا في تكون أصل موضوع حجيّة الظهور، ودليل ذلك ما نراه من أن الإتيان بالقرينة المنفصلة على خلاف ذي القرينة يعد منافياً للظهور الحالي؛ إذ لولا انعقاد الظهور التصديقيّ مع عدم القرينة المتّصلة في إرادة ما يقتضيه ذلك الظهور، لما كان الإتيان بالقرينة المنفصلة مخالفا عند العرف لذلك الظهور الحالي.[1]

وعليه، فلا دخل لعدم القرينة المنفصلة في أصل الظهور، ولا يكون الظهور متقوّماً بعدم القرينة المنفصلة، وإنما هو شرط في استمرار الحجيّة بالنسبة إليه، أو قل: القرينة لا تهدم الظهور، وإنما تهدم حجيته، فعدم حجيّة الكلام الأوّل في المقام إنما هو من باب السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع؛ فإنّه يبقى تاما حتى بالقرينة المنفصلة.

والنتيجة: الأولى من المراتب الثلاثة المتقدّمة للظهور، ملاكها الوضع فقط، ولا ينثلم حتى مع قيام القرينة المتّصلة، فضلًا عن المنفصلة؛ إذ بمجرّد سماعنا لكلمة (أسد) مثلا في قول القائل: «رأيت أسدا يرمي»،

---

(١)سيأتي تفصيل ذلك كلّه في الحلقة الثالثة تحت عنوان «الخلط بين الظهور والحجيّة»، ج١، ص٢٥٨. وراجع التفصيل في كتابنا: الحلقة الثالثة بأسلوبها التعليمي، ج٧، ص٧ وما بعدها.

ينتقل ذهننا إلى الحيوان المفترس، غايته: أنّ كلمة (يرمي) إذا أتي بها متّصلة، تكون قرينة على عدم إرادة الحقيقة من كلمة (أسد).

وأمّا الظهور التصديقيّ من المرتبة الأولى أو الثانية، فهو متوقّف على عدم القرينة المتّصلة؛ إذ معها لا ينعقد ظهور تصديقيّ على إرادة المعنى الحقيقيّ بلحاظ كلتا المرتبتين، بل يزول هذا الظهور وينهدم.[١]

وأمّا عدم القرينة المنفصلة، فهو ليس مقوّماً لمرتبةٍ من مراتب الظهور، وإن كان دخيلًا في حجيّة الظهور حينئذٍ؛ لأنّ المتكلّم بمجرّد أن يفرغ من كلامه من دون نصب قرينة، أو قل: بمجرد أن ينتهي من شخص كلامه، يستقرّ لكلامه ظهوره التصديقيّ وكشفه اللّفظيّ عن مراده الجدّي، وهذا الظهور ظهور فعليّ تام متحقق، ويكون حجّة، والقرينة المنفصلة لا توجب زوال الظهور، بل توجب زوال حجّيّته.

وعليه، فحجيّة الظهور موضوعها عبارة عن الظهور التصديقيّ كما تقدّم، إلا أنّ الجزء الثاني لهذا الموضوع ليس عدم القرينة المنفصلة، بل يكفي في ذلك عدم العلم بالقرينة المنفصلة.

رابعا: متن المادة البحثية

حجيّة الظهور

إذا واجهنا دليلاً شرعياً، فليس المهمّ أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصوّريّ اللغويّ فحسب[٢]، بل أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله

---

(١)كما قلنا ونبهنا: يزول وينهدم بمعنى تغيره إلى معنى جديد، وهو المعنى المجازي، فيكون المعنى النهائي للكلام: إرادة المعنى المجازي جدّا، بعد أن كان إرادة المعنى الحقيقيّ جدّا.

(٢)فنعرف دلالة هذا اللفظ وضعا، ودلالة هذه الجملة من حيث الوضع بتركيبها.

التصديقيّ[١]؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به، وكثيراً ما نلاحظ أنّ اللفظ صالح لدلالاتٍ لغويةٍ وعرفيةٍ متعدّدة، فكيف نستطيع أن نعيِّن مراد المتكلّم منه؟ [٢]

وهنا نستعين بظهورين:

أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنىً معيّن. [٣]

ومعنى الظهور في هذه المرحلة: أنّ هذا المعنى أسرع انسباقاً[٤]إلى تصوّر الإنسان[٥]عند سماع اللفظ من غيره من المعاني، فهو أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً. [٦]

والآخر: ظهور حال[٧]المتكلّم في أنّ ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية[٨]، أي أنّه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغةً، وهذا ما يسمّى بظهور التطابق بين مقام الإثبات[٩]ومقام الثبوت[١٠]، ومن

---

(١)تقدم تعريف المدلول التصديقيّ وفرقه عن المدلول التصوّريّ.

(٢)الهدف تعيين المراد الجدّي لا المراد فقط، أي: تعيين المراد طبق الدلالة التصديقية الثانية لا الأولى فقط.

(٣)فهذا ظهور منشأه الوضع اللغويّ.

(٤)وتبادرا.

(٥)وذهنه.

(٦)وكما ترى، فإن مصدر هذا الظهور هو الوضع، كما أن المعاني الأخرى أيضا تتبادر إلى الذهن وتنسبق، إلا أنها أبطأ من تبادر وانسباق ذلك المعنى.

(٧)فهو ناشئ من حال المتكلّم، ولهذا هو ظهور حالي سياقي عقلائي عرفي.

(٨)أي: مطابق للظهور الأوّل.

(٩)ويطلق عليه مقام الإبراز والكلام والدليل والألفاظ.

(١٠)ويطلق عليه مقام الواقع والذهن والمدلولات والمرادات.

المقرّر في علم الأصول أنّ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجّة.[١]

ومعنى حجيّة الظهور[٢]: اتّخاذه أساسا لتفسير الدليل اللفظيّ على ضوئه؛ فنفترض[٣]دائماً أنّ المتكلّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العام أخذا بظهور حاله، ولأجل ذلك، يطلق على حجيّة الظهور اسم (أصالة الظهور)؛ لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.[٤]

وفي ضوء هذا، نستطيع أن نعرف لماذا كنا نهتم في البحث السابق بتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة والمعنى الظاهر لها بموجب النظام اللغويّ العام، مع[٥]أن المهمّ عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ماذا أراد المتكلّم باللفظ من معنى لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؟ فإنا[٦]ندرك في ضوء أصالة الظهور[٧]أن الصلة وثيقة جدّا بين اكتشاف مراد المتكلّم وتحديد المدلول اللغويّ الأقرب للكلمة؛ لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلّم من اللفظ هو نفس المدلول اللغويّ الأقرب، أى:

---

(١)وهو ما نطلق عليه حجيّة الظهور.

(٢)هذا الذي قلنا أنّه مقرر في علم الأصول.

(٣)هذه الجملة تفسير لما تقدمها من جملة (اتخاذه أساسا. . .)، أي: نبني على.

(٤)فيكون هذا الظهور هو القاعدة التي يرجع اليها في تحديد وتشخيص مراد المتكلّم، ولا يخرج عنها إلا بدليل، أي: قرينة على ارادة خلاف الظاهر الأولي.

(٥)أي: والحال أن المهمّ. . . .

(٦)هذا جواب السؤال.

(٧)بما تقدم من تفسيرها.

المعنى الظاهر[١] من اللفظ لغة، فلكي نعرف مراد المتكلّم يجب ان المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة؛ لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم.[٢]

والدليل على حجيّة الظهور يتكون من مقدمتين[٣]:

الأولى: أن الصحابة[٤] وأصحاب الأئمة كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب والسنة؛ واتخاذ الظهور أساسا لفهمها، كما هو واضح تاريخيا من عملهم وديدنهم.[٥]

الثانية: أن هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصومين[٦]، ولم يعترضوا عليها بشيء، وهذا يدل على صحتها شرعا، وإلا، لردعوا عنها[٧]، وبذلك، يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور[٨]، وهو معنى حجيّة الظهور[٩] شرعا.

تطبيقات حجيّة الظهور على الأدلة اللفظية[١٠]

---

(١)نعبر بالظاهر عن المدلول اللغويّ الأقرب كما قلنا.

(٢)طبق الظهور الحالي السياقي المتقدم الذكر.

(٣)تكلمنا في الشرح عن حقيقة الاحتياج إلى المقدمة الثانية في المقام، فراجع.

(٤)في زمنه صلى الله عليه وآله.

(٥)وإلا، لكان هناك بديل غريب معتمد في الكشف عن المرادات، ولنقل إلينا.

(٦)أي: هي معاصرة للمعصوم عليه السلام.

(٧)لأنها تهدد طريقة فهم كلام الشارع نفسه؛ إذ سيسرّي الاصحاب هذا العمل إلى مجال الشرعيات كما تقدم.

(٨)فنستكشف من عدم الردع الإمضاء والقبول، وإلا، لردعوا.

(٩)بالمعنى المتقدم الذكر من اعتمادها أساسا لتحديد المراد.

(١٠)فالتطبيق على الدليل كتركيب كامل وليس على لفظ خاص من الألفاظ كما قد يتوهم.

ونستعرض فيما يلى ثلاث حالات[١] لتطبيق قاعدة حجيّة الظهور[٢]:

الاولى: ان يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة، ولا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغويّ والعرفى العام.

والقاعدة العامة[٣] تحتم في هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد، ويقال إن المتكلّم أراد ذلك المعنى؛ لأن المتكلّم يريد باللفظ دائما المعنى المحدد له في النظام اللغويّ العام، ويعتبر الدليل في مثل هذه الحالة صريحا في معناه ونصا.[٤]

الثانية: أن يكون للفظ معان متعددة متكافئة في علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغويّ العام؛ من قبيل المشترك[٥]، وفي هذه الحالة لا يمكن تعيين المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة؛ إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه، ويكون الدليل في هذه الحالة مجملا.[٦]

الثالثة: أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة وأحدها أقرب إلى اللفظ لغويا من سائر معانيه، ومثاله كلمة (البحر)، التي لها معنى حقيقيّ قريب، وهو (البحر من الماء)، ومعنى مجازى بعيد، وهو (البحر من العلم)، فإذا قال الآمر: «إذهب إلى البحر في كلّ يوم»، وأردنا أن نعرف ماذا أراد

---

(١)تعبر عن ثلاثة مستويات من مداليل الدليل ومستوى وضوحها.

(٢)أي: لنرى إن كان من الممكن الاستفادة من القاعدة لتحديد المراد.

(٣)في طريقة تحديد المراد.

(٤)ويدل بالصراحة على المراد، فنحن في هذه الحالة نحتاج إلى اعتماد التطابق بين المراد والمقال.

(٥)اللفظي كلفظ (عين)، ومن دون قرينة تحدد المراد.

(٦)ولهذا نقول: المجمل ليس حجة؛ إذ لا يعرف مراد المتكلّم في حالته.

المتكلّم بكلمة (البحر) من هذين المعنيين؟ يجب علينا أن ندرس السياق الذى جاءت فيه كلمة البحر، ونريد بـ (السياق): كلّ ما يكتنف اللفظَ الذى نريد فهمه من دوالَّ أخرى، سواء كانت لفظية ـ كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذى نريد فهمه كلاما واحدا مترابطا ـ أو حالية ـ كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع.[١]

فان لم نجد في سائر الكلمات[٢] التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة البحر، كان لزاما علينا أن نفسر كلمة البحر على أساس المعنى اللغويّ الأقرب؛ تطبيقا للقاعدة العامة القائلة بحجيّة الظهور.[٣]

وقد نجد في سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق مع ظهور كلمة البحر، ومثاله أن يقول الآمر: «إذهب إلى البحر في كلّ يوم واستمع إلى حديثه باهتمام»؛ فإن الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغويّ الأقرب إلى كلمة البحر، وإنما يناسب العالِم الذى يشابه البحر لغزارة علمه، وفي هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل: ماذا أراد المتكلّم بكلمة البحر؟ هل أراد بها البحر من العلم؛ بدليل أنّه أمرنا بالاستماع إلى

---

(١)فالسياق: البيئة التي ولد فيها اللفظ، وهي المرجع في تعيين المراد منه؛ باعتبارها القرائن الحالية والمقالية وغيرهما إن كان، وقد يدخل في ذلك حتى معتقدات المتكلّم وثقافته العامة والبيئة التي ولد فيها وترعرع وهكذا انتماءاته المختلفة، وغير ذلك من عناصر البيئة التي ولد فيها اللفظ، ولهذا، كانت مسألة السياق دقيقة جدًا وتتطلب مجهودا ضخما للتدقيق والتحديد.

(٢)كقرائن لفظية، وهكذا يجب ملاحظة القرائن الحالية كما قلنا.

(٣)فيعمل المقتضي بعدم المانع من العمل.

حديثه، أو أراد بها البحر من الماء، ولم يقصد بالحديث هنا المعنى الحقيقى، بل أراد به: الاصغاء إلى صوت أمواج البحر؟

وهكذا، نظل مترددين بين كلمة (البحر) وظهورها اللغويّ من ناحية، وكلمة (الحديث) وظهورها اللغويّ من ناحية أخرى، ومعنى هذا أنا نتردد بين صورتين: إحداهما: صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج والاستماع إلى صوت موجه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة (البحر). والأخرى: صورة الذهاب إلى عالم غزير العلم والاستماع إلى كلامه، وهذه الصورة هي التي توحي بها كلمة (الحديث). [١]

وفي هذا المجال، يجب أن نلاحظ السياق جميعا ككل، ونرى أى هاتين الصورتين أقرب إليه في النظام اللغويّ العام؟ أى: إن هذا السياق إذا ألقى على ذهن شخص يعيش اللغة ونظامها بصورة صحيحة، هل سوف تسبق إلى ذهنه الصورة الأولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أنّ إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغويّ العام ـ ولنفرضها الصورة الثانية ـ تكوَّن للسياق ككل ظهور في الصورة الثانية، ووجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة. [٢]

ويطلق على كلمة (الحديث) في هذا المثال اسم (القرينة)؛ لأنها هي التي دلت على الصورة الكاملة للسياق وأبطلت مفعول كلمة (البحر) وظهورها. [٣]

---

(١)فما العمل حينئذ؟ يأتيك الجواب الآن.

(٢)طبق القاعدة العامة التي نقحناها لحجيّة الظهور، وكما ترى، فإن الصورة هنا ليست للفظ مفرد، وإنما لتركيب الجملة ككل، المكونة من ألفاظ وسياق، أي: وقرائن حالية ومقالية.

(٣)التصوّريّ.

وأمّا إذا كانت الصورتان متكافئتين في علاقتهما بالسياق، فهذا يعني أن الكلام أصبح مجملا، ولا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة. [١]

القرينة المتّصلة والمنفصلة[٢]

عرفنا أنّ كلمة (الحديث) في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق، وتسمى (قرينة متّصلة)؛ لأنها متّصلة بكلمة (البحر)، التي أبطلت مفعولها، وداخلة معها في سياق واحد، والكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى بـ (ذي القرينة). [٣]

ومن أمثلة القرينة المتّصلة الاستثناء من العام، كما إذا قال الآمر: «أكرم كلّ فقير إلا الفساق»؛ فإن كلمة (كلّ) ظاهرة في العموم لغة[٤]، وكلمة (الفساق) تتنافى مع العموم، وحين ندرس السياق ككل، نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه من صورة العموم التي تقتضيها كلمة (كلّ)، بل لا مجال للموازنة بينهما، وبهذا، تعتبر أداة الاستثناء قرينة على

---

(١)سيأتي في دراسات أعلى ما يمكن الاستفادة منه في مورد الدليل المجمل، كنفي الثالث مثلا، وكذا يذكر بعض الطرق التي قد يمكن الاستفادة منها في رفع الإجمال.

(٢)الهدف تشخيص ما تؤثره القرينة المتّصلة والمنفصلة على القاعدة العامة المتقدمة الذكر، أعني: أصالة الظهور. وقد تطرقنا في الشرح إلى أكثر مما اكتفى المصنّف بذكره هنا، فراجع.

(٣)لا يقتصر مصطلح (ذو القرينة) على ما جاء في المتن من تضعيف وإبطال القرينة له، بل يكون ذو القرينة على العكس من ذلك أحيانا؛ فيقوى بالقرينة أن يكون هو المراد، بل قد يحدد به المراد.

(٤)أي: بالوضع كما تقدم.

المعنى العام للسياق. [١]

فالقرينة المتّصلة هي: كلّ ما يتصل بكلمة أخرى، فيبطل ظهورها[٢] ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معه.

وقد يتفق أن القرينة بهذا المعنى لا تجيء متّصلة بالكلام بل منفصلة عنه فتسمى (قرينة منفصلة).

ومثاله أن يقول الآمر: «أكرم كلّ فقير»، ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة[٣]: «لا تكرم فساق الفقراء»، فهذا النهي لو كان متصلا بالكلام الأوّل، لا عتبر قرينة متّصلة[٤]، ولكنه انفصل عنه في هذا المثال. [٥]

وفي هذا الضوء، نفهم معنى القاعدة الأصولية القائلة: إن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة سواء كانت القرينة متّصلة أو منفصلة. [٦]

---

(١)فيتحدد المعنى النهائي للكلام على طبقها؛ فيجب إكرام كلّ عدول الفقراء، وأمّا غيرهم، فلا يجب؛ ببركة القرينة المتّصلة كما قلنا.

(٢)أو يقويه كما قلنا، وإنما قال: «فيبطل» من باب أنّه أبرز المثالين لا للاحتراز عن التقوية.

(٣)ليس هناك تحديد خاص بالوقت كساعة مثلا، وإنما المناط أن يعتبر العرف ما صدر ثانيا من المتكلّم نفسه كلاما آخر غير الأوّل لا تتمة له.

(٤)ولتعاملنا معه تعاملنا مع سائر القرائن المتّصلة كما تقدم في المثال السابق.

(٥)أظن أن هناك كلاما قد سقط هنا؛ إذ لم يتكلم المصنّف هنا عن تأثير القرينة المنفصلة أبدا، واكتفى بالجملة التالية.

(٦)إذ في حالة القرينة المنفصلة يقع التعارض بين ظهورها وظهور ذي القرينة، والعرف يعتبر القرينة أقوى ظهورا؛ لأن المتكلّم النوعي يعد القرينة لتوضيح مراده من كلامه الآخر، فهي مقدمة على ذي القرينة.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال السيد الإمام ﷺ في كتاب الطهارة في باب كيفية التيمم:

«أمّا ما دلت على أن التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، كصحيحة اسماعيل الكندي عن الرضا ﷺ قال: (التيمم: ضربة للوجه، وضربة للكفين). . . ، وأمّا صحيحة محمد بن مسلم وموثقة سماعة المشتملتان على الذراعين إلى المرفق، فهما محمولتان على التقية». (١)

أـ ما المقصود بالتقية؟

ب ـ في حالات التقية، يكون لكلام المتكلّم دلالة تصورية، كما أنّه يشتمل ـ أيضا ـ على الدلالة التصديقية الأولى؛ فإن المتكلّم قد قصد إخطار معنى الألفاظ في ذهننا، إلا أنّه قد ذُكر أنّه ليس له الدلالة التصديقية الثانية؛ لأنه ليس له مراد جدي من إخطار هذا المعنى، أي: ليس له قصد إخطار المعنى جدّا، ولم يُرد هذا المعنى إرادة جدية، بل بغرض التمويه ليس إلا. أين مرَّت عليك هذه المعلومة في البحث؟

التطبيق الثاني

١ـ إستفد من النص التالي في بناء تمهيد لبحث اليوم:

قال المصنّف ﷺ في خارج بحثه المبارك: «كبرى حجيّة الظهور

١ـ إثبات أصل الحجيّة:

أمّا الجهة الأولى، فيقع البحث فيها في مرحلتين:

الأولى ـ في أنّه هل تكون للظهور حجيّة ذاتيّة كالقطع، أو لا؟

والثانية ـ في أنّه بناء على عدم الحجيّة الذاتيّة له، هل دلّ دليل على

---

(١)كتاب الطهارة، ج٢، ص١٧٦. والروايات مذكورة نقلا عنه أيضا.

الحجيّة التعبديّة له، أو هو باق على ما يقتضيه الأصل من عدم الحجيّة». (١)

التطبيق الثالث

تأمل النص التالي، ولاحظ ما قامت به القرينة المتّصلة من تأثير في إبطال ما استدل به من الآية المباركة، ويمكنك مطالعة القصة الكاملة لعملية استنباط المسألة حسب الطريقة الفنية للاستنباط ومراحلها الفنية بمراجعة كتابنا (نيل المآرب في شرح المكاسب)، ج١، ص٢٤٨:

قال الشيخ الانصاري ﷺ: «الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة التي ينتفع بها منفعة محللة مقصودة، وعن الخلاف: نفي الخلاف فيه، وحكي أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه. وعن المفيد: حرمة بيع العذرة والأبوال كلّها إلا بول الإبل، وحكي عن سلار أيضا. ولا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث في قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ يشمل تحريم بيعها، وقوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه)، وما تقدّم من رواية دعائم الإسلام، وغيرها.

ويرد على الأوّل: أن المراد ـ بقرينة مقابلته لقوله تعالى: ﴿يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾: الأكل، لا مطلق الانتفاع». (٢)

التطبيق الرابع

تأمل النص التالي الوارد في المرأة المتمتع بها، ولاحظ ما قامت به القرينة المتّصلة من تأثير في إبطال ما استدل به من الآية المباركة أيضا:

«وعلى كلّ حال فـ (لا يقع بها إيلاء) على المشهور؛ لمخالفة أحكامه

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، ق٢، ج٢، ص١٤١.

(٢)كتاب المكاسب، ج١، ص٢٦.

للأصل، فيقتصر فيها على موضع اليقين، وليس هو إلا الدائمة؛ فإن الآية بقرينة قوله تعالى فيها: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ﴾ ظاهرة في تخصيص المولى لها بالقابلة للطلاق، فلا تدخل المتمتع بها». (١)

التطبيق الخامس

ما فهمناه مما تقدّم في البحث، أن المراد من القرينة المنفصلة هو كلّ لفظ أو فعل وقع في خطاب أو مقام آخر لو فرض متّصلاً بالكلام الأوّل، لأوجب انصراف الكلام الأوّل عن ظهوره الأوّلي إلى ظهور آخر متناسب مع مجموع الخطابَيْن أو مجموع الخطاب الأوّل والفعل في المقام الثاني.

ومثاله قول المتكلّم: «أكرم كلّ العلماء» ثمّ يقول في خطاب آخر: «لا تكرم فسّاق العلماء»، فالخطاب الثاني يكون قرينة منفصلة يتحدّد بها المراد الجدّي مِن الخطاب الأوّل؛ ذلك لأنّه لو فرض الخطاب الثاني متّصلاً بالخطاب الأوّل، لصرف ظهوره في إرادة العموم إلى الظهور في إرادة ما عدا الفسّاق مِن العلماء.

فالقرينة المنفصلة وإنْ لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور في العموم في حالة الانفصال كما قلنا، إلا أنّها منتجة لعدم حجيّة هذا الظهور؛ ذلك لأنّ الظهور الحجّة هو المعبِّر عن المراد الجدّي للمتكلّم، ومِن الواضح أنَّ المراد الجدّي بعد ملاحظة الخطاب الثاني متعيِّن في إرادة ما عدا الفسّاق.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ إذا واجهنا دليلاً شرعياً، فالمهمّ أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصديقيّ؛ لنعرف ماذا أراد الشارع به.

---

(١)جواهر الكلام، ج ٣٠، ص١٨٨.

٢ـ وهنا، نستعين بظهور حال المتكلّم في أنّ ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية.

٣ـ ومن المقرّر في علم الأصول أنّ ظهور حال المتكلّم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ حجّة.

ومعنى حجيّة الظهور: اتّخاذه أساسا وأصلا لتفسير الدليل اللفظيّ في ضوئه، ولأجل ذلك يطلق على حجيّة الظهور اسم (أصالة الظهور).

٤ـ فلكي نعرف مراد المتكلّم، يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغة؛ لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتكلم.

٥ـ الدليل على حجيّة الظهور سيرة المتشرعة الممضاة من قبل المعصوم عليه السلام.

٦ـ إذا كان اللفظ نصا في معناه، تحتم أن يحمل عليه.

٧ـ لا حجيّة للمجمل؛ إذ لا تجري فيه قاعدة أصالة الظهور.

٨ـ إذا كان للفظ معنى ظاهر، فإن أصالة الظهور تعين العمل بهذا الظاهر إلا أنّ يدل دليل من السياق على خلافه فيحمل عليه.

٩ـ القرينة المتّصلة تبطل مفعول ذي القرينة، وتوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم معها، وتعينه لصالحها.

١٠ـ ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة، سواء أكانت القرينة متّصلة أم منفصلة.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ إذا واجهنا دليلاً شرعياً، فالمهمّ أن نفسِّره بالنسبة إلى مدلوله التصديقيّ أيضا. ما المقصود بهذه العبارة؟ مثّل لما تقول.

٢ـ كيف يتم تحديد المراد الجدّي لأي متكلم؟

٣ـ ما معنى (حجيّة الظهور)؟ ولماذا يطلق عليها (أصالة الظهور)؟

٤ـ ما الدليل على حجيّة الظهور؟

٥ـ ما المقصود بالدليل المجمل؟ وما الموقف من حجيته؟ ولماذا؟

٦ـ إذا كان للفظ معنى ظاهر، ودل دليل من السياق على خلافه، فما الموقف من تحديد المراد به؟ ولماذا؟

٧ـ المعروف أن ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة سواء أكانت القرينة متّصلة أم منفصلة، ما معنى ذلك؟ وما وجهه؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في حجيّة الظهور بالنسبة إلى الفقيه؟

٢ـ لو شككنا في أن المتكلّم أراد العموم أم لا، فكيف نستفيد من أصالة الحجيّة في هذا المورد؟ وما الذي تثبته؟

٣ـ ما المراد بالسياق؟ راجع كتبا أخرى للوقوف على معنى (السياق) وما يؤثره على تشخيص المراد النهائي من الكلام.

٤ـ لو شككنا في أن المتكلّم كان جادا في كلامه أم لا، فكيف نستفيد من أصالة الحجيّة في هذا المورد؟ وما الذي تثبته؟

٥ـ إذا كان الدليل مجملا، فهل يعني هذا أننا نتعامل معه كأنه لم يكن؟ أليس معنى هذا تضييع هذا الدليل مع أنّه حجة من حيث السند كما هو المفروض؟

البحث رقم (١٦)

أ ـ الدليل الشرعيّ اللفظي

إثبات الصدور

(إثبات صغرى الدليل الشرعيّ)

أولا: حدود البحث

من قوله: «إثبات الصدور» ص٢١٩.

إلى قوله: «الدليل الشرعيّ غير اللفظي» ص٢٢٣.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ بحوث الدليل الشرعيّ ثلاثة:

الأوّل: في دلالة الدليل الشرعيّ، وأنّه على ماذا يدلّ بظهوره العرفي؟

والثاني: في حجيّة تلك الدلالة وذلك الظهور ووجوب التعويل عليه، وهو ما يسمى بكبرى الدليل الشرعيّ.

والثالث: صدور الدليل من الشارع حقّاً، وهو ما يسمى بصغرى الدليل الشرعيّ.

وقد انتهينا ـ بحمد الله ومنّه ـ من أول وثاني البحوث الثلاثة المتقدّمة، لتصل النوبة الآن إلى الكلام في آخر هذه البحوث؛ حيث الكلام في ما يسمى بصغرى الدليل الشرعيّ، أو قل: في إثبات صدور تلك الدلالة التي أثبتناها في البحث الأوّل وأثبتنا حجيتها في البحث الثاني؛ إذ لا يمكن التعويل على هذه الدلالة إلا بعد إثبات أنها قد صدرت من الشارع.

وإنما نعبّر عن هذه الفكرة بصغرى الدليل الشرعيّ؛ من باب أن عملية الاستنباط عملية قياس استنباطي، والقياس لا بد فيه من صغرى وكبرى، ولما كنا في المقام الأوّل قد حددنا دلالات متنوعة مختلفة، من قبيل:

دلالة الأمر على الطلب بنحو الوجوب، فهذه كلّها كبريات القياس في الدليل الشرعيّ، ولكنه القياس الذي يسبق ما نتحدث عنه من القياس الاستنباطي؛ فإنّه يعد له ما يحتاجه، فنقول مثلا في القياس المعد للقياس الاستنباطي:

كلّ ما صدر بهيئة (إفعل) من الشارع، دلَّ على الوجوب

وفي الصغرى نقول:

وصيغة (صُم) صدرت من الشارع

وفي النتيجة نقول: إذاً، صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل (دليل) على الوجوب.

نعم، من الواضح أننا نحتاج إلى البحث في إثبات الحجيّة لهذه النتيجة؛ إذ هي بدورها ستكون مقدمة من مقدمتي القياس الجديد، وهو القياس الاستنباطي؛ فنقول:

صيغة (صُم) التي ثبت صدورها من الشارع تدل على الوجوب (صغرى)

وكل ما دل على الوجوب من الشارع هو حجة (كبرى)

والنتيجة: الوجوب المدلول عليه بصيغة (صُم)، التي ثبت صدورها من الشارع، حجة.

وبهذا، يثبت الحكم الشرعيّ بوجوب الصيام، ويكون حجة يجب امتثاله كما تقدّم في بيان معنى الحجيّة.

وسائل إثبات صغرى الدليل الشرعيّ قسمان

وتنقسم وسائل إثبات صغرى الدليل الشرعيّ إلى قسمين:

الأوّل: وسائل الإثبات الوجدانيّ

وذلك بإثبات الصدور وجدانا، وعلى نحو القطع واليقين، وهذه تعتمد

ـ كما تلاحظ ـ على حجيّة القطع واليقين، ما يعني أنّه بدون إفادة هذه الوسائل للقطع واليقين، فإنها لن تكون حجة كافية لإثبات الصدور.

وعلى هذا، فوسائل الإثبات الوجداني، هي: الطرق التي يمكن بواسطتها الوصول إلى القطع واليقين بصدور أمر ما عن جهة ما، كما في ما نحن فيه، من صدور الدليل الشرعيّ عن الشارع، وهناك عدد لا يمكن حصره من الوسائل والطرق في المقام، إلا أنّ الطرق الرئيسية الأبرز ثلاثة:

الأوّل: الإخبار الحِسّي: وهو ما يُصطلح عليه بالتواتر.

الثاني: الإخبار الحَدْسي: وهو ما يُصطلح عليه بالإجماع.

الثالث: الآثار المحسوسة الكاشفة على سبيل الإن، أي: كشف المعلول عن وجود العلة، وهو ما يصطلح عليه بسيرة المتَشَرِّعة.

وهذا ما سنتعرض له بالتفصيل خلال البحث بعونه تعالى ولطفه.

الثاني: وسائل الإثبات التعبديّ

وهنا، نحن لا نحرز القطع أو اليقين بصدور الدليل من الشارع بواسطة هذه الوسائل، فلا حجية ذاتية تثبت الصدور، إلا أنّ الشارع بنفسه على الرغم من ذلك يفتح لنا طريقا نحو الهدف والغرض، وهو إثبات الصدور، ولهذا، يسمى بالطريق التعبدي، في مقابل الطريق الوجداني اليقيني؛ وذلك بأن يتعبَّد الشارع المكلفين بالصدور؛ كأن يقول مثلًا: إعملوا بما يرويه الثقة، وهذا معنى جعل الحجيّة لما ثبت صدوره لا على نحو القطع واليقين، والتعبد بصدوره، أي: اعتبار الدليل صادرا، والعمل على طبق مفاده، أو قل: جعل الظنّ حجة بعد أن لم يكن بذاته حجة يحرز الواقع بالقطع واليقين.

نعم، كما قلنا سابقا، لابد في هذا الذي يُثبت التعبدَ بالدليل غير القطعي والعلمي ـ أو قل: بالطريق الظني ـ أن لا يكون بنفسه ظنيا؛ فإن الظنّ لا يكون طريقا لاعتبار نفسه، بل لابد من أن يكون قطعيا، أو قل: لابد أن تكون دلالته وسنده قطعيا، ليرجع الأمر كلّه في إثبات الصدور إلى القطع والعلم، أي: ليرجع الكل إلى ما له حجيّة ذاتية من القطع والعلم.

وعلى هذا، فالكلام لابد أن يقع في قسمين من وسائل إثبات الصدور، فنبدأ بالقسم الأوّل، فنذكر أهم وسائله وطرقه، وهي ثلاثة: التواتر، والإجماع، والسيرة المتشرعية، لننتقل بعد ذلك إلى القسم الثاني ـ أعني: وسائل إثبات الصدور التعبدية ـ فنتعرض لأهمها وأعمها في عملية الاستنباط، وهو خبر الواحد الثقة.

أصالة عدم الحجيّة والاعتبار

ومن الضروري هنا أن نعيد التنبيه على ما نقحناه سابقا من أصل وقاعدة لابد من أن ينطلق الأصولي منها وهو يروم تشخيص الموقف من حجيّة أو عدم حجيّة دليل ما، وهو ما عبرنا عنه بأن الأصل والقاعدة الأولية في كلّ مشكوك الحجيّة هو عدم الحجيّة، بمعنى: أن الموقف الذي كان قبل مشكوك الحجيّة ومفاده يبقى هو هو بعده؛ فإن الدليل الدال على الحكم الشرعيّ، تارة يكون قطعياً، وأخرى يكون ظنياً، فإن كان الدليلُ قطعياً، فهو حجّة على أساس حجيّة القطع؛ لأنّ الدليل الدال على الحكم الشرعيّ إذا كان قطعياً، فإنّه يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، فيكون حجّة على أساس حجيّة القطع كما تقدّم بالتفصيل.

وأمّا إذا كان ظنيّاً، فتارة يدل الدليل القطعي على حجّيته، فيؤخذ به؛

لأنه يؤدي إلى القطع بالحجيّة، وأخرى يدل الدليل القطعي على عدم حجّيته، فلا يجوز العمل به؛ للقطع بعدم حجيّتهِ.

وثالثة يشك في جعل الحجيّة للدليل الظني شرعاً، فيُبحث عن مقتضى الأصل والقاعدة الأولية، فهل هو الحجيّة، فيكون مشكوك الحجيّة حجّة بمقتضى الأصل، فلا نخرج عن هذا الأصل إلّا في ما (علمنا بعدم حجّيته)؟ أو أنّ الأصل يقتضي عدم حجيّة مشكوك الحجيّة، فلا يكون حجّة إلّا ما (علمنا بحجّيته)، كما لو دل الدليل القطعي على حجّيته؟

والجواب عن السؤال المتقدّم ـ كما سبق ـ هو: أن الأصل في مشكوك الحجيّة هو عدم الحجيّة، بمعنى: إن كلّ دليل نشكُّ في جعل الحجيّة له من قبل الشارع من حيث الدلالة أو من حيث الصدور، فالأصل فيه عدم الحجيّة، فيكون وجودُه كعدمه عمليا.

فلو جاءنا خبر يقول مثلًا: «يجب الدعاء عند رؤية الهلال»، ولم نعلم بجعل أو بعدم جعل الحجيّة له، بل شككنا في ذلك، فإننا سوف نتعامل مع هذا الخبر وأمثاله كما لو لم يكن موجوداً أصلًا، أي: كما لو دلّ الدليل القطعي على عدم حجيّته، ولأجل ذلك، يقال عادة: إن الشك في الحجيّة يساوق القطع بعدمها.

وتوجيه ذلك: أن احتمال الحجيّة ليس لهُ أي أثر عملي؛ بمعنى: أن كلّ ما كان مرجعاً للفقيه لتحديد الموقف الشرعيّ قبل ورود احتمال الحجيّة، فإنّه يبقى على مرجعيته تلك عمليا.

هذا هو الأصل في ما نحن فيه من وسائل الإثبات بنوعيها، فنحن الآن نقف على مقتضى هذا الأصل إلى أن يثبت دليل قطعي على الاعتبار،

وهذا ما نريد القيام به في ما نحن فيه، فانتبه جيدا.

وأمّا المحاور التي سنتكلم عنها في هذا البحث، فهي أربعة تبعا لما سيذكره المصنّف من وسائل للإثبات.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

لكي نعمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً، لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم؛ وإلا، فإن القاعدة والأصل يقتضيان عدم كونه حجة كما تقدّم في التمهيد قبل قليل، ووسائل الإثبات المعروفة أصوليا هي ما يلي طبق المحاور الأربعة التالية:

المحور الأوّل: التواتر

الخبر: النقل الحسي للواقعة، كما في قول المعصوم مثلا، وهو الكثير في الروايات والغالب في أدلة الفقه.

وينقسم الخبر إلى متواتر، وغير متواتر، وهو المسمى بخبر الآحاد، والمقصود بالخبر المتواتر: الخبر الحسي الذي يفيد ويولد اليقين والقطع بصدور مُفاده (المخبَر به) وهو جعل الحكم الشرعي، فيتجه البحث نحو كيفية توليد هذا الخبر لهذا اليقين والقطع في المرحلة الأولى. [١]

---

(١)ولتوضيح الموقف في المقام، لابد ـ قبل عرض رأي المصنّف ـ من أن نبين التفسير الذي يرتضيه المنطق الأرسطي لحصول اليقين من التواتر، وهو التفسير الذي ذهب إليه الأصوليون غير السيد المصنّف، فنقول:

١ـ تفسير المنطق الأرسطي لحصول اليقين بتعدد الإخبار

يفسر المنطق الأرسطي حصول اليقين بتعدد الإخبار على أساس ما تبناه من قواعد وأسس أسسها لخدمته في هذا المجال؛ ومن جملتها أنّه بنى على أن القضية المتواترة هي إحدى القضايا الضرورية الست، وهي ما أسماه بالبديهيات الست.

وقد عرَّفَ المنطق الأرسطي الخبر المتواتر بأنّه: «إخبار كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب»، وواضح من هذا التعريف أن القضية لكي تكون متواترة لابدّ وأن يتوفّر فيها ركنان:

الأوّل: كثرة الإخبار

الثاني: إمتناع تواطؤ المخبرين الكثيرين على الكذب

ومع تحقق هذين الركنين، يتولد القطع واليقين بصدق المخبَر به (القضيّة المتواترة)؛ من باب أن (امتناع تواطؤ المخبرين جميعا على الكذب)، معناه: أن يكون ولو واحد منهم صادقاً في إخباره، ومع صدق واحد من هذه الإخبارات الكثيرة، يكون ثبوت القضية المخبر عنها يقينيا مقطوعا به؛ إذ لو كان جميع المخبرين قد كذبوا بإخبارهم، لكان معنى ذلك: تواطؤهم جميعاً على الكذب، وهو ممتنع بحسب الفرض، فيثبت أن واحداً منهم على الأقل صادق لا محالة، وهذا هو اليقين والقطع ذاته.

وبهذا، يتبين أن المنطق الأرسطي يبني على أن القضيّة المستنتجة عن طريق التواتر إنما هي قضية مستنبطة من مجموع مقدّمتين:

الصغرى: وهي إخبار كثيرين بقضيّة مّا

والكبرى: وهي أن كلّ مخبرين كثيرين بقضية واحدة يمتنع تواطؤهم على الكذب جميعا

وهذا اليقين الناتج من التواتر المتقدم الذكر، يعد من اليقين الموضوعي الاستنباطي، وهو ما يقوم على أساس قياس منطقي مؤلف من صغرى وكبرى، وهو كالآتي:

كلّما أخبر جماعة كثيرون بقضيّة، امتنع تواطؤهم على الكذب.

وهذه هي كبرى القياس

وقد أخبر جماعة كثيرون بشجاعة علي عليه السلام مثلا.

وهذه هي صغرى القياس

والنتيجة: الإخبار بشجاعة علي عليه السلام يمتنع أن يكون كذباً

تفسير المصنّف لحصول اليقين من التواتر

لكي نوضح تفسير المصنّف للتواتر، لابد من المقدمة التالية التي تتناول عملية الاستقراء بالشرح والتعريف:

الاستقراء: إستنتاج قانونٍ عامٍّ من تتبّع حالاتٍ جزئيةٍ كثيرة.

ومثال ذلك: أن نلاحظ هذه القطعة من الحديد، فنراها تتمدّد بالحرارة، ونلاحظ تلك، فنراها تتمدّد بالحرارة، وهكذا الثالثة، والعاشرة، وهكذا، فنستنتج من تتبّع هذه الحالات الجزئية قانوناً عاماً، وهو: كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة.

وهذه الطريقة من الاستدلال هي الطريقة التي يستخدمها العلماء الطبيعيون في العلوم الطبيعية؛ لاكتشاف قوانين الكون والطبيعة.

ونحن إذا تأمّلنا في الدليل الاستقرائي، نجد أنّ كلّ حالةٍ من الحالات الجزئية التي نلاحظ فيها تمدّد الحديد بالحرارة تشكّل قرينةً على القانون العام القائل: «كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة»، غير أنّ كلّ حالةٍ بمفردها تعتبر قرينة إثبات ناقصة، بمعنى: أنّها لا تؤدّي بنا إلى القطع بالقانون العام، ولكن، حين نضيف إليها حالةً جزئيةً أخرى مماثلةً، يقوى في ظنّنا أنّ ظاهرة التمدّد بالحرارة عامة، فإذا لاحظنا التمدّد في حالةٍ ثالثةٍ مماثلةٍ

وهذه النتيجة ـ كما هو واضح ـ مساوقة لصدق ثبوت المخبر به (الشجاعة).
ومن الواضح أن الصغرى قد افترضنا أنها ثابتة بالوجدان؛ لافتراض إخبار جماعة كثيرين بشجاعة علي عليه السلام، وأمّا الكبرى، فيدّعي المنطق الأرسطي أنها من القضايا الأولية التي يدركها العقل؛ ولأجل ذلك، عدّ المنطق الأرسطي القضية المتواترة من القضايا الضرورية الست التي ينتهي إليها كلّ برهان وقياس كما تقدم، واعتبرها قضية عقلية أولية كغيرها من القضايا الأولية، كاستحالة اجتماع النقيضين مثلا.

أيضا، تأكّد ظنّنا بالتعميم؛ نتيجةً لتجمّع ثلاث قرائن، وهكذا تزداد القرائن كلّما ازدادت الحالات التي نستقرئها، وبالتالي، يزداد ظنّنا قوة بالقانون العام، حتّى نصل إلى القطع به.

ويسمّي كلّ دليلٍ يقوم على أساس القرائن الناقصة ويستمدّ قوّته من تجمّع تلك القرائن (دليلًا استقرائياً).

ومن أمثلة الدليل الاستقرائي بهذا المعنى الذي نريده هنا: (التواتر)، وهو مثلا: أن يخبرك عدد كبير جدّا من الناس بحادثةٍ رأوها بأعينهم، فأنت حين تسمع الخبر من أحدهم، تحتمل صدقه؛ ولكنّك لا تجزم بذلك، فتعتبر خبره قرينةً ناقصةً على وقوع الحادثة، فإذا سمعت الخبر نفسه من شخصٍ آخر، قويَ في نفسك احتمال وقوع الحادثة؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين، وهكذا، يظلّ احتمال وقوع الحادثة ينمو ويكبر كلّما جاء مخبر جديد عنها، حتّى يصل إلى درجة العلم.

وقد نطلق على الدليل الاستقرائي بالمعنى الذي حدّدناه اسم (الدليل الاحتمالي)، أو (الدليل القائم على حساب الاحتمالات)؛ لأنّ الدليل الاستقرائيَّ لمّا كان مردّه في التحليل العلمي إلى عملية تجميع القرائن، فهو يتضمّن قياس قوة الاحتمال الناتج عن كلّ قرينةٍ، وجمع القوى الاحتمالية لمجموع القرائن؛ وفقاً لقوانين خاصة، وقياس تلك القوى الاحتمالية وجمعها هو ما يسمّى بحساب الاحتمالات، وحيث إنّ الدليل الاستقرائي يتضمّن تجميع قوة الاحتمال ويعتمد عليه، فهو يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

قيام اليقين في التواتر على أساس حساب الإحتمالات

بعد هذه المقدمة المختصرة، فلنتكلم الآن عما قدمه المصنّف من

تفسير لحصول اليقين والقطع، وهو التفسير الذي يخالف ما تقدّم عن المنطق الأرسطي كما نقلناه في الهامش؛ إذ يقوم على أساس ما يعبر عنه بتراكم الاحتمالات؛ لأن اليقين في القضية المتواترة ينشأ على أساس ما نسميه بحساب الاحتمالات، وإليك بيان ذلك:

إذا لاحظنا مجموعة الإخبارات الحسية في القضية المتواترة، فكل خبر منها ـ باعتبار أنّه خبر لا إنشاء ـ يحتمل أن يكون مخالفا للواقع، ويحتمل أن يكون موافقا له، وبعبارة أخرى: يمكن أن يكون صحيحا، ويمكن أن يكون خاطئا، على الرغم من كون الناقل للخبر ثقة؛ فإن الخطأ في الإخبار لا يتوقف على عدم كون الناقل ثقة، وإنما يمكن أن يكون بسبب خطأ الناقل الثقة؛ لاعتماده على قرائن وأمارات خاطئة مثلا.

وكذا يمكن أن ينشأ احتمال مخالفة الخبر للواقع من كون المخبر غير ثقة فيتعمد الكذب؛ لمصلحة دفعته لذلك.

وعلى العموم، إذا تعدد الإخبار عن محور واحد وقضية واحدة، من قبيل: وفاة زيد، فإن هناك علاقة عكسية بين عدد الإخبارات ونسبة احتمال الخطأ أو الكذب؛ فكلما زاد العددُ، قلت النسبة، واضمحلَّ احتمالُ مخالفة الإخبارات للواقع.

ويستمر هذا الاضمحلال شيئا فشيئا إلى أن يصبح احتمال المخالفة إلى درجة يزول فيها عمليا؛ أي: إلى درجة بحيث لا يعتمد العقلاء عليه في عملهم، ويعدّونه معدوما، بل يصل إلى درجة بحيث ينعدم واقعا؛ لضآلته وعدم احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضعيفة جدّا، فتكون القضية المخبر عنها في مثل هذه الحالة (قضية متواترة). [1]

---

(١)ولكن، لماذا يتضاءل احتمال المخالفة للواقع كلَّما زاد عدد المخبرين، وقد قلتم

ويسمّى ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمّى الخبر بالخبر المتواتر.

كما نقول عن هذه العملية التي بينا فيها كيفية حصول القطع واليقين بالإخبارات الكثيرة: إنها قائمة على أساس حساب الاحتمالات.

حجيّة التواتر

بما تقدّم، يتضح الدليل على حجيّة التواتر واعتباره شرعا في إثبات صدور الدليل الشرعيّ؛ إذ لما كانت نتيجة التواتر ـ كما تقدّم التوضيح ـ

أنكم تخالفون ما ذهب إليه المنطق الأرسطي من طريقة في ذلك؟

والجواب:

إن ذلك يعتمد على الاستقراء وحساب الاحتمالات، كما تقدم في التمهيد قبل قليل؛ وتوضيح ذلك:

لو افترضنا إنّ كثيرين أخبروا بموت زيد، فإن كلّ واحد منهم يحتمل أن يكون خبره موافقا للواقع، وكذا يحتمل أن يكون مخالفا له، كما تقدم قبل قليل، فإخبار كلّ واحد منهم يشكل قرينة احتمالية على صدق القضيّة (موت زيد)، ويحتمل أيضا بطلان تلك القرينة على صدق القضيّة؛ لاحتمال الخطأ أو الكذب، ولكن، مع تعدّد وتكرّر الإخبار بالمحور نفسه، سوف تتعدّد القرائن الاحتماليّة على صدق القضيّة؛ تبعاً لتعدّد الإخبار بها، وبالتالي، يزداد احتمال ثبوتها، ويقوى؛ لأنّ احتمال ثبوت القضيّة التي يخبر عنها اثنان مع اختلاف ظروفهما وأحوالهما، أقوى من احتمال ثبوتها فيما لو أخبر عنها شخص واحد، وكذلك يقوى ذلك الاحتمال لو أخبر عنها ثلاثة، وهكذا، يشتد ويقوى الاحتمال كلّما ازداد عدد المخبرين.

وفي المقابل، يتناقص احتمال نقيضها، أي: كذب القضيّة، حتى يصبح قريباً من الصفر جدّا، فيزول تلقائياً من الذهن؛ نتيجة لضآلته الشديدة، وإذا أصبح احتمال كذب القضيّة صفراً أو قريباً من الصفر، فهذا يعني: أن قيمة احتمال صدق القضيّة (١٠٠٪)، أو قريباً من ذلك، وهذا يعني: اليقين بصدق القضيّة المتواترة.

هي حصول اليقين بصدور الكلام عن المعصوم في ما نحن فيه، فإن من الواضح أنّه حجة في ذلك النقل؛ وحجّيته ستكون قائمة على أساس إفادته للعلم، وقد تقدّم أنّ حجيّة العلم والقطع ذاتية لا تحتاج إلى جعل وتعبّد شرعي، ولهذا، كان التواتر مما نسميه بوسائل الإثبات الوجداني.

وبهذا، نخرج عن مقتضى الأصل الذي أسسناه في التمهيد، وهو أصالة عدم الحجيّة لمشكوك الحجيّة.

المحور الثاني: الإجماع والشهرة

لكي نصل إلى الهدف في ما نحن فيه، وهو توضيح الموقف من كون الإجماع والشهرة وسيلة من وسائل إحراز صغرى الدليل الشرعيّ، أي: إحراز صدوره، فلنتكلم أولا عن الإجماع؛ ليسهل علينا بعد ذلك الكلام عن الشهرة، وفي مجال الإجماع لابد من الكلام في مجموعة من النقاط لكي تكون تمهيدا لبحثنا، وهي:

١. تعريف الإجماع

الإجماع بصورة عامة: إتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى من الفقهاء على حكم شرعي معيّن، وقد مر بنا في الفقه وعالم الاستدلال الكثير من الموارد والمصاديق.

٢. تقسيم الإجماع إلى المحصّل والمنقول

سمعنا كثيرا بانقسام الإجماع إلى محصّل ومنقول، فالمحصل: المجموع من متابعة الشخص واستقرائه بنفسه فتاوى الفقهاء، فيستنتج اتفاقهم على حكم شرعي ما.

وأمّا المنقول، فهو ما ينقله بعض الفقهاء من اتفاق وإجماع؛ كالإجماعات التي ينقلها الشيخ الطوسي، أو صاحب الجواهر، أو غيرهما.

٣. الإجماع المدركي، ومحتمل المدركية، وغير المدركي

وينقسم الإجماع باعتبار آخر إلى مدركي، ومحتمل المدركيّة، وغير مدركي، فالمدركي: الذي يصرح فيه المجمعون بمدرك فتواهم التي أجمعوا عليها، من أنواع المدارك المختلفة، حتى لو كانت أصلا عمليا.

وأمّا محتمل المدركية؛ فهو الاتفاق على فتوى بدون التصريح بمدركها، ولكننا نحتمل استنادهم إلى مدرك خاص من المدارك، كرواية تطابق ما ذهبوا إليه، وأجمعوا عليه مثلا.

وأمّا غير المدركي، فهو ما قابل القسمين المتقدّمين، فلا تصريح بالمدرك، ولا احتمال له، وهو ما يسمى بالاجماع التعبدي أحيانا.

٤. وسيلة إحراز صدور الدليل هو الإجماع المحصّل

وعندما نبحث في أن الإجماع يمكن أن يكون وسيلة لإحراز صدور الدليل، فإننا إنما نتكلم عن الإجماع المحصّل لا المنقول؛ فإن البحث في هذا الأخير مجاله البحث في حجيّة خبر الواحد؛ بعد كونه إخبارا من قبل الناقل كما تقدّم في المدخل.

وكذا ليس هو المدركي أو محتمل المدركية من الإجماعات؛ فإن هذين لا يكونان كاشفين عن الدليل الشرعيّ كشفاً وجدانياً كما هو المقصود في ما نحن فيه؛ بل البحث فيهما يكون بالبحث في المدرك المصرح به أو المحتمل؛ لأنّ المهمّ في هذه الحالة تقييم حال ذلك المدرك، فقد لا يكون دليلًا تاما عندنا وإن كان دليلًا عندهم.

المقام الأوّل: حجيّة الإجماع على أساس الكشف عن الدليل الشرعيّ

وهو ما اعتمده المصنّف ﷺ؛ إذ ذهب إلى أن حجيّة الإجماع إنما هي على أساس ما تقدّم في البحث الماضي في التواتر، وهو حساب

الاحتمالات؛ على أساس كون الإجماع كاشفاً قطعيا وجدانيا عن الدليل الشرعيّ على الحكم الشرعيّ؛ باعتبار أن المجمعين لا يفتون إلّا بدليل شرعي، فينكشف من خلال الإجماع وجود الدليل الشرعيّ، وهذا الكشف يقوم على أساس حساب الاحتمالات كما سيأتي توضيحه.

ومن الواضح أن البحث عن حجيّة الإجماع طبقا لهذا الوجه هو المفيد في ما نحن فيه من البحث عن وسيلة من وسائل إثبات صغرى الدليل الشرعيّ، أي: إثبات صدور الدليل من الشارع، وبهذا، يكون من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعيّ، ولأجل كون حجيته على أساس كاشفيته القطعية عن الدليل الشرعيّ، عدّه المصنّف قدّس سرّه من وسائل الإحراز الوجداني للدليل الشرعيّ، ويبحث في المقام عن كيفية كشفه عن الدليل الشرعيّ.

وبهذا، يتبين أن الإجماع ليس مصدرا من مصادر التشريع كما هو الحال في الكتاب والسنة، وليس في عرضهما كما قد يتوهم من ليس له علم، وإنما هو مجرد وسيلة لاكتشاف الدليل على الحكم الشرعيّ، كما سيأتي الآن بالتفصيل بعونه تعالى.

المقام الثاني: كيفية حصول اليقين بصدور الدليل الشرعيّ بواسطة الإجماع

بعد جملة ما تقدّم من مقدمات للبحث في ما نحن فيه، نقول:

الإجماع: إتّفاق عدد كبير من المتخصصين من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ؛ بتوجيه: إن فتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحتة كما وضحنا قبل قليل، تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسيّ: الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد، في مقابل الخبر الحسّيّ، القائم على أساس المدارك الحسّيّة.

وكما يكون الخبر الحسّيّ ذا قيمة احتماليّة في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبراً حدسيّاً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً.

وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسّية في ما تقدّم في التواتر يؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة للواقع وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتّى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جدّا، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عمليّاً، أو واقعيّاً، كما كان الحال عليه في التواتر، وهذا ما يسمّى بالإجماع.

ومن باب المثال نقول:

إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن ـ مثلًا ـ نجد أنّها تشكّل قرينة إثبات ناقصة على وجود ـ صدور ـ دليل لفظيٍّ ـ مثلًا ـ مسبق يدلّ على هذا الوجوب؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أحدهما: أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظيٍّ ـ مثلًا ـ بصورة صحيحة.

والآخر: أن يكون مخطئاً في فتواه.

وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً، فهي قرينة إثبات ناقص، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضا، كَبُر احتمال وجود دليل لفظيٍ[1] يدلّ على الحكم؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين

(١)إنّما نقول: «دليل لفظي» من باب أنّه محل الكلام كما هو المثبت في عنوان كلّ بحث من هذه البحوث، ومن الممكن تطبيق الكلام نفسه في مورد الدليل غير اللفظي كفعل المعصوم أو تقريره.

ناقصتين، وحين ينضمّ إلى الفقيهين فقيه ثالث، نزداد مَيلًا إلى الاعتقاد بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد مَيلًا إلى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء المفتين بوجوب الخمس في المعادن، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً على هذه الفتوى، سُمِّي ذلك (إجماعاً)، وإذا كانوا يشكِّلون الأكثرية فقط سُمِّي ذلك (شهرة).

فالإجماع والشهرة طريقان لاكتشاف وجود الدليل اللفظيِّ في جملة من الأحيان.

المقام الثالث: الموقف من كون الإجماع والشهرة من وسائل إثبات الصدور

قلنا: الأصل الذي ننطلق منه هو أصالة عدم الحجيّة حتى يثبت بدليل معتبر العكس، فما الموقف مما نحن فيه من الإجماع ومن الشهرة؟

والجواب:

وحكم الإجماع والشهرة من ناحية أصولية، أنّه متى ما حصل العلم بصدور الدليل الشرعيّ بسبب الإجماع أو الشهرة، وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط، وأصبح الإجماع والشهرة حجّة، وإذا لم يحصل العلم بصدور الدليل بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما؛ إذ لا يفيدان حينئذ إلّا الظنّ، ولا دليل على حجيّة هذا الظنّ شرعاً، فالأصل عدم حجّيته؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنٍّ، كما تقدّم. [١]

المحور الثالث: سيرة المتشرّعة [٢]

---

(١)بما تقدم، يتضح أنّ الإجماع ليس دليلا مستقلًا في مقابل (الكتاب) و(السنة) و(العقل)، بل هو محض كاشف عن الدليل الشرعيّ، وليس في عرض المصدرين المتقدمين، فانتبه لما تعبر به.

(٢)وأمّا (السيرة العقلائيّة)، فسيأتي ذكرها في الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؛ لأنّها

من جملة أبرز وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعيّ اللفظي، هي سيرة المتشرّعة، التي تناظر الإجماع من هذه الناحية.

المقام الأوّل: المراد بسيرة المتشرّعة الكاشفة عن الدليل الشرعيّ

المقصود بسيرة المتشرعة: العادة والديدن الذي جرى عليه المتشرعة بما هم متشرعة، أي: المتمسكون بالشريعة، والمطبقون لها في عصر المعصوم أو قريبا منه، بما أنهم أناس يهتمون في كلّ أفعالهم وتروكاتهم بتطبيق الشريعة، وبكون تفاصيل حياتهم متطابقة مع الموقف الشرعيّ، من قبيل: أصحاب الأئمة عليهم السلام المرموقين، كزرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، وغيرهم.

هذه هي سيرة المتشرعة محل البحث.

وإنما قلنا: سيرة المتشرعة بما هم متشرعة؛ من باب أن سيرتهم قد تكون ناشئة من الحكم الشرعيّ، وقد تكون ناشئة من كونهم عقلاء، وتوضيح ذلك:

إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين مثلا، إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، فتارةً، يسلكونه بما هم عقلاء؛ كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلًا، وأخرى يسلكونه بما هم متشرّعة؛ كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ، أو إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلًا عن صلاة الجمعة، أو عدم دفع الخمس من الميراث مثلًا. والأوّل هو السيرة العقلائيّة التي سيأتي الكلام عنها في البحوث التالية بإذنه تعالى، والثاني

تدل على الحكم الشرعيّ عن طريق دلالة تقرير المعصوم وعدم ردعه الكاشف عن امضائه؛ بخلاف سيرة المتشرّعة كما قلنا في هامش هذا الكتاب حين الاستدلال بها على حجيّة أصالة الظهور.

سيرة المتشرّعة، ومحل الكلام في ما نحن فيه من وسائل إثبات وجداني لصدور الدليل الشرعيّ اللفظي هو النوع الثاني من السيرة، وهو سيرة المتشرعة.

وعليه، فإن السيرتين: المتشرعية والعقلائية في الحقيقة، كلتاهما سلوك للعقلاء، لكن هذا السلوك لو كان للعقلاء بما هم عقلاء، فهي السيرة العقلائية، وإن كان لهم بما هم متشرعة، فهي المتشرعية.

وبالإمكان اعتبار سيرة المتشرّعة بنفسها كاشفةً عن الدليل الشرعيّ، فتكون مفيدة في ما نحن فيه في إثبات الصدور، بتوجيه: أنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعة كما قلنا، يجب أن يكونوا قد تلقوا ما اعتمدوا عليه في سيرتهم تلك من الشارع؛ بما أنهم متشرعة مميزون، نعم، هناك في مقابل ذلك احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيّاً على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب عن تقدير الاستعلام، إلا أنّ هذا الاحتمال يضعُفُ بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيرة، وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها.

وبعبارة أخرى:

إنّ المتشرّعة حينما يكون لهم سيرة ما، فهناك أربعة احتمالات في منشأ هذه السيرة:

الأوّل: الشارع

وهذا هو مقتضى سلوكهم بما هم متشرّعة.

الثاني: الوازع النفسي

بمعنى: أن يكون سلوكهم في عادتهم التي هم عليها الآن قد نشأ من قبل أنفسهم، ومن دون الرجوع إلى المعصوم وسؤاله، إمّا عمداً، وإمّا

غفلةً عن السؤال.

الثالث: الخطأ في فهم الجواب

بمعنى: أن تكون سيرتهم قد انعقدت بعد الاستعلام من الشارع، ولكن المشكلة هي أنهم فهموا الحكم الذي أجاب به المعصوم خطأً.

الرابع: تعمد مخالفة المعصوم

وتقوم فكرة كاشفيّة سيرة المتشرّعة عن الدليل الشرعيّ على أول الاحتمالات الأربعة المتقدّمة دون الاحتمالات الثلاثة الأخرى؛ والمعيِّن لهذا الاحتمال دون غيره هو حساب الاحتمالات نفسه وحكمه في المقام؛ وذلك لضعف الاحتمالات الثلاثة الأخرى؛ فإن هذه الاحتمالات تبعد بعد فرض كوننا نتكلم عن متشرعة، ومن الطراز الأوّل، فإن تعمّد المتشرّعة عدم الاستعلام من الشارع غير وارد؛ إذ كيف وهم متشرعة أمثال: زرارة، ومحمّد بن مسلم، وغيرهم من أصحاب الأئمّة عليهم السلام؟!

وأمّا ادّعاء غفلتهم عن الاستعلام من المعصوم، فهو ضعيف بحساب الاحتمال أيضا؛ فإن السيرة كلّما كانت عامّة وشاملة لعدد أكبر من المتشرّعة، كان احتمال موافقتها للدليل الشرعيّ أقوى؛ فإن سلوك أحد المتشرّعة له قيمة احتمال غفلةٍ معينٍ، فإذا جاء الثاني، والثالث، والرابع من المتشرعة، وهكذا، فإن هذا الاحتمال يضعف شيئا فشيئا، إلى أن يصل إلى درجة ضئيلة جدّا، فيكون معدوما عمليا، أو واقعا، كما تقدّم في التواتر والإجماع.

وهكذا، نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلى بيان شرعيٍّ يدلّ على صحة إقامة الظهر في يوم الجمعة، وعدم وجوب الخمس في الميراث، وهي في الغالب تؤدّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروط لا مجال

لتفصيلها على هذا المستوى من الدراسة.

المقام الثاني: سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعيّ على أساس حساب الاحتمال

مما تقدّم، يمكن أن نقول بأن سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع والشهرة المتقدّمين؛ لأنّ الجميع يقوم في كشفه على أساس حساب الاحتمال، وإن كان هناك من فرق، فإنما هو من باب أنّ الإجماع والشهرة يمثّلان موقفاً فتوائيّاً نظريّاً للفقهاء، وهذا الموقف يتضمن الدليل الشرعيّ، بينما تمثل سيرة المتشرعة سلوكاً عمليّاً دينيّاً للمتشرّعة، لابد فيه من اعتماد المتشرعة في هذا السلوك على الدليل الشرعيّ؛ فهي تكشف عن الدليل بطريق كشف المعلول عن علته، أو قل: هي وليدة البيان الشرعي.

المقام الثالث: حجيّة سيرة المتشرعة في إثبات صغرى الدليل الشرعيّ

وسيرة المتشرعة تؤدّي في الغالب إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن كما قلنا، ما يعني أنها وسيلة وجدانية للإثبات، وأن حجيتها تنبع من حجيّة العلم والقطع، فلا تحتاج إلى دليل تعبدي شرعي على الاعتبار كما قلنا في التواتر وكما قلنا في الإجماع والشهرة في حالة إفادتها القطع واليقين والعلم.

وبهذا، يتبين أن هذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع القرائن لبناء العلم والقطع واليقين، فإن وصلت إلى هذه الرتبة والمرحلة، كانت حجة في إثبات صغرى الدليل الشرعيّ، وإلا، فلا؛ إذ تبقى على مقتضى ما انطلقنا منه من أصل عدم حجيّة مشكوك الحجيّة.

المحور الرابع: خبر الواحد الثقة

قلنا: إن وسائل إثبات صغرى الدليل الشرعيّ اللفظي نوعان:

أولهما: الوسائل الوجدانية.

من التواتر، والإجماع، والشهرة، والسيرة المتشرعية، وقد انتهينا منها بحمده ومنّه.

وثانيهما: الوسائل التعبدية.

وقلنا: إن المقصود بهذه الوسائل: الطرق التي يتعبّدنا بها الشارع، أي: يأمرنا باتباعها والاعتماد عليها في مجال إثبات صدور الدليل من الشارع، أو قل: يجعلها حجّة في إثبات الصدور، ولولا جعلها حجّة كذلك من قبل الشارع نفسه، لما كانت بنفسها موجبة لإثبات الصدور، ومن هنا، سمّيت بوسائل الإثبات التعبّدي، أي: ما ثبت بالتعبّد وبجعل الشارع الحجيّة لها.

وهذا ـ طبعا ـ جار على القاعدة التي أسسناها في المباحث المتقدّمة للكتاب؛ إذ قلنا: إن الأصل في الظنّ عدم الحجيّة، وإن ما شككنا في حجيته فالأصل فيه عدم الحجيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإن الوسائل التي نتكلم عنها ونعبر عنها بالوسائل التعبدية، لا تورث إلا الظنّ بالصدور، ما يعني: إننا إذا أردنا أن نعتمد عليها في إثبات صدور الدليل الشرعيّ، أو قل: صغرى الدليل الشرعيّ، فإن علينا أن نقيم الدليل على الحجيّة بجعل الشارع، وإلا، كان الحكم طبق الأصل المتقدّم، وهو عدم الحجيّة.

وأهم ما يذكر عادةً كوسيلة تعبّدية لإثبات صدور الدليل من الشارع، هو: خبر الواحد، وهو: كلّ خبر لا يحصل العلم بصدور مؤداه ومفاده ومضمونه من الشارع، سواء أكان الناقل له واحداً، أم أكثر، في مقابل الخبر الذي يفيد العلم بصدور مضمونه من الشارع، سواء أفاد العلم

بذلك لكونه متواتراً في نفسه، أم بسبب احتفافه بقرائن قطعيّة توجب العلم بصدور مضمونه.

وبهذا، يكون قد تبين معنى كون خبر الواحد من وسائل الإثبات التعبّدي؛ فهو جعل الشارع الحجيّة له، فيتجه البحث عن دليل جعل الحجيّة، ومساحته، وسعته.

لابد من التنبيه هنا على نكتة تقدّمت قبل ذلك، وهي: أن دليل حجيّة الظنّ لا يمكن أن يكون ظنا، بل لابد فيه أن يكون قطعيا، إمّا مباشرة، وإمّا بصورة غير مباشرة، ونعني به: الاطمينان الذي قام الدليل القطعي على اعتباره في المقام، ما يعني: أن الدليل هنا لابد وأن ينتهي إلى القطع؛ لأنه لا يمكن إثبات حجيّة الظنّ بالصدور الناشئ من خبر الواحد بنفس ما هو مظنون الصدور؛ لأنها حجيّة مجعولة، وثابتة له بالعرض، وما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات كما يقولون، وليس هو في مجال الحجيّة بالذات إلا القطع.

بعد هذه المقدمة التمهيدية نقول: حكم خبر الواحد أنّه إذا كان المخبر ثقةً، أُخذ به، وكان حجّة، وإلّا، فلا، وهذه الحجيّة ثابتة شرعاً لا عقلًا؛ لأنّها لا تقوم على أساس حصول القطع كما قلنا؛ إذ المفروض أن ما نحن فيه غاية ما يفيده هو الظنّ، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة، فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك، ويأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى[١]، ولكن، فلنتعرض بصورة سريعة لبعض ذلك:

المقام الأوّل: الاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر الثقة

ومن الأدلة في المقام: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

(١)راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص١٦١ وما بعد.

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا. . . ﴾ الآية[١].

وتقريب الاستدلال بالآية المباركة في المقام يقوم على أساس الاستدلال بمفهوم الشرط ـ الذي أثبتنا حجيته سابقا ـ الوارد في الآية الكريمة؛ فإن مفهومها عدم وجوب التبين إن كان الجائي بالنبأ عادلا، ومعنى هذا: هو حجيّة الخبر الواحد المطلوب إثباتها في المقام.

وبعبارة أخرى: تتضمن الآية الكريمة جملة شرطيّة هي: «إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا»، ومنطوقها: (وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ)، ومفهومها (الذي هو انتفاء سنخ الحكم المذكور في المنطوق بانتفاء شرطه)، هو: (عدم وجوب التبيّن عند مجيء غير الفاسق بالنبأ)، وعلى هذا، يكون عدم وجوب التبيّن مساوقا للحجيّة، وبذلك، تدلّ الآية الكريمة على حجيّة خبر الواحد.

وبعبارة ثالثة:

في هذه الآية جملة شرطيّة، الحكم فيها هو وجوب التبيّن (فتبيّنوا)، وموضوع هذا الحكم هو (النبأ)، وأمّا الشرط، فهو (مجيء الفاسق بالنبأ)، والنتيجة في مفاد الآية المباركة: النبأ، إن كان الجائي به فاسقا، يجب التبين، هذا هو المنطوق، وأمّا المفهوم، فهو: النبأ إن كان الجائي به عادلا، فلا يجب التبين؛ إذ مع انتفاء الشرط (مجيء الفاسق بالنبأ) ينتفي الحكم (وجوب التبيّن)؛ لأن الحكم هنا مقيّد بهذا الشرط.

والنتيجة: المستفاد من الآية الكريمة حجيّة خبر العادل الثقة؛ إذ هذا هو الداخل في مدلول الآية المباركة دون ما لم يكن كذلك كالثقة غير العادل.

---

(١)الحجرات: ٦.

المقام الثاني: الاستدلال بسيرة المتشرّعة والعقلاء على حجيّة خبر الثقة

بصورة عامة، هناك وسيلتان قد يمكن اعتبارهما طريقا للإحراز الوجدانيّ لحجيّة خبر الثقة في المقام:

إحداهما: التواتر في الروايات الدالّة على حجيّة خبر الواحد.

والأخرى: السيرة.

ولن نتناول الوسيلة الأولى هنا؛ إذ سنؤجل الحديث عنها إلى الحلقتين التاليتين، ونقتصر في الكلام في المقام على الاستدلال بالسيرة المتشرعية.

تقدّم الاستدلال في هذا البحث بسيرة المتشرّعة كوسيلة من وسائل إثبات الصدور الوجدانية، التي إن أفادت القطع بالصدور، كانت حجة.

وهذا ما يمكن الاستفادة منه في المقام لإثبات حجيّة خبر الثقة، وإليك التفصيل:

تقريب الاستدلال بالسيرة في المقام بثبوت عناصرها وشروطها

وتقريب الاستدلال بسيرة المتشرعة أو العقلاء المسكوت عنها يشتمل على النقطتين التاليتين:

الأولى: إثبات انعقاد السيرة

أي: إثبات انعقاد السيرة المتشرعية أو العقلائية، وأنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تُفدهم الاطمئنان الشخصيّ، أي: أفادتهم مجرد الظنّ.

وفي هذا المجال يمكن أن نقول بأنه لا شكّ في وجود عدد كبير من هذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة، ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق، وهذا يعني: أنهم إمّا 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. والأوّل هو المطلوب؛ إذ تثبت بذلك السيرة الممتدّة في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني، فليس من المحتمل أن يؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها؛ لأنّ ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجيّة العقلائيّة، يَحول عادةً دون التوافق على الطرح بلا استعلام، والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمّيّة المسألة، وهذا يقتضي افتراض أسئلة وأجوبة كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجّةً، لكان هذا يعني: تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب عن أسئلة الرواة، ومع توفّر الدواعي إلى نقل ذلك، وعدم وجود مبرّرات للإخفاء.

ومع توفر هذه الشروط، فلابدّ من وصول ولو بعض هذه النصوص إلينا ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، بل وصل مايعزِّز الحجيّة، وهذا يعيِّن: إمّا استقرار عملهم بأخبار الثقات بدون استعلام، وإمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام، وصدور البيانات المثبتة للحجيّة.

الثانية: كشف السيرة عن جعل الحجيّة

وبعد أن ثبتت السيرة بما تقدّم، فإذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّة بما هم متشرّعة، فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجة إلى ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرةً لهم بما هم عقلاء، ضممنا إليها تلك المقدمة، وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية، لأثّر هذا الردع

من ناحية في هدم السيرة، ولوصل ـ من ناحية أخرى ـ إلينا شيء من نصوص الردع، وليس بين أيدينا من هذين عين ولا أثر، وعدم الردع كاشف عن الإمضاء والقبول كما هو واضح.

رابعا: متن المادة البحثية

إثبات الصدور[١]

لكي نعمل بكلام[٢]بوصفه دليلًا شرعياً، لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم؛ وذلك بأحد الطرق التالية: [٣]

الأوّل: التواتر

وذلك بأن ينقله[٤]عدد كبير من الرواة[٥]، وكلّ خبر من هذا العدد الكبير يشكِّل احتمالًا للقضية[٦]وقرينةً لإثباتها، وبتراكم الاحتمالات والقرائن يحصل اليقين بصدور الكلام[٧].

وحجيّة التواتر قائمة على أساس إفادته للعلم، ولا تحتاج حجّيته إلى جعل وتعبّد شرعي. [٨]

---

(١)ويعنون هذا البحث أيضا بإثبات صغرى الدليل الشرعي، وقد تقدم توجيه هذا التعبير.

(٢)لأن محل الكلام هو الدليل الشرعي اللفظي، عبّر قدس سره بالكلام.

(٣)هذه الطرق هي الطرق المعروفة المشهورة، وغيرها موجود أيضا.

(٤)أي: الكلام.

(٥)وسيأتي في المستقبل الكلام عن العدد المعتبر وما يؤثر في انعقاد التواتر.

(٦)ثبوت الصدور.

(٧)فيتولد العلم من تراكم الاحتمالات والقيم حسب قانون حساب الاحتمالات كما قلنا في الشرح.

(٨)فحجيته من باب حجيّة القطع، التي قلنا إنها لا تحتاج إلى دليل بعد كونها ذاتية

الثاني: الإجماع والشهرة[١]

وتوضيح ذلك: أنَّا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن ـ مثلًا ـ نجد أنّها تشكِّل قرينة إثبات ناقصة على وجود دليل لفظيٍّ[٢]مسبق يدلّ على هذا الوجوب؛ لأنّ فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أحدهما: أن يكون قد استند في فتواه إلى دليل لفظيٍّ ـ مثلًا ـ بصورة صحيحة. [٣]

والآخر: أن يكون مخطئاً في فتواه. [٤]

وما دمنا نحتمل فيها هذين التفسيرين معاً، فهي قرينة إثبات ناقص[٥]، فإذا أضفنا إليها فتوى فقيه آخر بوجوب الخمس في المعادن أيضا، كَبُر احتمال وجود دليل لفظيٍ[٦]يدلّ على الحكم؛ نتيجةً لاجتماع قرينتين ناقصتين، وحين ينضمّ إلى الفقيهين فقيه ثالث، نزداد مَيلًا إلى الاعتقاد

له، وبحجيّة العلم والقطع نخرج عن مقتضى الاصل في الخبر المتواتر وحجيته، وهو أن الاصل في مشكوك الحجيّة عدم الحجيّة، فلا نحتاج إلى دليل من الشارع يثبت الحجيّة.

(١)الخبر اخبار حسي بينما هذان إخباران حدسيان باعتبارهما معلولين لوجود الخبر، فهما يكشفان في حالة كشفهما بطريق كشف المعلول عن علته.

(٢)كما يحتمل أنها وليدة دليل غير لفظي.

(٣)وهو المطلوب إثباته.

(٤)لعدم وود دليل لفظي.

(٥)إذ لكل احتمال خمسون بالمئة لصالح الإثبات والأخرى لعدمه عادة.

(٦)لأن محل الكلام هو الدليل اللفظي، عبر ﷺ هنا به، وإلا، فمن المحتمل أن يكون الدليل غير لفظي كما تقدم، كفعل المعصوم أو تقريره.

بوجود هذا الدليل اللفظي، وهكذا نزداد مَيلًا إلى الاعتقاد بذلك كلّما ازداد عدد الفقهاء المفتين بوجوب الخمس في المعادن، فإذا كان الفقهاء قد اتّفقوا جميعاً على هذه الفتوى، سُمِّي ذلك (إجماعاً)[١]، وإذا كانوا يشكِّلون الأكثرية فقط، سُمِّي ذلك (شهرة). [٢]

فالإجماع والشهرة طريقان لاكتشاف وجود الدليل اللفظيِّ في جملة من الأحيان. [٣]

وحكم الإجماع والشهرة من ناحية أصولية[٤] أنّه متى حصل العلم بالدليل الشرعيّ بسبب الإجماع أو الشهرة، وجب الأخذ بذلك في عملية الاستنباط[٥]، وأصبح الإجماع والشهرة حجّة[٦]، وإذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما[٧]؛ إذ لا يفيدان حينئذ إلّا الظنّ، ولا دليل على حجيّة هذا الظنّ شرعاً، فالأصل عدم حجّيته؛ لأنّ هذا هو الأصل في كلّ ظنٍّ، كما تقدّم. [٨]

---

(١)وقلنا: المفيد في المقام الإجماع المحصل غير المدركي ولا محتمل المدركية، وهو المسمى بالإجماع التعبدي.

(٢)وهي الشهرة الفتوائية كما ترى.

(٣)إذ يرتبط ذلك بجملة من الشروط اللازم توفرها وتحققها.

(٤)أي: من حيث الحجيّة التي يحتاجان إلى دليل عليها ليخرجا عن مقتضى قاعدة وأصالة عدم الحجيّة التي ننطلق منها في كلّ مشكوك الحجيّة.

(٥)تنجيزا أو تعذيرا.

(٦)لحجيّة القطع كما تقدم.

(٧)من حيث كونهما حجة لإثبات الصدور، وقد يكونان معتبرين من حيثية أخرى.

(٨)في قاعدة عدم حجيّة مشكوك الحجيّة، ولا فائدة في دليل ظني لإثبات اعتبار دليل ظني آخر كما هو واضح؛ لأن الدليل يجب أن ينتهي إلى علم، أو قل: لما هو

الثالث: سيرة المتشرّعة[١]

وهي السلوك العامّ للمتديِّنين في عصر المعصومين[٢]، من قبيل اتّفاقهم على إقامة صلاة الظهر في يوم الجمعة بدلًا عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

وهذا السلوك العامّ إذا حلّلناه إلى مفرداته، ولاحظنا سلوك كلّ واحد بصورة مستقلّة، نجد أنّ سلوك الفرد المتديِّن الواحد في عصر التشريع يعتبر قرينةَ إثبات ناقصة على صدور بيان شرعيٍّ[٣] يقرّر ذلك السلوك، ونحتمل[٤] في نفس الوقت أيضا الخطأ والغفلة وحتّى التسامح.[٥]

فإذا عرفنا أنّ فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك ويصلّيان الظهر ـ مثلًا ـ في يوم الجمعة، ازدادت قوّة الإثبات[٦]، وهكذا تكبر قوّة الإثبات حتى تصل إلى درجة كبيرة عندما نعرف أنّ ذلك السلوك كان سلوكاً عامّاً يتّبعه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع؛ إذ

حجة بالذات من العلم والقطع.

(١)وأمّا السيرة العقلائيّة، فسيأتي ذكرها في الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؛ لأنّها لا تدلّ على الحكم الشرعيّ إلّا ببركة تقرير المعصوم وإمضائه لها، وأمّا هذه، فهي بذاتها وليدة الدليل الشرعيّ، فتكشف عنه كشف المعلول عن علته.

(٢)أو قريبا منه؛ لكي نضمن احتمال نشوء السيرة عن الدليل اللفظي لا عن غيره كفتوى الفقهاء.

(٣)لفظي؛ لأن الكلام فيه كما قلنا.

(٤)كاحتمال بدوي ابتدائي.

(٥)أو أي سبب آخر محتمل في حق المتشرعة.

(٦)اي: احتمال البيان الشرعي اللفظي على جواز ذلك الموقف.

يبدو من المؤكَّد[١] حينئذ أنّ سلوك هؤلاء جميعاً لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح[٢]؛ لأنّ الخطأ والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع فيه جمهرة المتديّنين في عصر التشريع جميعاً.[٣]

وهكذا، نعرف أنّ السلوك العامّ مستند إلى بيان شرعيٍّ يدلّ على إمكان[٤] إقامة الظهر في يوم الجمعة، وعدم وجوب الخمس في الميراث، وهي في الغالب تؤدِّي إلى الجزم بالبيان الشرعيّ ضمن شروط لا مجال لتفصيلها الآن.

ومتى كانت كذلك[٥]، فهي حجّة[٦]، وأمّا إذا لم يحصل منها الجزم، فلا اعتبار بها؛ لعدم الدليل على الحجيّة حينئذ.[٧]

وهذه الطرق الثلاث كلّها مبنيّة على تراكم الاحتمالات وتجمّع

---

(١)المقطوع به.

(٢)أو سبب آخر مماثل ممكن في حق هؤلاء.

(٣)فإنّه احتمال يذوب في النفس عمليا أو واقعيا.

(٤)أي: صحة وجواز. ولكن، لاحظ بماذا عبر المصنّف؛ إذ هو غاية ما يثبت بالسيرة المتشرعية، وهو الجواز والصحة لا غير، وأمّا حرمة الظهر مثلا، فلا، لأنها أجنبية عن الدليل. وهكذا الحال في كلّ مورد نشك في دخوله ضمن معقد السيرة؛ إذ هي دليل لبي، وكما تقدم، فإن الدليل اللبي لا إطلاق له يتمسك به حالة الشك؛ إذ هذا خاص باللفظ كما نبهنا عليه.

(٥)توجب الجزم.

(٦)بحجيّة العلم والقطع.

(٧)وهذا مساوق لعدم الحجيّة كما قلنا؛ إذ المنطلق أصالة عدم حجيّة كلّ مشكوك الحجيّة.

القرائن.[١]

الرابع: خبر الواحد الثقة[٢]

ونعبِّر بخبر الواحد عن كلّ خبر لا يفيد العلم[٣]، وحكمه: أنّه إذا كان المخبر ثقةً، أُخذ به، وكان حجّة، وإلّا، فلا، وهذه الحجيّة ثابتة شرعاً لا عقلًا؛ لأنّها لا تقوم على أساس حصول القطع[٤]، بل على أساس أمر الشارع باتّباع خبر الثقة؛ فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك، ويأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى.[٥]

ومن تلك الأدلة: آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا. . .﴾ الآية[٦]، فإنّه يشتمل على جملة شرطية، وهي تدلّ منطوقاً على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قبل غير

---

(١)حسب نظرية حساب الاحتمالات كما تقدم في الشرح.

وهذه هي التي أسميناها بوسائل الإثبات الوجداني؛ إذ كما رأيت، اعتبارها قائم على أساس توليدها العلم والقطع، فإن وصلت إلى هذا الحد، كانت معتبرة ووسيلة حجة في إثبات الصدور، وإلا، فلا اعتبار ولا حجيّة حسب أصالة عدم حجيّة كلّ ما شك في حجيته. فانتبه، وتعلم.

(٢)في النقل، أي: الذي لا يكذب.

(٣)وإن تعدد ناقله.

(٤)لتكون عقلية بحكم العقل بحجيّة القطع الذاتية.

(٥)فالحجيّة تعبدية لا وجدانية تستند إلى القطع والعلم، ولهذا، كان هذا الخبر من وسائل الإثبات التعبدي لا الوجداني.

(٦)الحجرات: ٦.

الفاسق[١]، وليس ذلك إلّا لحجّيته، فيستفاد من الآية الكريمة حجيّة خبر العادل الثقة. [٢]

ويدلّ على حجيّة خبره[٣]أيضا: أنّ سيرة المتشرّعة والعقلاء عموماً على الاتّكال عليه[٤]، ونستكشف من انعقاد سيرة المتشرّعة على ذلك واستقرار عمل أصحاب الأئمّة والرواة عليه أنّ حجّيته متلقّاة لهم من قبل الشارع[٥]؛ وفقاً لما تقدّم من حديث عن سيرة المتشرّعة وكيفية الاستدلال بها. [٦]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال السيد الشهيد قدس سره في بحوثه في شرح العروة الوثقى تعليقا على

---

(١)في هذه الآية جملة شرطيّة، الحكم فيها هو وجوب التبيّن (فتبيّنوا)، وموضوع هذا الحكم، هو (النبأ)، وأمّا الشرط، فهو (مجيء الفاسق بالنبأ)، والنتيجة: النبأ، إن كان الجائي به فاسقا، يجب التبين، هذا هو المنطوق، وعليه، فالمفهوم: النبأ إن كان الجائي به عادلا، فلا يجب التبين، إذ مع انتفاء الشرط (مجيء الفاسق بالنبأ) ينتفي الحكم (وجوب التبيّن)؛ لأن الحكم هنا مقيّد بهذا الشرط.

والنتيجة: المستفاد من الآية الكريمة حجيّة خبر العادل الثقة؛ إذ هذا هو الداخل في مدلول الآية المباركة دون ما لم يكن كذلك كالثقة غير العادل.

(٢)وأمّا غيره، فهو غير داخل في مفاد الآية المباركة، فيبقى على أصالة عدم الحجيّة.

(٣)أي: الواحد الثقة.

(٤)واعتباره وسيلة لإثبات الصدور.

(٥)فإنها وليدة البيان الشرعي بمقتضى كونهم متشرعين وإن لم يصلنا نقلا مباشرا.

(٦)من أنها وليدة البيان الشرعي.

حكم صاحب العروة بنجاسة الكافر بكل أقسامه ـ مع بعض التصرف ـ: «وقد استُدل للنجاسة بالإجماع. . . ، ومن أن حجيّة هذا الإجماع [كأي إجماع] تستند إلى كونه سببا لليقين أو الإطمئنان بثبوت معقده شرعا على أساس حساب الإحتمالات، وكونه تجميعا لقرائن احتمالية [الفتاوى] يحصل من تراكمها الإطمئنان، ولهذا، يجب أن نلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في إيجاد هذا الإطمئنان إثباتا ونفيا. . . وليس الإجماع بعنوانه موضوعا للحجيّة شرعا لئلا يتوقف العمل به على ملاحظة تلك القرائن». (١)

التطبيق الثاني

لو علمنا بأن سيرة مّا للعقلاء إنّما هي سيرة لهم بما هم عقلاء، فهذه سيرة عقلائية لا متشرعية، وكذا لو أحرزنا أنها لهم بما هم متشرعة؛ فهي سيرة متشرعيّة، وينطبق عليها ما ذكرناه في بحثنا، ولكن، ماذا نفعل لو احتملنا كلا الأمرين، كسيرة العقلاء المتشرّعة على العمل بأخبار الآحاد؟

فكّر، قبل أن تراجع جواب ذلك في بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٤، ص٢٤٧ـ٢٤٨، وبيع الإمام الخميني قدس سره، ج٤، ص١٣.

التطبيق الثالث

تأمل النص التالي، وجد علاقته بما مرَّ عليك في البحث:

قال السيد الخوئي قدس سره في (الإجتهاد والتقليد) ـ تعليقا على قوله في العروة في المسألة ١٣: «إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخير بينهما» ـ: «ما يمكن أن يستدل به على ذلك وجوه:

السيرة العقلائية: بدعوى. . . ، ويدفعه: أنّه إن أُريدَ بالسيرة سيرةُ

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج٣، ص٢٣٨ـ٢٣٩.

العقلاء، فهي دعوى باطلة. . . ، وإن أُريد بالسيرة سيرةُ المتشرعة، فهي على تقدير ثبوتها ـ ولم تثبت ـ لم يحرز كونها متّصلة بزمان المعصومين عليهم السلام؛ إذ من أخبرنا أن مجتهدين كانا في الفضيلة على حد سواء، وعملت المتشرعة على فتوى كليهما مخيرا، ولم يردع الأئمة عن فعلهم ذلك، لنستكشف بذلك أن السيرة ممضاة من قبلهم، وهي التي وصلت إلينا يدا بيد؟! بل من الجائز أن تكون السيرة ـ على تقدير كونها كذلك ـ ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير». (١)

التطبيق الرابع

ذكر المصنّف دام ظله إن وسائل الإحراز الوجداني إذا أفادت الظنّ، فإنّه لابد في حجيتها من دليل شرعي على التعبد بها، والسؤال: هل يكفي أن يكون هذا الدليل ظنيا، أم لابد أن يكون قطعيا؛ شأنه شأن الدليل على حجيّة ما أفاد الإطمئنان؟

والجواب: أمّا الظنّ، فإنّه غير كاف، وإلا، لزم إشكال الاستدلال على الشيء بنفسه، والمسمى بالمصادرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لا يلزم أيضا أن يكون الدليل قطعيا، بل لو كان إطمئنانيا، فإنّه يكفي أيضا؛ بناء على أن الإطمئنان حجة، وحجيته إما ذاتية كالقطع، وإما بالدليل القطعي على ركني السيرة: الانعقاد زمن المعصوم والإمضاء.

والوجه في الاكتفاء بالإطمئنان في حجيّة ما أفاد الظنّ من وسائل الإحراز الوجداني، هو: حجيّة الإطمئنان من جهة، وعدم لزوم المصادرة من جهة أخرى؛ فإننا لا نستدل على حجيّة الظنّ بالظن، بل على حجيّة

---

(١)التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد، (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، ص١٦٧ـ ١٦٨.

الظنّ بالإطمئنان.

تأمل الكلام المتقدّم جيدا، ثم اذكر رأيك فيه بمساعدة الأستاذ.

التطبيق الخامس

الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه

عندما يكون البحث في أن الشارع جعل دليلا مّا ليس قطعيا حجة أم لم يجعله كذلك، فإن هناك طريقة فنية منهجية ثابتة لذلك، وتتمثل في مراحل مشخصة، محددة، واضحة، وإليك هذه المراحل كما يمكن اقتناصها من كلام المصنّف وغيره من المحققين:

المرحلة الأولى: تشخيص مقتضى الأصل العملي

المرحلة الأولى هي الانطلاق من الأصل والقاعدة التي حققها الأصولي والفقيه في مثل هكذا موارد، والتي مرّت علينا، وهي: إن الأصل عند الشك في الحجيّة هو عدم الحجيّة، بالمعنى الذي ذكرناه هناك، وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل هذا التحقيق، فتكون القاعدة الأولية هي عدم حجيّة الخبر الواحد.

المرحلة الثانية: البحث عن دليل محرز يثبت الحجيّة

وأمّا المرحلة الثانية، فهي البحث عن دليل محرز يثبت لنا هذه الحجيّة، من كتاب، أوسنة، أو إجماع، أوعقل، وهذا ما رأَينا المصنّف ﷺ قد تكلم عنه قبل أن يذكر أدلّة نفي الحجيّة؛ فإنّه مقتضى الطريقة الفنية للتحقيق؛ إذ أن القاعدة الأولية لمّا اقتضت عدم الحجيّة، كان لابد لمن يخالفها من إثبات دليل على ذلك، ولا حاجة لإقامة دليل محرز على عدم الحجيّة؛ إذ ما الحاجة الآن ولم يثبت دليل محرز على الحجيّة لإبراز هكذا دليل، وكان الأصل عدم الحجية كما قلنا؟!

المرحلة الثالثة: البحث عن دليل محرز يثبت عدم الحجيّة

البحث عن المعارض المحرز لأدلّة الحجيّة؛ فإنّه لا يمكن البناء على الحجيّة لمجرد وجود دليل محرز عليها، ما لم نحرز ـ أيضا ـ عدم معارض له في عمله يمنعه عن ذلك، وهذا ما سنرى المصنّف وغيره يفعله في دراسات أعلى؛ إذ لا يكتفي الأصولي بذكر الأدلة المحرزة على الحجيّة، بل لابد له من البحث عما يمكن أن يدعى معارضته لهذه الأدلة، فإذا وجد أن بعضها تام سندا ودلالة في نفسه، كما في الأدلة الناهية عن العمل بالظن وأنه لا يغني عن الحق شيئا، فتقع المعارضة حينئذ بين هذه الأدلة وما سبق من أدلّة الحجيّة، وهذا ما يُلزم المحقق بأن يفتح صفحة جديدة للمرحلة الرابعة.

المرحلة الرابعة: تشخيص الموقف من التعارض

وهي مرحلة البحث في تشخيص الموقف من التعارض بين الأدلة.

ولابدّ ـ هنا ـ من تشخيص نوع التعارض أولا، وكونه مستقرا أم غير مستقر؛ وذلك لكي نشخص كيفية تعاملنا معه طبقا لقواعد التعارض التي ستأتينا آخر هذه الحلقة في بحث التعارض، فراجع.

وعندما نتأمل في نوعي الدليلين المتعارضين في ما نحن فيه، نجد أنّه عادة من التعارض غير المستقر؛ فإنّه من تعارض المطلق والمقيّد، فلابد من إجراء قواعد الجمع العرفي في هذه الحالة، القاضية بلزوم حمل المطلق على المقيّد؛ بعدما كان هذا المقيد قرينة عرفية على المراد من المطلق، وهو الأمر الذي رأينا المصنّف ﷺ يُعمله هنا.

والنتيجة: إن خبر الواحد حجة شرعا؛ بعد انقطاع الأصل بالدليل المحرز على الحجيّة، والذي يقيد بدوره الأدلة النافية للحجيّة.

هذه هي الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه وفي أمثاله، كالبحث في حجيّة القياس مثلا، أو الأحلام، أو حجيّة حكم القاضي، أو حجيّة فتوى غير الأعلم من المجتهدين عند وجود فتوى مخالفة من قبل الأعلم، إلى غيرها من الموارد المماثلة، فتعلّم، واستفد، وطبق.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً إذا تواتر، وتقوم حجيته على حجيّة القطع الذي يولده حسب نظرية حساب الاحتمالات.

٢ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً إذا كان عليه إجماع أو كان مشتهرا فتوائيا، وتقوم حجيتهما على حجيّة القطع الذي يولدانه في بعض الحالات حسب نظرية حساب الاحتمالات، وإلا، فلا حجيّة لأي منهما.

٣ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً ببركة سيرة المتشرعة، وتقوم حجيتها على حجيّة القطع الذي تولده حسب نظرية حساب الاحتمالات، وإلا، فلا حجيّة.

٤ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً إذا كان خبر واحد ثقة، وتقوم حجيته على ورود التعبد به من قبل الشارع بدليل قطعي.

٥ـ مفهوم آية النبأ من جملة ما قام على حجيّة خبر الواحد العادل الثقة.

٦ـ قامت على حجيّة خبر الواحد الثقة سيرة المتشرّعة والعقلاء عموماً.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً بالتواتر حسب نظرية حساب الاحتمالات، بيّن ذلك.

٢ـ يمكن العمل بكلام بوصفه دليلًا شرعياً بالإجماع حسب نظرية

حساب الاحتمالات، بيّن ذلك.

٣ـ كيف يمكن التمسك بسيرة المتشرعة على إثبات صدور الدليل من المعصوم؟

٤ـ ما المقصود بخبر الثقة؟ وما الدليل على حجيته؟

٥ـ استدل على حجيّة خبر الواحد بمفهوم آية النبأ، قرّب ذلك.

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما هي الخطوات المشتركة التي اتّبعها المصنّف في كلامه في المحاور الأربعة لبحثنا الحاضر؟

٢ـ ذكرنا في التمهيد لبحثنا مسألة أن الأصل في كلّ دليل يشك في حجيته عدم الحجيّة، ما فائدة هذا الأصل؟

٣ـ ذكرنا لك في آخر التطبيقات مراحل عملية استنباط حكم حجيّة الدليل الظني، ما الذي تجده ناقصا من هذه المراحل في كلام المصنّف وهو يستدل بما استدل به على حجيّة خبر الواحد؟

٤ـ قال المصنّف أول بحثنا الحاضر: «لكي نعمل بكلام بوصفه دليلا شرعيا لابد من إثبات صدوره من المعصوم. . .»، ما المقصود بقوله ﷺ: «بوصفه دليلا شرعيا»؟

٥ـ إذا أشكل على الاستدلال بآية النبأ بأنها معارضة بقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1]، الدال على اعتبار العلم والقطع في الاعتبار والحجيّة، فما ردُّكَ؟

راجع التطبيق الخامس المتقدم، ثم يمكنك أن تجد الجواب في الحلقتين التاليتين، فراجع إن شئت.

---

(١)الإسراء: ٣٦.

البحث رقم (١٧)

ب ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظي

أولا: حدود البحث

من قوله: «الدليل الشرعيّ غير اللفظي» ص٢٢٣.

إلى قوله: «الدليل العقلي» ص٢٢٧.

ثانيا: المدخل

عرفنا في ما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ تارة، يكون لفظيا، وأخرى، غير لفظي، وقد انتهينا ـ بحمده تعالى ومنّه ـ من الكلام في الشرعيّ اللفظي بمقاماته الثلاثة: تحديد الدلالة، وإثبات حجيّة هذه الدلالة، وأخيرا إثبات صدور الدليل ذي الدلالة التي شخصناها وحددناها، لتصل النوبة الآن إلى الكلام عن الدليل الشرعيّ غير اللفظي، فنقوم تجاهه بالواجب الذي قمنا به تجاه أخيه السابق اللفظي.

سنعرِّف في هذا البحث بالدليل الشرعيّ غير اللفظي، ونذكر قسميه: الفعل بالمعنى الأعم من الإتيان به ومن تركه، والتقرير (السكوت)، وسنتكلم في دلالات كلّ من هذين القسمين بعد التعريف بكل واحد منهما، لنتعرض ضمن ذلك إلى الدليل على حجيّة كلّ واحد من هذين.

ولهذا، سيكون الكلام في هذا البحث في محورين:

المحور الأوّل: فعل المعصوم

المحور الثاني: تقرير المعصوم

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المقصود بالدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، هو: كلّ ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ وليس من نوع الكلام.

وبعبارة أخرى أكثر دقة: هو: الموقف الذي يتّخذه المعصوم بغير الكلام، وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ، وهذا ـ كما ترى ـ يعمّ سكوت المعصوم كما يعمّ فعله.

ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارةً، وفي التقرير والسكوت عن تصرّف معيَّن تارةً أخرى، ولهذا، كان اللازم البحث في المحورين التاليين؛ حيث المحور الأول دلالة الفعل والترك، فإذا فعل المعصوم فعلا، فعلى ماذا يدل فعله؟ وهل يمكن الاستفادة من الفعل في اكتشاف الحكم الشرعيّ؟ وهذا ما نوجهه من سؤال إلى التقرير حيث المحور الثاني من محوري البحث. (١)

المحور الأوّل: فعل المعصوم

وقبل الجواب عن سؤال دلالة الفعل هنا، لابد من أن نقول:

الكلام إنما هو في حالة عدم اقتران الفعل بقرينة تعين المراد منه؛ بأن يأتي المعصوم بالفعل مجردا، فلو رأيناه عليه السلام يتيمّم بوجود الماء، أو أنّه كان يكرر فعلا معينا في سلوكه، فعلام يدل هذا الفعل؟ وهل يفيدنا في الكشف عن حكم شرعي؟ هذا هو محل الكلام.

وسيكون الكلام هنا في نقطتين: أولاهما تشخيص دلالات الفعل، فيما نتكلم في الثانية عن إثبات صدور الفعل صاحب تلك الدلالات، أو قل:

---

(١)لابد من التنبيه أولا على ما نبهنا عليه سابقا حين الكلام عن الدليل الشرعي اللفظي، من أن الكلام إنما هو في تشخيص قواعد وعناصر عامة تعين الفقيه في عملية تعيين وتحديد دلالات الدليل الشرعي، ما يعني: إننا نتكلم عن حالات انعدام قرينة مقال أو حال تعين المراد، وإلا، فمن الواضح أن المتبع هو ما تعينه القرينة كما تقدم في الكلام عن تأثير القرينة.

إثبات صغرى هذا الدليل الشرعيّ كما فعلنا مع الدليل اللفظي سابقا.

المقام الأوّل: دلالات فعل المعصوم

ويمكن الإشارة إلى ثلاثة دلالات لفعل المعصوم مما يرتبط بكونه دليلا على الحكم الشرعيّ:

١. دلالة الفعل على الجواز (عدم الحرمة)

هناك قدر متيقن من فعل المعصوم في دلالته، ولابد من التوقف في الدلالة على هذا القدر المتيقن؛ إذ الباقي لا دليل على دلالته، وهذا معناه أنّه على الأقل لابد وأن يدل الفعل على عدم الحرمة بمعنى الإباحة بالمعنى الأعم الشامل للوجوب والاستحباب والكراهية والاباحة؛ بمقتضى كونه معصوما لا تصدر عنه المعصية، وأمّا أي نحو من الاباحة هو من هذه الأنحاء الأربعة، فهذا ما لا يدل عليه فعل المعصوم.[١]

٢. دلالة الترك على عدم الوجوب

وكذا القدر المتيقن من ترك المعصوم لفعل ما يدل على عدم وجوبه، للسبب عينه؛ فترك المعصوم عليه السلام للسجود مثلا عند قراءة آية نشكّ في كونها من الآيات التي تجب فيها السجدة، دال على عدم وجوب تلك السجدة في ذلك المحل؛ بمقتضى عصمته عليه السلام.

هذا هو المقدار المتيقن من دلالة ترك المعصوم لعمل ما، وأمّا حرمة الفعل المتروك، فلا يدل عليه الترك؛ إذ هو مجرد احتمال لا يقوى الترك على إثباته كما هو واضح مع وجود احتمال كون الترك لعدم الوجوب ليس إلا.

---

(١)نعم، لو كان الثابت عدم صدور المكروه من المعصوم، للزم إخراج الكراهة من الحسبان في المقام.

وما قلناه بالنسبة إلى الحرمة يجري بالنسبة إلى الكراهة كما هو واضح.

٣. دلالة الفعل على المطلوبية والرجحان

قلنا: الفعل يدل على عدم الحرمة والترك يدل على عدم الوجوب، ولكن ماذا عن دلالة الفعل على المطلوبية والرجحان، والترك على الكراهة والمرجوحية؟

والجواب: لا يمكن الاجابة عن هذا السؤال بصورة مطلقة؛ بل يجب التفصيل، فنقول:

لابد من التفصيل في ما نحن فيه؛ من باب أن الفعل بذاته لا يدل على الرجحان والمطلوبية كما قلنا، وكذا الترك بذاته لا يدل على الكراهة والمرجوحية كما تقدّم، إلا أنّ الفعل قد يدل في بعض الحالات على الرجحان، مثلما يدل الترك في بعض الحالات على الكراهة والمرجوحية.

فمثلا: يدل الفعل على الرجحان والمطلوبية الأعم من الوجوب أو الاستحباب في حالتين نذكر لك إحداهما هنا، وهي: ما لو كان الفعل عبادة، فإن فعل المعصوم في هذه الحالة يدل على الرجحان، فلو رأينا الإمام عليه السلام مثلا يدعو كلَّما رأى الهلال، فإن فعله هذا يدل على مطلوبية وشرعية ورجحان هذا الفعل؛ بتوجيه: أن هذا العمل لمّا كان حلالا؛ بعد فعل الإمام له، وكان المفروض أن هذا العمل عبادة، فإن هذا يساوق مشروعيته، وكونه عملا مطلوبا؛ فإن العبادة مما لا يتساوى طرفا الفعل والترك فيها؛ فيكون الدعاء في المثال إما واجبا أو مستحبا، بمعنى: إن القدر المتيقن من ذلك هو الرجحان والمطلوبية.

المقام الثاني: إثبات صدور دلالات فعل المعصوم المتقدّمة

وكما تقدّم في الدليل اللفظي؛ فإن من اللازم إثبات صغرى الدليل الشرعيّ غير اللفظي أيضا، فأين الطريق إلى ذلك؟

والجواب:

لا فرق في هذا المجال بين ما تقدّم من وسائل إثبات صدور الدليل اللفظي وبين ما نحن فيه من دليل غير لفظي؛ فإن الأنحاء المتقدّمة من التصرّف يثبت صدورها عن المعصوم عليه السلام بنفس الطرق المتقدّمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظي؛ من التواتر، والإجماع والشهرة، والسيرة، وهي ما أسميناه بوسائل الإثبات الوجداني، وكذا تثبت هذه الأنحاء بنقلها بخبر الثقة بدل نقله لكلام المعصوم، وما قلناه هناك عن درجة اعتبار وشروط عمل هذه الوسائل، فإن الموقف هنا هو هو.

المحور الثاني: تقرير المعصوم

لا زلنا في بحث استكشاف دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظي وتحديدها، وتشخيصها، ومن جملة ما يمكن أن يكون دليلا من هذا النوع بحيث يمكن استنباط الحكم الشرعيّ للمكلفين منه، هو ما يعرف بالسكوت، والتقرير، وهو أمر لابد أن لا يخلط بينه وبين ما تقدّم من دلالة اعتبرناها من دلالات الفعل، وهي دلالة الترك؛ فهذه الدلالة قد تقدّم الكلام فيها بالتفصيل في البحث الماضي، ويبقى ما نحن فيه مما لابد من التحقيق فيه.

ومن الواضح أن البداية لن تكون فنية صحيحة إلا بالبدء بتوضيح محل الكلام والبحث وموضوعه، فقبل كلّ شيء، ما المقصود بالسكوت والتقرير في ما نحن فيه من بحث؟

والجواب:

إنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيَّناً، سواء أكان ذلك السلوك فرديا، كما لو واجه أحد المكلفين متوضئا، أم كان جماعيا، من قبيل: اعتماد العرف على الظهور وحجيته، فإنّه إمّا أن يبدي موقف الشرع منه مباشرة؛ بأن يذكر الحكم في هذا الموقف الذي واجهه، وهذا يعني ـ بالتبع ـ وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ، ما يعني ـ أيضا ـ أن البحث على هذا يجب أن يُطرح في ما تقدّم من مباحث الدليل اللفظي، فيخرج عما نحن فيه، وإمّا أن يسكت المعصوم؛ فلا يبيّن الحكم باللفظ، وهذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلًا على الإمضاء، ولاحظ: إننا قلنا: «يمكن»، فالقضية قضية إمكان لا ضرورة، وهذا ما سيتّضح وجهُه مما سنطرحه هنا من مطالب بعونه تعالى.

إمكان دلالة السكوت على الإمضاء

ولاحظ ـ أيضا ـ أننا عبَّرنا بقولنا: «السكوت يمكن أن يعتبر دليلا على الإمضاء»، فنتكلم عن كون السكوت دليلا دالا على الإمضاء؛ فإن السكوت لوحده لا يفيد شيئا لولا دلالته هذه التي نتكلم عنها، وهي الدلالة على إمضاء الموقف الذي صدر، والقبول به شرعا؛ فيكون دليلا على الحكم الشرعيّ؛ إذ سكوت المعصوم في المقام يعني: أن الموقف الذي واجهه مقبول وممضى من الناحية الشرعية، وإلا، لردع عنه، ولأوضح الموقف الشرعيّ الذي يقبله الشارع. [1]

---

(١)سيأتي في الحلقة القادمة الكلام في أساسين لدلالة سكوت المعصوم على الإمضاء؛ فقد ادُّعيَ أنها تقوم على أحد أساسين:

الأساس العقليّ:

القائم على أساس الملازمة بين اللازم والملزوم؛ وذلك بأحد لحاظين (ملاكين):

اللحاظ الأوّل: ملاحظة كون المعصوم مكلفا

فمادام المعصوم مكلفا من المكلفين، فهذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً من قبل الشارع، لوجب النهي عنه على المعصوم؛ لأحد وجهين:

١ـ وجوب النهي عن المنكر

فإنّه يجب على المعصوم أن ينهى عن المنكر كما هو الحال في غيره من المكلفين، فعدم نهيه، وسكوته، مع عصمته، يكشف عقلًا عن كون السلوك مرضيّاً؛ من باب الملازمة بين اللازم والملزوم، وكشف الملزوم عن اللازم.

٢ـ وجوب تعليم الجاهل

فإنّ المعصوم مكلف كغيره من المكلفين بتعليم الجاهل، فعدم تعليمه، وسكوته، مع عصمته، يكشف عقلًا عن كون السلوك مرضيّاً؛ وإلا، لوجب تعليم الجاهل، وتنبيهه على خطئه.

اللحاظ الثاني: ملاحظة كون المعصوم شارعاً وهادفاً

فالمعصوم شارعٌ، وهادفٌ، يحمل همَّ الشريعة وتطبيقها من قبل المكلفين، وحفظها، وعلى هذا، يقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه وهدفه ومقصده بما هو شارعٌ له أهدافه ومقاصده وأغراضه من الشريعة، وهي الملاكات والمصالح التي من أجلها جاءت الأحكام الشرعية، لتعيّن الوقوف بوجه كلّ ما يفوِّت تلك الملاكات والأغراض والأهداف والمقاصد، ولَما صحّ السكوت؛ لأنّه نقضٌ للغرض، ونقضُ الغرض وتفويتُه من العاقل الملتفت مستحيل.

الأساس الاستظهاريّ:

والأساس الثاني هو الأساس الاستظهاريّ، القائم على أساس الظهور الحاليّ.

وهو قائم على نكتة أن المعصوم هو المسؤول العام عن تبليغ الشريعة، وأداء الأحكام، وتقويم الزيغ، وإزالة العوج والانحراف الصادر عن المكلفين، ومراقبة

المقام الأوّل: مواجهة المعصوم السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي

اتضح بما تقدّم أنّ سكوت المعصوم إنّما يدلّ على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معيَّن، وهذه المواجهة على نحوين؛ باعتبار نوع السلوك المواجَه:

الأوّل: مواجهة سلوك فرديّ

كمواجهة عمل فرد خاصٍّ يتصرّف أمام المعصوم؛ من قبيل: أن يمسح فرد أمام المعصوم في وضوئه منكوساً، ويسكت عنه عليه السلام، فهذا السكوت دليل على إمضاء المعصوم لهذا السلوك الذي واجهه، كما تقدّم بالتفصيل.

الثاني: مواجهة سلوك اجتماعيّ (السيرة العقلائية)

وهو ما يسمّى بالعادات الاجتماعية للعقلاء، أو الظواهر، أو الديدن، أو ما يسمى عند الأصوليين بالسيرة العقلائيّة.

وكما هو واضح من الاسم، فإننا نتكلم عن ظاهرة، أو عادة، أو سلوك لجماعة (العقلاء)، وليس لجماعة الناس بما هم متشرعة أو غير ذلك، أي: ننظر لهم بما هم عقلاء لهم هذه العادة والسلوك، وهم إنما يقومون بهذا السلوك من منطلق كونهم عقلاء.

تصرفاتهم، وتوجيههم، وتنبيههم؛ فإن كون المعصوم بالصفة المتقدمة، يلبسه ظهورا حاليا بأنّ سكوته عن سلوك أو موقف يواجهه، يكشف عن إمضائه له، وارتضائه إياه؛ فهو كسكوت الأب عن تصرّفٍ ما لولده، بحيث يكشف عن قبوله به، وقد قيل: إنّ السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في الدلالة على المطلب. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص١٣٦ـ ١٣٧. وراجع شرحنا للحلقة الثانية: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٣، ص١١٧ـ ١١٨.

وعلى هذا، فالسيرة العقلائية مردّها إلى ميل عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوك معيّن، لا كنتيجة لبيان شرعي، بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الأخرى التي تتكيَّف وفقاً لها ميول العقلاء وتصرّفاتهم، ولأجل هذا لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبِّر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدّين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

وبعبارة أخرى: لو كان الميل عند المتشرعة لا بما هم متشرعة، بل بما هم عقلاء، فإن هذا الميل يعتبر سيرة عقلائية لا متشرعية، فتكون داخلة في محل كلامنا وخارجة عن السيرة المتشرعية التي تقدّم الكلام عنها كوسيلة من وسائل الإثبات الوجداني.

المقام الثاني: نحو كشف السيرة العقلائية عن البيان الشرعيّ

بما تقدّم من حقيقة للسيرة العقلائية، يتضح أنّ هذه السيرة لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلّة كما كان الحال عليه في كشف أختها السيرة المتشرعية، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعيّ عن طريق دلالة التقرير والإمضاء من قبل الشارع؛ وذلك بالتقريب التالي:

إنّ الميل الموجود عند العقلاء بما هم عقلاء نحو سلوك معيّن، يعتبر قوّةً دافعةً لهم نحو ممارسة ذلك السلوك حتى في مجال الشريعة وقوانينها وكل ما يرتبط بها لا سيما في طريقة الكشف عن البيان فيها، وهذا ما يهدد الشريعة وأهدافها وغاياتها كما هو واضح، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم الممثل للشريعة والحافظ لها ولغاياتها وأغراضها واستمرارها عن السيرة مع اطلاعه على السيرة ومواجهتها، ومعاصرته لها، وإمكان ردعه عنها، كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً، أي: حتى في مجالات الشريعة.

ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العامِّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك؛ فإنّه يدلّ على أنّ الشريعة تُقِرّ هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على اعتبار الظهور حجّة، وإلّا، لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ، وردعت عنه في نطاقها الشرعيّ؛ لتهديده الواضح للشريعة وغاياتها.

المقام الثالث: إمكان الاستدلال على حجيّة الظهور بالسيرة العقلائية

تقدّم بالتفصيل الاستدلال على حجيّة الظهور حين الكلام عن إثبات كبرى الدليل الشرعيّ اللفظي، وقلنا: إن ذلك يمكن أن يتم بالسيرة المتشرعية، ونبهنا هناك في هامش الكتاب على حصر الكلام هناك بالسيرة المتشرعية؛ إذ نبهنا على أن ذلك من جهة أن الاستدلال بالسيرة العقلائية إنما هو من باب دلالة الدليل غير اللفظي الذي سيأتي الكلام عنه، وها نحن في الكلام عن هذا الدليل، فنقول:

كما أمكن الاستدلال بالسيرة المتشرعية على حجيّة الظهور، فإنّه يمكن الاستدلال عليها بالسيرة العقلائية؛ فإن الثابت أن العقلاء بما هم عقلاء كانوا يعملون بالظهور واعتباره أساسا لتفسير الكلام وتشخيص المراد منه، وقد كانت هذه السيرة على مرأى ومسمع من المعصوم، وكانت من القوة بحيث يخاف جرها وتسريتها إلى مجال الشريعة وتحديد مراد الشارع بها؛ بعد كون المتشرعة عقلاء أيضا يجرون على ما يجري عليه العقلاء من سيرة وميل عام وديدن، وكان من الممكن للمعصوم أن يردع، ومع هذا كلّه لم يردع، وعدم ردعه هذا كاشف عن تقريره ورضاه وإمضائه للسيرة.

رابعا: متن المادة البحثية

ب. الدليل الشرعيّ غير اللفظي

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ: كلّ ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ وليس من نوع الكلام[١].

ويدخل ضمن ذلك فعل المعصوم[٢]؛ فإنْ أتى المعصوم بفعل، دلّ على جوازه[٣]، وإنْ تركه، دلّ على عدم وجوبه[٤]، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالى[٥]، دلّ على المطلوبية[٦].

ويثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرّف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدّمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظي.[٧]

ويدخل ضمن ذلك تقرير المعصوم ـ وهو السكوت منه عن تصرّف يواجهه[٨] ـ فإنّه يدلّ على الإمضاء[٩]، وإلّا، لكان على المعصوم أن يردع

---

(١)وهذا ـ كما ترى ـ مبني على دخول السكوت في ما يصدر عن المعصوم باعتباره (موقفا) وإن كان سكوتيا.

(٢)لانطباق التعريف المتقدم عليه.

(٣)بمعنى الإباحة بالمعنى الأعم لو قلنا بصدور المكروه من المعصوم، وإلا، استثنينا الكراهة؛ إذ هذا هو المقدار المتيقن دخوله في المقام، والزائد لم يقم عليه دليل.

(٤)لأن هذا هو المقدار المتيقن دخوله في الترك، وأمّا كون هذا الترك لخصوص الحرمة أو الكراهة مثلا، فإنّه غير متيقن الدخول.

(٥)أي: عبادة؛ لعلمنا لأي سبب كان بأنه عبادة.

(٦)أي: الرجحان، أعم من كونها للوجوب أو الاستحباب.

(٧)من التواتر، والإجماع والشهرة، والسيرة المتشرعية، وخبر الثقة.

(٨)وكان يمكن له الردع عنه.

(٩)والقبول.

عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.[١]

والتصرّف تارةً يكون شخصياً في واقعة معيّنة؛ كما إذا توضّأ إنسان أمام الإمام فمسح منكوساً وسكت الإمام عنه، وأخرى يكون نوعياً كالسيرة العقلائية، وهي عبارة عن: مَيل عامٍّ[٢]عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل.[٣]

ومثال ذلك: الميل العامّ لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، أو خبر الثقة، أو باعتبار الحيازة سبباً لتملّك المباحات الأولية.

والسيرة العقلائية بهذا المعنى تختلف عن سيرة المتشرّعة التي تقدّم أنّها إحدى الطرق لكشف صدور الدليل الشرعيّ؛ فإنّ سيرة المتشرّعة بما هم كذلك[٤]تكون عادةً وليدة البيان الشرعيّ، ولهذا تعتبر كاشفةً عنه كشف المعلول عن العلّة[٥]، وأمّا السيرة العقلائية، فمردّها ـ كما عرفنا ـ إلى ميل عامٍّ يوجد عند العقلاء نحو سلوك معيّن، لا كنتيجة لبيان شرعي، بل نتيجة العوامل والمؤثّرات الأخرى التي تتكيَّف وفقاً لها ميول

---

(١)ذكرنا في هامش الكتاب بعض ما سيأتي في الحلقة القادمة من أساسين لدلالة سكوت المعصوم على الإمضاء هنا.

(٢)وعادة وظاهرة وديدن.

(٣)بحيث نحرز عدم نشوء ذلك الميل من تأثرهم بالشريعة.

(٤)أي: بما هم متشرعة؛ إذ يمكن أن يكون سلوك المتشرعة لا بما هم متشرعة، وإنما بما هم عقلاء، فتكون السيرة عقلائية لا متشرعية في هذه الحالة.

(٥)كما قلنا في حينه؛ فإن المتشرعية وليدة البيان الشرعي، وإلا، لما انعقدت من الأساس. وهذا يثبت ما نبهنا عليه في محله حين الاستدلال على حجيّة الظهور بالسيرة المتشرعية؛ من عدم الحاجة إلى المقدّمة الثانية التي مضت هناك من معرفة الإمضاء عن طريق السكوت.

العقلاء وتصرّفاتهم، ولأجل هذا، لا يقتصر الميل العامّ الذي تعبِّر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتديّنين خاصّة؛ لأنّ الدّين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.[١]

وبهذا، يتّضح أنّ السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعيّ كشف المعلول عن العلّة[٢]، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعيّ عن طريق دلالة التقرير؛ بالتقريب التالي، وهو: أنّ الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معيّن يعتبر قوّةً دافعةً لهم نحو ممارسة ذلك السلوك[٣]، فإذا سكتت الشريعة عن ذلك الميل ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرته لها[٤]، كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك وإمضائه شرعاً.

ومثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العامِّ عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلّم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك؛ فإنّه يدلّ على أنّ الشريعة تُقِرّ هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على اعتبار الظهور حجّة، وإلّا، لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العامّ[٥]، وردعت عنه في نطاقها الشرعيّ.[٦]

---

(١)كما قلنا.

(٢)كما كان الحال عليه في السيرة المتشرعية، التي تعتبر وليدة البيان الشرعي ومعلولة له.

(٣)حتى في المجالات الراجعة إلى الشريعة وفهمها وتحديد دلالاتها وتشخيص ما يعتبر في وسيلة إثباتها.

(٤)فالشرط المعاصرة والمواجهة للسلوك من قبل المعصوم، وعدم الردع مع إمكان الردع لا مطلقا.

(٥)وسريانه إلى المجالات الشرعية.

(٦)لأنه يهدد مصالح الشريعة والشارع كما قلنا.

وبهذا، يمكن أن نستدلّ على حجيّة الظهور بالسيرة العقلائية إضافةً إلى استدلالنا سابقاً عليها بسيرة المتشرّعة المعاصرين للرسول والأئمّة عليهم السلام. (١)

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

إذا رأينا أن المعصوم عليه السلام اشترى منّاً من التمر في البصرة نهارا من رجل مسلم بدرهم، فإنّه يمكن الحكم بما يلي من فعله عليه السلام للمكلفين:

١ـ جواز اشتراء منٍّ التمر نهارا لنا بدرهم.

٢ـ جواز اشتراء منٍّ التمر ليلا في أفريقيا أيضا؛ لأنه لا يحتمل دخل الزمان والمكان في صحّة البيع عرفا.

٣ـ جواز اشتراء منّ التمر بغير الدرهم من العملات ليلا أو نهارا في البصرة؛ فإنّه لا يحتمل عرفا دخل كون الثمن بالدرهم في صحة البيع.

٤ـ جواز اشتراء منٍّ من الحنطة بالدينار من امرأة مسلمة في البحرين؛ لعدم احتمال دخالة نوع المبيع بعد كون الحنطة مما فيه منفعة مهمة مقصودة كالتمر.

٥ـ ولك السؤال الآن: هل يستفاد من فعله عليه السلام جواز الشراء من الكافر؟ لماذا؟

التطبيق الثاني

لاحظ كلام الشيخ الأنصاري قدس سره التالي في مكاسبه، وحاول أن تربطه بما نحن فيه من بحث:

---

(١)وإنما لم نستدل بها هناك لما نبهنا عليه؛ من أن الكلام هناك كان كلّه في الدليل الشرعي اللفظي.

قال قدس سره: «يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله، وكذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا؛ لأن فيه إعانة على الإثم والعدوان. ولا إشكال ولا خلاف في ذلك.

أمّا لو لم يقصد ذلك، فالأكثر على عدم التحريم، للأخبار المستفيضة:

منها: خبر ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن رجل له كرم، يبيع العنب ممَّن يعلم أنّه يجعله خمرا أو مسكرا؟ فقال عليه السلام: إنَّما باعه حلالا في الإبّان الذي يحلُّ شربُه أو أكلّه، فلا بأس ببيعه.

ورواية أبي كهمس، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام ـ إلى أن قال ـ: هو ذا نحنُ نبيعُ تمرنا ممَّن نعلم أنّه يصنعه خمرا.

إلى غير ذلك ممّا هو دونهما في الظهور.

وقد يُعارض ذلك بمكاتبة ابن أذينة: عن رجل له خشبٌ، فباعه ممن يتخذه صلبانا، قال: لا.

ورواية عمرو بن حريث: عن التوت، أبيعه ممَّن يصنع الصليبَ أو الصنم؟ قال: لا.

وقد يجمع بينهما وبين الأخبار المجوزة؛ بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما، أو تواطؤهما عليه.

وفيه: أن هذا في غاية البعد. . .

فالأولى: حمل الأخبار المانعة على الكراهة؛ لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ـ كما أفتى به جماعة ـ ويشهد له رواية الحلبي: عن بيع العصير ممَّن يصنعه خمرا، قال: بيعُه ممَّن يطبخُه أو يصنعُه خلا أحبُّ إلي، ولا أرى به بأسا. وغيرها». [1]

---

(١)المكاسب، ج١، ص١٢٩ـ ١٣١.

التطبيق الثالث

لاحظ القصّة التالية، وبيّن ما يمكن أن يستفاد منها من أحكام:

عزم أحد المعصومين عليهم السلام على زيارة مرقد الإمام الحسّين عليه السلام، فصام ثلاثة أيام متوالية قبل الخروج من بيته، واغتسل في اليوم الثالث، ثم جمع أهله وعياله، ودعى بقوله: «اللهم انّي أستودعك اليوم نفسي. .»، ثم خرج من بيته، خاشعا، مكثرا من قول: لا إله إلا الله، ومن الصلاة على النبي وآله، وقد أخذ معه طعاما شيئا من الخبز والتمر، ثم ذهب ماشيا حافيا لم يركب الراحلة، وكان كلّما زاره، لم يركب.

التطبيق الرابع

قال أحد الطلاب: إن النبي صلى الله عليه وآله قد تزوج أكثر من أربع زواجا دائما، فالمفروض أنّه يجوز لغيره أيضا ذلك؛ لصدوره منه صلى الله عليه وآله، وكونه أسوة لغيره.

فقال الأستاذ: بل لا يجوز ذلك لغيره صلى الله عليه وآله مع صحّة ما ذكرته من صدور الفعل منه صلى الله عليه وآله، وكونه أسوة لغيره، وذلك بتوجيه:. . . .

المطلوب: إكمال ما ذكره الأستاذ.

التطبيق الخامس

قال المحقق الخونساري في جامع المدارك:

«فبعد كون المراهنة بغير آلات القمار قمارا حقيقة أو تنزيلا، لا مجال للشك في الحرمة التكليفية مضافة إلى الحرمة الوضعية، نعم، عن الكافي والتهذيب، بسندهما عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قضى أمير المؤمنين صلوات الله عليه في رجل أكل وأصحابٌ له شاة، فقال: إن أكلتموها، فهي لكم، وإن لم تأكلوها، فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه أن

ذلك باطل، لا شيء في المؤاكلة من الطعام، ما قلَّ منه أو كثر، ومنعَ غرامةً فيه.

وظاهرها ـ من حيث عدم ردع ـ أنّه ليس بحرام، إلا أنّه لا يترتب عليه الأثر». (١)

التطبيق السادس

إستدل بعض الفقهاء على صحّة البيع المعاطاتي وإفادته للملك بالسيرة العقلائية، الجارية على التعامل بالمأخوذ بهكذا بيع تعامل الملاّك في ما يملكون.

أذكر الشروط اللازم توفرها لكي يتم هذا الاستدلال.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ: كلّ ما يصدر من المعصوم ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ وليس من نوع الكلام.

٢ـ إن أتى المعصوم بفعل، دلّ على جوازه، وإن تركه، دلّ على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعةً لله تعالى، دلّ على المطلوبية.

٣ـ يثبت لدينا صدور هذه الأنحاء من التصرّف عن المعصوم بنفس الطرق المتقدّمة التي يثبت بها صدور الدليل الشرعيّ اللفظي.

٤ـ تقرير المعصوم ـ وهو السكوت منه عن تصرّف يواجهه ـ يدلّ على الإمضاء، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء والارتضاء.

٥ـ السيرة العقلائية مَيل عامّ عند العقلاء نحو سلوك معيّن دون أن يكون للشرع دور إيجابي في تكوين هذا الميل.

٦ـ السيرة العقلائية تكشف عن البيان الشرعيّ عن طريق دلالة التقرير.

---

(١)جامع المدارك، الخونساري، ج٣، ص٢٩.

٧ـ يمكن أن نستدلّ على حجيّة الظهور بالسيرة العقلائية.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ أذكر المراد بالدليل الشرعيّ غير اللفظيِّ.

٢ـ ما دلالة ما يلي من حيث الحكم الشرعيّ؟

إتيان المعصوم بفعل ـ تركه لفعل ـ إيقاع المعصوم الفعل بعنوان كونه طاعةً لله تعالى.

٣ـ كيف يثبت لدينا صدور دلالات الفعل على الحكم الشرعيّ؟

٤ـ ما المقصود بتقرير المعصوم؟ وكيف يستدل به على الإمضاء؟

٥ـ ما المقصود بالسيرة العقلائية؟ وكيف تكشف عن البيان الشرعيّ؟

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ هل هناك ما يدل على الحكم الشرعيّ من الدليل غير اللفظي غير ما ذكره المصنّف في البحث؟

٢ـ أذكر الخطوات الكلية التي اتخذها المصنّف لبحثنا الحاضر.

٣ـ لماذا نحتاج إلى الدليل الشرعيّ غير اللفظي مع وجود اللفظي؟

٤ـ إذا كانت السيرة سيرة عقلائية بالتعريف الذي ذكرناه سابقا، فهل يعقل أن الشارع يمكن أن لا يمضيها؟ أليس ذلك حكما مخالفا للعقل؟

٥ـ إذا حضر الإمام عليه السلام عملية تكفين، فرآهم يكتبون على كفنه سورة (يس) ولم يردعهم مع توفر شرائط الردع، فهل يكشف ذلك عن استحباب ما يلي؟ ولماذا؟

كتابة سورة أخرى غير تلك السورة على الكفن ـ كتابة أسماء المعصومين على الكفن ـ كتابة نصف سورة «يس» على الكفن؟

الدليل العقلي

البحث رقم (١٨)

٢ . الدليل العقلي

١. دراسة العلاقات العقلية

٢. تقسيم البحوث

٣. العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

١. علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

٢. هل تستلزم الحرمة البطلان؟

أولا: حدود البحث

من قوله: «٢ـ الدليل العقلي» ص٢٢٧.

إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه» ص٢٣٦.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان: أدلةٌ محرزةٌ، وأصول عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعيّ، والدليل المحرز العقلي، وقد انتهينا إلى هنا من القسم الأوّل من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعيّ، بحمده سبحانه وتعالى، ومنِّه، وتفضُّله، ووصلت النوبة الآن إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وبصورة عامة، المفروض أن يكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأوّل: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها، وهذا البحث ـ كما ترى ـ يوازي بحث إثبات صغرى الدليل الشرعيّ تقريبا.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجيّة الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجيّة تلك القضايا التي تقدّم بحثها الصغروي، وثبت مدى إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأوّل إنما هو في تنقيح صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأمّا المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعيّ، وهذا ما سنؤجل الكلام فيه إلى الحلقة القادمة.[١]

وأمّا هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه ثلاثة محاور:

---

(١)من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي في الحلقة الثانية هنا؛ فإنّه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام.

وبصورة عامة ـ كما سيأتيك التنبيه عليه هناك ـ: ينبغي التمييز بين كبريات الدليل العقلي نفسه، وبين البحث الكبروي في الدليل العقلي؛ فإنّ كبريات الدليل العقلي هي كبريات القياس في هذا الدليل الذي يستنبط منه الحكم الشرعي، والتي سيأتي البحث عنها في القضايا المبحوثة فيه، وأمّا البحث الكبروي في الدليل العقلي، فهو بحث في حجيّة الدليل كلّه، أي: المتكون من تلك الكبريات، المنضمة إليها صغرياتها، لتكوين القياس الاستنباطي، وبعبارة أخرى أدق: البحث الكبروي هو بحث في حجيّة تلك الكبريات التي يدركها العقل؛ لأنها هي التي تمثل الدليل العقلي. والتفصيل في محله. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٥١ـ ٢٥٢، تحت عنوان (حجيّة الدليل العقلي).

المحور الأوّل: تمهيد للبحث في الدليل العقلي

وهو المحور الذي يشرع به المصنّف بحوثه في الدليل العقلي، فيطرح قدّس سرّه تمهيدا رائعا ذا نقطتين نتناولهما في مقامين:

المقام الأوّل: العلاقة بين العقل وعلم الأصول

حيث الهدف إدراك ضرورة البحث في القضايا العقلية ذات العلاقة بعملية الاستنباط، أو قل: إدراك أن من القضايا العقلية التي يمكن للعقل ان يدركها ما يصلح لأن يكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، فيكون من الطبيعي بل اللازم دراسة هذه القضايا في علم الأصول، وها نحن نلتزم بذلك.

المقام الثاني: تقسيم البحث في الدليل العقلي

وهنا توضيح لخارطة البحث الكلية جدّا في الدليل العقلي؛ ليكون الباحث على بصيرة وهو يخطو الخطوات على طريق البحث والتحقيق.

المحور الثاني: علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

وهذا يعد شروعا بالبحث التفصيلي في القضايا العقلية التي تصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، حيث البحث في مسألة عقلية أصولية غاية في الشهرة والأهمية، وهي مسألة التضاد بين الوجوب والحرمة. وهي من المسائل التي تبحث ضمن العلاقات القائمة بين نفس الأحكام، التي سيتناول المصنّف منها في هذه الحلقة بحثين هذا أولهما.

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي: أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذ، فهل يلحق بالفعل الواحد لأنّه واحد وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن يتصف ـ على هذا ـ بالوجوب وبالحرمة في الوقت الواحد، أو يلحق بالفعلين؛ لأنّه

متعدّد بالوصف والعنوان، فيمكن أن يكون هذا الفعل الواحد واجبا بعنوان وحراما بعنوان آخر؟

نتعرض هنا لموقفين للأصوليين من هذه المسألة مع توجيه كلّ واحد منهما، لنترك مسألة تشخيص الموقف الصحيح إلى دراسات أعلى.

المحور الثالث: استلزام الحرمة للبطلان

والكلام هنا في مقامين، نتعرض في أولهما للعلاقة بين الحكم بالحرمة التكليفية والحرمة الوضعية للمعاملة، أعني: بطلان العقد.

وهنا، بعد توضيح معنى بطلان العقد وصحته، نخوض في هذا المحور في قضية عقلية اخرى من القضايا التي تعتبر من العلاقات بين الأحكام أيضا، ومحل الكلام هنا تشخيص وجود أو عدم وجود ملازمة بين الحكم بالحرمة التكليفية للعقد والحرمة الوضعية له، أعني: البطلان، فهل يمكن أن يكون العقد حراما تكليفا وصحيحا وضعا أم لا؟

وسنجيب هنا بالإيجاب؛ لأن النكتة التي تستلزم البطلان وهي التضاد بين الأحكام لا تتوفر هنا.

وأمّا المقام الثاني من مقامي هذا المحور، فنتكلم فيه عن العلاقة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية للعبادة، ونقول هنا بالملازمة والبطلان، موجهين ذلك هناك إن شاء الله تعالى.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: تمهيد للبحث في الدليل العقلي

وهو المحور الذي عنونه دام ظله بعنوان (دراسة العلاقات العقلية)، الذي يشرع به المصنّف بحوثه في الدليل العقلي، فيطرح دام ظله تمهيدا رائعا في طيّ مقامين:

المقام الأوّل: العلاقة بين العقل وعلم الأصول

الهدف هنا إدراك ضرورة البحث في القضايا العقلية ذات العلاقة بعملية الاستنباط، أو قل: إدراك أن من القضايا العقلية التي يمكن للعقل أن يدركها ما يصلح لأن يكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، فيكون من الطبيعي ـ بل اللازم ـ دراسة هذه القضايا في علم الأصول؛ إذ هي وظيفته كما تقدّم بالتفصيل، وها نحن نلتزم بذلك.

ولنتسلسل مع المصنّف في هذا البحث لنراه يحقق هدفه بكل سلاسة وترتيب منطقي رائع طيّ النقاط التالية:

النقطة الأولى: إدراك العقل للعلاقات في عالم التكوين

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء في عالم التكوين، ويتصورها، ويتعقلها، مفردة مرة ومع غيرها مرة أخرى، فإنّه يتوصّل إلى معرفة واكتشاف وإدراك أنواع عديدة من العلاقات بين الأشياء، من قبيل العلاقات الثلاث التالية:

١ـ علاقة التضاد

فهو يدرك ـ مثلًا ـ علاقة التضادّ بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد في الوقت الواحد.

٢ـ علاقة التلازم

وكذا يدرك العقل علاقة التلازم بين السبب والمسبّب مثلا؛ فإنّ كلّ مسبَّب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة إلى النار.

٣ـ علاقة التقدّم والتأخر في الدرجة والرتبة

وكذا يدرك العقل علاقة التقدّم والتأخر في الدرجة والرتبة بين

السبب والمسبّب.

ومثاله: إذا أمسكتَ مفتاحاً بيدك وحرّكتَ يدَك، فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك، وبالرغم من أنّ المفتاح في هذا المثال يتحرّك في نفس اللحظة التي تتحرّك فيها يدك، فإنّ العقل يدرك أنّ حركة اليد متقدّمة على حركة المفتاح، وحركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد، لا من ناحية زمنية، بل من ناحية تسلسل الوجود والرتبة، ولهذا، نقول حين نريد أن نتحدّث عن ذلك: حرّكتُ يدي، فتحرَّكَ المفتاح، فالفاءُ هنا تدلّ على تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنّهما وقعتا في زمان واحد.

فهناك إذن تأخّر لا يمتّ إلى الزمان بصلة، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود بنظر العقل، بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح، ويدرك أنّ هذه نابعة من تلك وبسببها، يرى أنّ حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد بوصفها نابعةً منها ومسببة عنها، ويرمز إلى هذا التأخّر بالفاء فيقول: تحرّكت يدي، فتحرَّك المفتاح، ويطلق على هذا التسلسل التسلسل الرتبي، كما يطلق على التقدّم فيه بالتقدّم الرتبي، وكذا يطلق على التأخّر فيه اسم التأخّر الرتبي.

النقطة الثانية: استفادة العقل لمدركاته في الاكتشاف

وبعد أن يدرك العقل العلاقات المتقدّمة الذكر، فإن له من القدرة والقوة ما يستطيع بهما أن يستفيد مما أدركه من هذه العلاقات في إثراء معلوماته وزيادة اطلاعاته وإدراكاته وأحكامه في المجالات المختلفة، فيستثمر ما أدركه في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، وإليك الأمثلة الثلاثة التالية المعتمدة على ما أدركه من أمور ثلاثة قبل ذلك:

١ـ يستطيع العقل عن طريق ما أدركه من علاقة التضادّ بين السواد

والبياض أن يثبت عدم السواد الآن في جسم إذا عرف أنّه أبيض الآن؛ نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد في زمان واحد.

٢ـ وكذا يستطيع العقل عن طريق ما أدركه من علاقة التلازم بين المسبَّب وسببه أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السبب؛ نظراً إلى ما أدركه سابقا من طبيعة العلاقة بينهما من استحالة الانفكاك بينهما.

٣ـ وكذا يستطيع العقل عن طريق ما أدركه من علاقة التقدّم والتأخّر أن يكتشف عدم وجود المتأخّر رتبة قبل الشيء المتقدّم رتبة؛ لأنّ ذلك يناقض كونه متأخّراً رتبة، فإذا كانت حركة المفتاح متأخّرةً عن حركة اليد في تسلسل الوجود، فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح ـ والحالة هذه ـ موجودةً بصورة متقدّمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

النقطة الثالثة: إدراك العقل للعلاقات في عالم التشريع

وكما يدرك العقل العلاقات المتقدّمة بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه في عالم التكوين، كذلك عنده من القدرة والقوة ما يمكّنه بهما من أن يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام ـ أو قل: أن يدرك العلاقات القائمة بين عناصر عالم التشريع ـ أولا، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه ثانيا، وإليك المثال التالي:

يدرك العقل التضادّ بين الحكم بالوجوب والحكم بالحرمة كما كان يدرك التضادّ بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض، كذلك يستخدم علاقة التضادّ بين

الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

النقطة الرابعة: من وظائف علم الأصول دراسة العلاقات في عالم الأحكام

فهناك إذن (أشياء) تقوم بينها علاقات في نظر العقل، وهناك (أحكام) تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضا. ونطلق على عالم (الأشياء) اسم (العالم التكويني)، وعلى عالم (الأحكام) اسم (العالم التشريعي).

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكوينيّ عن طريق تلك العلاقات، كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعيّ عن طريق تلك العلاقات كما قلنا.

ومن أجل ذلك، كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام؛ بوصفها قضايا عقلية صالحة لأنْ تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ أو قل: لانطباق ضابط المسألة الأصولية على هذه العلاقات، وفي ما يلي نماذج من هذه العلاقات طبق الخارطة التي نطرحها في المقام التالي.

المقام الثاني: تقسيم البحث في الدليل العقلي

وهنا توضيح لخارطة البحث الكلية جدّا في الدليل العقلي؛ ليكون الباحث على بصيرة وهو يخطو الخطوات على طريق البحث والتحقيق.

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات:

القسم الأوّل: العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

أي: بين حكم شرعيٍّ وحكم شرعيٍّ آخر. من قبيل ما سنتناوله في بحثنا الحاضر من علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة، ومن قبيل استلزام

الحرمة التكليفية للبطلان.

القسم الثاني: العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

من قبيل البحث في نسميه بالجعل وفي ما نسميه بالفعلية، ومن قبيل البحث في ما نسميه بموضوع الحكم.

القسم الثالث: العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

فنتكلم عن تعريف ما نسميه بمتعلق الحكم وفرقه عن موضوع الحكم وعلاقة كلّ واحد من هذين بالحكم؛ حيث يتوقف وجود الحكم على وجود موضوعه، بينما يكون سببا لإيجاد المتعلق وداعيا للمكلف نحو هذا الإيجاد.

القسم الرابع: العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

حيث الكلام عن أنحاء المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب، ومسؤولية الفرد عن إيجادها مثلا.

القسم الخامس: العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

ونبحث هنا في بعض الأحكام التي تتعلق بعملية تتألف من عدة أجزاء وتشتمل على أفعال متعددة، من قبيل وجوب الصلاة، وعما يسمى بالوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني.

القسم السادس: العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التشريعي

ونريد به ما كان من قبيل علاقة التلازم بين الحكم العقلي والحكم الشرعيّ المقرر في المبدأ القائل: (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع)؛ فإنّ هذه العلاقة تقوم بين الحكم الشرعيّ وشيء خارج عن نطاق العالم التشريعيّ، وهو حكم العقل. وقد أجّل المصنّف دراسة ذلك إلى

الحلقات المقبلة.

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام[١] في ما يلي:

المحور الثاني: علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة[٢]

وهذا يعد شروعا بالبحث التفصيلي في القضايا العقلية التي تصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، حيث البحث في مسألة عقلية أصولية غاية في الشهرة والأهمية، وهي مسألة التضاد بين الوجوب والحرمة.

تمهيد

من المعترف به في علم الأصول أنّه ليس من المستحيل أن يأتي المكلّف بـ (فعلين) في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه بالحرام ومستحقّاً للعقاب؛ إذ لكل واحد من الفعلين مقتضيه وعدم المانع من عمل ذلك المقتضي، وليس من عدم المانع أن لا يأتي بفعل آخر مضاد لهذا الفعل. [٣]

---

(١)أي: لغير القسم السادس الذي تقدم التعريف به قبل قليل.

(٢)يعنون هذا البحث في علم الأصول عادة بعنوان: إمتناع اجتماع الأمر والنهي. راجع: دروس في علم الأصول: الحقة الثانية، ص٢٣٠، وراجع تفاصيله في شرحنا: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٤، ص٢٣٩، البحث رقم (١٠٠).

(٣)سيأتي الكلام بالتفصيل ابتداء من الحلقة الثانية في ملاك ما اعتبرناه أصلا موضوعيا مسلما هنا، أعني: التضاد بين الأحكام التكليفية؛ وخلاصته: أن الأحكام التكليفية الواقعية متضادة لنكتتين، وهما:

النكتة الأولى: التضاد بلحاظ المبادئ والملاكات

ومثاله: أن يشرب الماءَ النجسَ ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد، أو أن يصلي وينظر إلى الأجنبية حين صلاته.

وأمّا (الفعل الواحد)، فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً مع اتحاد جميع الحيثيات؛ لما يدركه العقل من أنّ العلاقة بين حكمين:

أي حكم من الأحكام الخمسة سنأخذه مثالا لما نحن فيه لا يمكن اجتماعه مع أي حكم آخر من هذه الأحكام؛ وهذا واضح بعد ما عرفناه عن الاختلاف بين مبادئ هذه الأحكام الخمسة؛ بحيث تتنافر وتتنافى مع بعضها؛ فكيف يمكن أن يكون الفعل الواحد مما فيه مصلحة شديدة ومفسدة شديدة في الوقت ذاته ومن الجهة ذاتها مثلا؟! وكيف يمكن أن يكون مرادا ومحبوبا جدّا ومكروها ومبغوضا جدّا في الوقت عينه مثلا، ليكون واجبا وحراما في الوقت نفسه؟! وهكذا في الأحكام التكليفية كلّها.

النكتة الثانية: التضاد بلحاظ عالم الامتثال

وما تقدم من نكتة للتضاد بين الأحكام الواقعية، تعيننا على اكتشاف النكتة الأخرى للتضاد بين الأحكام؛ فإن مبادئ الأحكام التكليفية المختلفة المتضادة كما بينا في النكتة السابقة، لا شك في أنها ستقتضي امتثالا وجريا مختلفا أيضا، ما يعني: أن التنافي بين الأحكام بين المبادئ سيسري إلى التنافي بين الأحكام في مرحلة الامتثال.

وبعبارة أخرى: الدليل على هذه النكتة الثانية، هو ضيق قدرة المكلّف عن امتثال الأحكام التكليفية المختلفة، وفي محل كلامنا عن امتثال كلّ من الأمر والنهي المشتركان في مركزهما ومتعلقهما كما تقدم بالتفصيل؛ فإذا تعلق الأمر بفعل من الأفعال، كالصلاة مثلا، فإن امتثاله يتطلب إيجاد ذلك الفعل، وفي هذه الحالة من الواضح أنّه لا يمكن للمكلف أن يمتثل النهي المتعلق بذات الفعل إن كان؛ إذ يتطلب ذلك الامتثال الترك، ومن الواضح أن ما يعنيه ذلك بالتبع: أن المكلّف لن يكون قادرا على امتثال الأمر والنهي في الوقت الواحد كما افترضنا.

الوجوب والحرمة هي علاقة تضادٍّ، ما يعني إدراك العقل لاستحالة اجتماعهما في فعل واحد، كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد في الوقت الواحد، فدفع الزكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون وهو واجبٌ حراماً في نفس الوقت، وشربُ النجس لا يمكن أن يكون وهو حرامٌ واجباً في نفس الوقت.

وهكذا يتّضح أمران:

أولًا: أنّ الفعلين المتعدّدين ـ كدفع الزكاة وشرب النجس ـ يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة ولو أوجدهما المكلّف في زمان واحد.

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

المقام الأوّل: النقطة الرئيسية في هذا البحث

وقبل تفصيل الكلام في هذا المقام، لابد من توضيح محل البحث وموضوعه جيدا، ليكون الكلام على بصيرة من الأمر، فنقول:

يجيب هذا المقام عن سؤال سيترتب على الجواب عنه الكثير من الأمور كما تقدّم قبل قليل وكما سيتضح مما سيأتي من مطالب، وهو:

هل يمكن أن يجتمع حكمان تكليفيان مختلفان على فعل واحد؟

وقبل الجواب، لابد أن ننتبه جيدا إلى محل السؤال وما يحيط به من ظروف وجهات؛ فإن فهم السؤال نصفُ الجواب كما يقولون، ومن هنا، نقول:

أولا: الكلام عن هذا السؤال إنما هو عن الأحكام التكليفية الخمسة، لا بينها وبين غيرها من الأحكام الوضعية.

وثانيا: نتكلم عن حالة خاصة في المقام، وهي حالة (اجتماع حكمين

مع الاتحاد من جميع الجهات)، وهي حالة خاصة لها ظروفٌ وشروطٌ محددة مرَّت علينا في المنطق، وأمّا مع اختلاف بعضِ الجهات، فهذا خارج عما نحن فيه؛ ويمكن القول عموما بأنه لا مشكلة فيه.

وثالثا: نتكلم عن حكمين تكليفيين مختلفين، وليس عن حكمين تكليفيين متماثلين كاجتماع الحكم بالوجوب وحكم آخر بالوجوب أيضا مثلا، فهذا ما سيأتي في السؤال التالي.

إذا اتضح هذا، نقول في جواب السؤال المطروح في المقام:

مع اتضاح ما تقدّم من مقدمات وحقائق ينبغي أن تكون مد النظر ونحن نحاول تشخيص إجابة في ما نحن فيه، فمن الواضح أنّه لا يمكن اجتماع حكمين تكليفيين على فعل واحد؛ وذلك لأنهما متضادّان، والمتضادان لا يمكن اجتماعها كما تعلمنا في المنطق.

ولابد لنا ـ بعد أخذ ما تقدّم نقطة انطلاق واعتباره اصلا لا يخرج منه الا بالدليل ـ أن نسأل هنا: ما الغرض من تناول هذه المسألة من وجهة نظر علم الأصول وهو لا يهتم ـ كما تقدّم ـ إلا بما كان يصلح أن يكون عنصرا مشتركا؟ وما علاقة ما تقدّم من تمهيد بذلك؟

والجواب:

النقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن هؤلاء يبحثون عن تأثير إدخال عنصر ما إلى المعادلة السابقة الذكر ـ التي تقول: حين اتحاد المتعلق يمتنع الاجتماع وحين التعدد يجوز ـ فينظرون في مدى تأثير هذا العنصر على المعادلة المتقدّمة، وما نحن فيه من عنصر هو عنصر اختلاف العنوان والصفة، فهل يؤثر بحيث يلحقُ الحالةَ بتعدد المتعلق فنقول بالجواز، أم لا يؤثر وتبقى القضية حسب الأصل فيها

وهو الامتناع لاتحاد المتعلق.

النقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي: أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذ فهل يلحق بالفعل الواحد في ما نحن فيه؛ لأنّه واحد وجوداً وذاتاً، أو يلحق بالفعلين في ما نحن فيه؛ لأنّه متعدّد بالوصف والعنوان؟

ومثاله: أن يتوضّأ المكلّف بماء مغصوب، فإنّ هذه العملية التي يؤدّيها إذا لوحظت من ناحية وجودها، فهي شيء واحد ذاتا، وإذا لوحظت من ناحيةِ أوصافها وعناوينها، فهي توصف بوصفين؛ إذ يقال عن العملية: إنّها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: إنّها غصب وتصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وكلّ من الوصفين يسمّى (عنواناً)، ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً، ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

باتضاح ما تقدّم من موضوع البحث ومحله، يتضح توجيه البحث في ما نحن فيه من مسألة امتناع أو إمكان اجتماع الأمر والنهي؛ إذ بعد كون المنطلق في البحث هو الأصل الموضوعي المتقدّم، يقع الكلام في أنّه إذا اختلف مركز الأمر والنّهي في إحدى الخصوصيات؛ كما في ما سنتناوله في هذا البحث من الاختلاف بالعنوان، من قبيل «صلّ»، و«لا تغصِب»، فيما لو اضطر إلى الصلاة في الأرض المغصوبة، فهل إنّ اختلاف مركز الأمر والنّهي بهذا النحو أو ما شابهه يكفي لدفع غائلة ومحذور التضاد، بحيث يمكن أن يثبت الأمر والنّهي معا، أو لا يكفي؟

وبعبارة أخرى:

بناء على الأصل الموضوعي المتقدّم، إذا دلّ دليل على الأمر بشيء، ودلّ دليل آخر على النهي عنه، كان الدليلان متعارضين، فاللازم التعاملُ

معهما تعاملنا مع الدليلين المتعارضين، فنجري في هذه الحالة أحكام التعارض ونطبقها، فننظر أولا نوع التعارض، وأنه مستقر أم غير مستقر، ثم نعمل قوانين كلّ منهما؛ وما ذلك إلا للأصل الموضوعي المتقدّم، وهذا ممّا لا إشكال فيه من حيث الأساس بين الأصوليين، ولكن، يتجه البحث نحو ما لو افترضنا بعض الخصوصيات في الأمر والنهي، تلك الخصوصيات التي يحتمل أنها تخرجهما عن كونهما مجتمعَين حقّاً على شيءٍ واحد، أو حسب ما عبرنا به فيما تقدّم: على مركز واحد، وعلى متعلقٍ واحد حقا، فيزول الامتناع، ما يعني بالتبع: أن الحالة لن تكون من حالات التعارض، فلا يجري عليهما ما يجري على الدليلين المتعارضين.

هذا هو محل البحث، وهذا توجيهه الفني.

اتضاح السؤال الرئيسي للبحث

وباتضاح الأصل الموضوعي المتقدّم، يكون السؤال الرئيسي للبحث قد اتضح أيضا، ومضمونه تشخيص الموقف مما قد يفترض من بعض الخصوصيات في متعلق الأمر والنهي، المدعى إمكان اجتماع الأمر والنهي فيها، أو قل: يدعى خروج الأمر والنهي فيها عن مقتضى الأصل الموضوعي المتقدّم الذكر.

اتضاح الطريق إلى الإجابة عن السؤال الرئيسي للبحث

وباتضاح ما تقدّم من الأصل الموضوعي، يتضح ـ بالتبع ـ الطريق إلى الإجابة عن السؤال الرئيسي للبحث؛ إذ هو البحث في أن ما ادعي من خصوصيات في متعلق كلّ من الأمر والنهي، هل تخرجهما عن كونهما مجتمعين حقا على مركز واحد ومتعلق فارد، أم أنها لا تنفع لذلك، وهذا ـ كما ترى ـ يمكن أن يكون صياغة أخرى للسؤال الأصلي المطروح

في البحث أيضا.

وبعبارة أخرى:

بعد تأسيس الأصل الموضوعي المتقدّم، يتضح منشأ القول بالاستحالة والتضاد، وعلى هذا، فعندما يردنا دليلان يكشفان عن حكمين تكليفيين مختلفين لفعل واحد، فإننا نبحث أولا عن اتحاد الدليلين في جميع الجهات، فإذا اختلفت، قلنا بعدم التعارض من الأساس، وإلا، قلنا بالتعارض؛ لأننا نعلم باستحالة الاجتماع بعد التنافي والتضاد كما قلنا قبل قليل، فنصير إلى قوانين تشخيص الموقف من التعارض.

هذا كلّه تمهيد وتوجيه للبحث في ما نحن فيه، وتوطئة للإجابة الفنية الموضوعية عن السؤال المطروح في المقام.

المقام الثاني: قولان للأصوليين في المقام

وفي النقطة محل الكلام قولان للأصوليِّين:

القول الأوّل: أنّ هذه العملية ما دامت متعدّدةً بالوصف والعنوان، فإنها تلحق بالفعلين المتعدّدين، فكما يمكن أن يتّصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة مع وقوعهما في الخارج في وقت واحد، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب.

وهذا القول يطلق عليه اسم (القول بجواز اجتماع الأمر والنهي).

القول الثاني: يؤكّد على إلحاق العملية بالفعل الواحد؛ على أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق الوجوب والحرمة معاً بالعملية.

وهذا القول يطلق عليه اسم (القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي).

المقام الثالث: اتجاه البحث الأصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان

وهكذا، اتّجه البحث الأصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان؛ من ناحية أنّه هل يبرّرُ اجتماعَ الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب، أو أنّ العملية ما دامت واحدةً وجوداً وذاتاً، فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد؟

وبعبارة أخرى أكثر فنية:

لا شك في إدراك العقل للتنافي والتضاد وعدم إمكان الاجتماع بالنسبة إلى الأحكام، إلا أنّ هذا التنافي والتضاد بين هذه الأحكام إنما يتحقق عقلا إذا كان المتعلَّق في الحكمين واحدا؛ فمثلا: وجوب الصلاة ينافي حرمتها مع اجتماع الجهة والزمان طبعا، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأن الصلاة والنظر أمران متغايران، فالمتعلق هنا متعدد لا واحد، وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد، وفي موقف واحد، كنظر المصلي إلى الأجنبية حال صلاته، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراما، والاخر واجبا.

ولكن، اذا لم يتعدد المتعلق خارجا وإنما تعدد عنوانا وصفة، فيقع البحث في هذه الحالة في أن المسألة هل تلحق بفرض وحدة المتعلق خارجا فيحكم باستحالة الاجتماع، أو تعدده خارجا فيحكم بعدم الاستحالة؟

هذا هو السؤال المطروح في المسألة، وهذه نقطة الارتكاز التي يرتكز اليها كلّ واحد من القولين، وتعال الآن لنوجه كلّ واحد من الاتجاهين المطروحين في المسألة:

المقام الرابع: توجيه كلّ من القولين الأصوليين في المسألة

ولنتناول هنا توجيه كلّ واحد من القولين المتقدّمين بناء على ما

أوضحناه من نقطة ارتكاز يمكن أن تكون لكل واحد منهما، ولنؤجل تشخيص الصحيح منهما إلى دراسات أعلى، فنقول:

النقطة الأولى: توجيه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي

أمّا توجيه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فقد اتضحت نقطة الارتكاز المطلوب تصويرها وإثباتها فيه، وهي الاكتفاء بتعدد العنوان، واعتباره كتعدد الموضوع خارجا في إثبات عدم الامتناع، وإليك التفصيل:

تصوير نقطة الارتكاز المتقدّمة يكون عن طريق القول بأن عالم التشريع والحكم له قوانينه الخاصة التي تختلف مع قوانين الوجود الخارجي؛ لاختلاف العالمين في الماهية والحقيقة.

ولو رجعنا إلى الأحكام وحللناها لنقف على ماهيتها وحقيقتها، لوجدناها محض اعتبارات وأشياء تقوم في نفس الحاكم من جهة، ومن جهة ثانية، فإن متعلقات هذه الأمور الاعتبارية التي وجودها ذهني واعتباري إنما هي العناوين والصور الذهنية لا الواقع الخارجي مباشرةً، وهو ما يسمى بمبنى تعلق الأحكام بالعناوين وبالصور الذهنية.

وبناء على هذا، سوف يكفي التعدّد في العناوين والصور في ما نحن فيه؛ لارتفاع المحذور؛ إذ تم تصوير تعدد المتعلق، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي؛ باعتبار أن ما يفيده كلّ واحد من هذين إنما هو حكم بالوجوب وآخر بالحرمة، وهذان ينتميان إلى عالم التشريع والاعتبار.

وبعبارة أخرى:

تعدد العنوان في ما نحن فيه يكفي لرفع التنافي والتضاد بين الأحكام،

وللحكم بعدم الامتناع؛ إذ تقدّم أنّ نقطة ارتكاز الامتناع وشرط تحققه اتحاد المتعلق، وهذا الشرط غير متحقق في ما نحن فيه؛ فإن الأحكام تتعلق بالعناوين لا بالأشياء الخارجية مباشرة، وبحسب العناوين، يكون متعلق الامر مغايرا لمتعلق النهي.

فإن قلت: ولكن الشيء الخارجي الذي تصادق عليه العنوانان واحد وإن كان له أكثر من عنوان، ويبقى خارجا عمل واحد ذو عنوانين، فالمتعلق واحد هو هذا الواقع في الخارج بعنوانين، فيمتنع الاجتماع.

قلنا:

لو سلمنا ما تقولون، وأن الذي وقع في الخارج شيء واحد كما تقولون، فإن ذلك لا يعني اتحاد الحكمين في المتعلق؛ إذ الأحكام لا تتعلق بهذا الذي وقع في الخارج مباشرة ليكون هو المتعلق المتحد للحكمين فيمتنع الاجتماع، وإنما تتعلق الأحكام ـ كما قلنا ـ بالعناوين، والعناوين قطعا مختلفة في ما نحن فيه كما هو المفروض، فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي على الشيء الواحد خارجا بتوسط عنوانين. [1]

النقطة الثانية: توجيه القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي

وأمّا توجيه القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فقد اتضحت نقطة الارتكاز فيه أيضا؛ وهي تصوير أنّ المتعلق واحد على الرغم من تعدد العناوين، وإليك التفاصيل:

---

(١)بل هناك من يذهب إلى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد الشيء الخارجي أيضا؛ فكما أن الغصب غير الصلاة عنوانا، كذلك هو غيرها مصداقا وفي الخارج، وإن كان المصداقان متداخلين وغير متميِّزين خارجا، فيكون الحكم بجواز الاجتماع في ما نحن فيه لو صح هذا المذهب أوضح.

من ناحية ثانية، قد يقال: لا كلام في أن الأحكام تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالخارج مباشرة، ولكن، على الرغم من ذلك، فإنها لا تتعلّق بهذه الصور والعناوين بما هي صور ذهنية؛ فإن هذا واضح البطلان؛ إذ لو كان ذلك صحيحا، لكان المراد من قبل المولى إنما هو إيجاد الصورة والعنوان في الذهن، ولكان ذلك كافيا في الامتثال، مع أنّه واضح البطلان؛ فإن المولى لا يريد الصورة، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصور بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له، وحيث إنّ الواقع الخارجيّ واحد، فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عنوانين وصورتين.

وبعبارة أخرى أكثر فنية وتخصصا:

تعدد العنوان لا يكفي في تحقيق تعدد المتعلق المطلوب للقول بالجواز؛ فإن الأحكام لا تتعلق بالعناوين بصرف النظر عن أي شيء ولحاظ آخر، وإنما تتعلق بها بما هي مرآة للخارج، وكاشفة عنه، وبما هي عناوين فانية في الخارج، أي: في المصاديق، فالمولى يحب العنوان لا لكونه صورة للصلاة الخارجية وعنوانا، وإنما هو مجرد وسيلة للتعبير عن الخارج والوصول إليه، والمطلوب والمحبوب بالذات الصلاة الخارجية لا عنوانها وصورتها في الذهن كما هو أوضح من أن يخفى، أي: لا بما أن العناوين والجامع مفاهيم مستقلة في الذهن، وبما هي مجرد صور للأشياء الخارجية، وعلى هذا، فالمطلوب هو المصداق الذي يقع في الخارج، وهذا المصداق الخارجي ـ على هذا ـ هو نفسه صلاة وهو نفسه غصب في مثال الصلاة في الأرض المغصوبة مثلا، فالمتعلق واحد وإن كانت الأحكام تتعلق بالعناوين، فيتحقق التنافي والتضاد،

فلابد من الحكم بالاستحالة وعدم فائدة في تعدد العناوين.

الذي يعنيه الكلام المتقدّم، هو: أنّه لكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي والوجوب والحرمة، لابد أن يتعدد الخارج، وأمّا مسألة تعدد العناوين، فإنها لا تنفع لتحقيق ذلك، ولا يمكن أن نبرهن على تعدد الخارج عن طريق تعدد العنوان؛ فإن العناوين المتعددة قد تُنتزع عن شيء واحد في الخارج.

وعلى هذا الأساس يقال: إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجيّ وكاشفاً عن تكثّر الوجود، جاز أن يتعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، وإن كان مجرّد تعدد في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن، فلا يسوغ ذلك. (١)

المحور الثالث: استلزام الحرمة للبطلان

والكلام هنا في نقطتين، نتعرض في أولاهما للعلاقة بين الحكم بالحرمة التكليفية والحرمة الوضعية للمعاملة، أعني: بطلان العقد؛ وذلك ضمن المقامين التاليين.

---

(١)وسيأتيك في الحلقة الثانية، ص٢٣٢ قول المصنّف تَتَّئُ: «وثمرةُ هذا البحثِ واضحةٌ؛ فإنّه على القول بامتناعِ اجتماعِ الأمر والنهي، يقعُ التعارض حتماً بين دليلِ الأمرِ ودليلِ النهي؛ لأنّ الأخذَ بإطلاق الدليلين معاً، معناهُ: اجتماعُ الأمر والنهي، وهو مستحيلٌ بحسبِ الفرض، ويجبُ أنْ يعالجَ هذا التعارض بينَ الدليلين وفقاً للقواعدِ العامّةِ للتعارض. وخلافاً لذلكَ إذا قلنا بالجواز؛ فإنّا نأخذُ حينئذٍ بإطلاقِ الدليلينِ معاً بدونِ محذور».

وبتعبير آخر: على الاجتماع يكون المكلّف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد، وعلى الامتناع يكون ذلك المجتمع للعنوانين إمّا مأمورا به فقط، وإمّا منهيّا عنه فقط، فيقع التعارض بين الأمر والنهي.

المقام الأوّل: استلزام الحرمة لبطلان المعاملة

توضيح المسألة محل البحث

عندما نقول: هذا العقد صحيح، فإن معنى ذلك هو أن الشارع قد حكم بترتب الأثر المقصود من هذا العقد عليه؛ وعلى هذا، ففي عقد البيع مثلا، يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً شرعا إذا حكم الشارع بترتّب أثر البيع عليه، وهو ما يعبر عنه بالنقل والانتقال، أي: نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري، وانتقال ملكية الثمن من المشتري إلى البائع في مقابل تلك، ويعتبر فاسداً وباطلًا إذا لم يحكم الشارع بترتب هذا الأثر عليه، وهكذا بالنسبة إلى سائر العقود.

ومن البديهيّ أنّ العقد الواحد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلًا في وقت واحد؛ فإنّ الصحّة والبطلان متضادّان كالتضادّ بين الوجوب والحرمة، ولهذا، لا كلام لنا من هذه الناحية، وإنما الكلام كلّ الكلام في أنّه هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وضعا وحراماً تكليفا في الوقت نفسه؟

وكما ترى، فإن السؤال يوضح لماذا كان طرح هذا السؤال في قسم الدليل العقلي لا الشرعيّ؛ فإن السؤال عن (الإمكان) وعدمه إنما هو سؤال موجه إلى العقل لا إلى غيره.

ويعبر عن هذا البحث في كتب الأصول باقتضاء النهي للبطلان؛ إذ المتبادر من النهي كما تقدّم هو الحرمة التكليفية، فإذا نُهي نهيا تكليفيا عن عقد من العقود، فهل يستلزم هذا النهي ويقتضي البطلان أم لا؟

وبهذا تتضح نكتة مهمة لابد قبل الجواب من التنبيه عليها؛ إذ ترجع إلى توضيح محل الكلام، وهي خروج ما يسمى بالنهي الإرشادي عن

محل الكلام؛ فإن الكلام إنما هو في ما نسميه بالنهي المولوي التكليفي في موارد العبادات والمعاملات؛ فإن النهي كثيرا ما يُستعمل لا لإفادة التحريم المولوي التكليفي؛ وإنما لإفادة مانعية متعلق النهي من صحة المعاملة أو العبادة، كما في قوله: «لا تصلِّ في ما لا يؤكل لحمه»، الدالّ على مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة، أو يدل على شرطية نقيض المانع، كما في قولهم: «لا تبع بدون كيل»، أو: «لا تبع ما ليس ملكك»، الدال على شرطية الكيل أو الملك، ونحو ذلك.

وعليه، فالكلام موضوعه النهي المولوي التكليفي، أي: المفيد للحرمة التكليفية، فهل يستلزم هذا النهي التكليفي الذي يفيد الحرمة التكليفية البطلان وهو الحكم الوضعي؟

هذا هو السؤال.

والجواب:

الصحيح أنّه لا يستلزم، أو قل: من الممكن أن يجتمع الحكم بحرمة العقد تكليفا وبجوازه ـ بمعنى صحته ـ وعدم بطلانه وضعا، على الرغم من تعلق الحكمين بعمل واحد في الخارج.

ولابد أن يكون السؤال الذي يعتمل في صدرك الآن يتجه نحو توجيه ذلك مع أن المتعلق واحد، فما الفرق بين هذا وبين ما تقدّم حين قلنا بأن اتحاد المتعلق يمنع اجتماع الوجوب والحرمة التكليفيين؟!

والجواب:

لو رجعنا إلى ما تقدّم دليلا على الامتناع هناك، لوجدنا أننا قد صرحنا به هناك، ألا وهو التضاد الذي يدركه العقل بين الحكمين: الوجوب والحرمة، وما لم يكن هناك تعدد في المتعلق، فإن هذا التضاد

يبقى سببا كاملا للحكم بامتناع اجتماع الحكمين.

وباتضاح المعلومة المتقدّمة، يتبين أن كلّ من يحكم بجواز اجتماع الحرمة التكليفية والجواز الوضعي في ما نحن فيه، فإن عليه أن يبرز عدم تحقق نكتة التضاد بين الأحكام في موردنا ومحل كلامنا، وهذا كلام صحيح، وإليك تفصيل النكتة:

الصحيح أنّه لا تضادّ بين الصحة والحرمة التكليفية، ولا تلازم بين الحرمة التكليفية والفساد؛ إذ لو رجعنا إلى الحرمة التكليفية للعقد ـ كالبيع مثلا ـ وحللناها لنرى ماهيتها وحقيقتها ونتيجتها، لوجدنا أنها بالدقة عبارة عن (منع المكلف من إيجاد البيع) لا أكثر من ذلك أبدا؛ بمعنى أنّه لو باع ولم يمتثل النهي الصادر من الشارع، استحق الاثم والعقوبة لإتيانه شيئا مبغوضا إلى الشارع وذا مفسدة شديدة.

هذا غاية ما يدل عليه النهي التحريمي، فلننتقل الآن إلى معنى صحة العقد مع وجود هذا النهي، أو قل: مع ترتب هذا المعنى على العاصي، أو قل: فلننظر إلى معنى صحة بيع العاصي، فإذا لم نر محذورا عقليا في البين من تضاد أو أي أمر اخر، فلا مشكلة، وحكمنا بإمكان الاجتماع بلا محذور، وإلا، حكمنا باستلزام النهي البطلان، هذا هو الطريق إلى تشخيص الجواب في ما نحن فيه، فإلى التطبيق.

وكما تلاحظ، فإن المرجع في الجواب كلّه هنا إنما هو العقل لا غير؛ فإن السؤال إنما هو عن الامكان وعدم الامكان والاستحالة وعدمها، وهذا مجال العقل لا مجال الشرع.

من الجانب الاخر، فإن معنى الحكم بصحّة العقد المنهي عنه بهذا المعنى من النهي والحرمة التكليفية، هو أنّ المكلّف إذا خالف هذا المنع

والتحريم وباع، ترتّب الأثر على بيعه، وانتقلت الملكية من البائع إلى المشتري العاصي.

والآن: كما نرى، فإنّه لا تنافي عقلا بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه، وفي الوقت نفسه يترتّب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلّف، وله نظائر كثيرة لا كلام في ثبوتها؛ كالظِّهار؛ فإنّه ممنوع شرعاً تكليفا، أو قل: هو حرام تكليفا، ولكن المكلف لو خالف النهي وظاهر زوجته، فإن الثابت فقهيا ترتّب أثره عليه، فتحرم زوجته حتى يكفّر بكفارة الظهار. (١)

ويمكن التمثيل لما نحن فيه أيضا بمثال مشهور بين الفقهاء، وهو النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة؛ فقد ورد في المقام قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٢)، بناء على أن يكون النهي في ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ تحريميا لا إرشاديّا إلى بطلان العقد كما نبهنا عليه قبل التفصيل في هذه المسألة حين توضيح محل الكلام، فإنّ الفتوى المعروفة هنا هي الحرمة التكليفية والصحة الوضعية للعقد لو

---

(١)الصيغة المعروفة للظهار هي أن يقول الرجل لزوجته: «أنت عليّ كظهر أمّي»، وكذا لو قال: هذه، أو ما شاكل ذلك من الألفاظ الدالة على تميُّزها، ويشترط فيه جملة من الشروط كحضور عدلين يسمعان نطق المظاهر وغير ذلك من الشروط، فإذا وقع جامعا للشروط، حرم عليه وطء زوجته دون سائر الاستمتاعات إلى أن يكفر كفارة الظهار.
وقد ذكر أن الظهار محرم تكليفا صحيح وضعا.
(٢)الجمعة: ٩.

أوقع وقت النداء لصلاة الجمعة. [١]

ولو أردت تأييدا لحكم العقل في المقام بعدم التنافي والتضاد وإمكان الجمع من حياتنا الاعتيادية، أمكن التمثيل لما نحن فيه بأنّك قد لا تريد أن يزورك فلان من الناس وتبغض ذلك أشدّ البغض حتى أنك تحرمه عليه، ولكن، إذا اتّفق وزارك مخالفا نهيك، ترى لزاماً عليك أن ترتّب الأثر على زيارته، وتقوم بضيافته.

وما قلناه بالنسبة إلى عقد البيع نقوله في أية معاملة؛ فما البيع إلا مثال لها بلا أية خصوصية له في ما تقدّم من توجيه عدم التنافي، وهكذا نعرف أنّ النهي عن المعاملة[٢]لا يستلزم فسادها وبطلانها، بل يتّفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت.

وبعبارة أخرى أكثر تخصصا:

العقل لا يأبى أن يكون صدور شيء من المكلف مبغوضا للمولى، ولكنه إذا صدر، ووقع في الخارج، ترتب عليه أثره الخاص به بحكم الشارع، كما في الظهار.

وبعبارة ثالثة مع ذرة من اللغة التخصصية: لا وجه لتوهم استلزام التحريم التكليفي للبطلان في ما نحن فيه؛ إذ لا تهافت ولا تنافي بين مبغوضية العقد الذي هو السبب للأثر المقصود من المعاملة، وبين الحكم بالسببية وتحقق الأثر شرعاً، كما في المثال المتقدّم، وفي الحقيقة:

---

(١)ومثاله في غير بطلان المعاملات من الأحكام الوضعية غسل الثوب بماء مغصوب؛ فيكون الغَسلُ مبغوضا للمولى باعتباره غصبا للماء، ولكن، مع هذا، يُجعل هذا الغسلُ المحرم تكليفا سبباً لحصول الطهارة التي هي حكم وضعي.

(٢)وحتى الايقاعات كالطلاق مثلا أو الهبة.

عدم التلازم في المقام من باب أنّه لا وجه له، والقول بالتلازم هو الذي لابد له من دليل كما هو واضح.

نعم، ذهب عدد من الأصوليّين إلى أنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها، ولابد من أن يكون ذلك لتصور هؤلاء حصولَ التضاد بين الحكمين، وهو أمر لابد لهم من ذكر تصوير صحيح له كما هو واضح.

المقام الثاني: استلزام الحرمة لبطلان العبادة

وكما يتعلّق التحريم التكليفي بالعقد والمعاملة، كذلك قد يتعلّق بالعبادة، كتحريم صوم يوم العيد، أو صلاة الحائض مثلًا، فيتجه البحث نحو أن هذا التحريم هل يجتمع مع الحكم بصحة ما نهي عنه من العبادة أم لا؟

والصحيح أن التحريم هنا يقتضي ويستلزم بطلان العبادة خلافاً للتحريم في المعاملة؛ لمحذور يقع هنا ولم يكن له وجه هناك، أو قل: لخصوصية في المقام لا تتحقق هناك في المعاملة؛ وذلك لأنّ العبادة لا تقع صحيحةً إلّا إذا أتى بها المكلّف على وجه قربي؛ إذ هذا هو الفرق بين العباديات وغيرها مما يسمى بالتوصليات، التي لا يشترط فيها القربة، وبعد أن تصبح محرَّمةً بالنهي، لا يمكن قصد التقرّب بها؛ لأنّ التقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن، فتقع باطلة، ولهذا يقال: النهي يقتضي بطلان العبادة. [١]

---

(١)يأتي في الحلقة الثانية وجه آخر للبطلان خلاصته: استلزام النهي لعدم شمول الأمر الإلهي للعمل المنهي عنه؛ وذلك بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي كما تقدم في المحور السابق؛ فإذا لم يشمله الأمر، لن يكون الاتيان به مجزيا، ولن يكون مسقطا للأمر المتعلق به، فلا امتثال، وهو معنى البطلان. راجع: الحلقة الثانية

رابعا: متن المادة البحثية

٢. الدليل العقلي

١ـ العلاقات القائمة بين نفس الأحكام.

٢ـ العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.

٣ـ العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه.

٤ـ العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات.

٥ـ العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.

دراسة العلاقات العقلية

حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء، يتوصّل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، فهو يدرك ـ مثلًا ـ علاقة التضادّ بين السواد والبياض، وهي تعني استحالة اجتماعهما في جسم واحد[١]، ويدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبَّب، فإنّ كلّ مسبّب في نظر العقل ملازم لسببه ويستحيل انفكاكه عنه، نظير الحرارة بالنسبة إلى النار، ويدرك علاقة التقدّم والتأخر في الدرجة[٢] بين السبب والمسبّب.

ومثاله: إذا أمسكتَ مفتاحاً بيدك وحرّكت يدك فيتحرّك المفتاح بسبب ذلك، وبالرغم من أنّ المفتاح في هذا المثال يتحرّك في نفس اللحظة التي تتحرّك فيها يدك، فإنّ العقل يدرك أنّ حركة اليد متقدّمة على حركة المفتاح، وحركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية، بل من ناحية تسلسل الوجود، ولهذا نقول حين نريد أن نتحدّث

بأسلوبها التعليمي، ج٤، ص٢٩٦. وتجد البحث فيه هناك مفصلا.

(١)مع اتحاد الحيثيات ومنها الزمان.

(٢)وبالاصطلاح: في الرتبة.

عن ذلك: (حرّكتُ يدي فتحرَّك المفتاح)، فالفاءُ هنا تدلّ على تأخّر حركة المفتاح عن حركة اليد، مع أنّهما وقعتا في زمان واحد. فهناك إذن تأخّر لا يمتّ إلى الزمان بصلة، وإنّما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل، بمعنى أنّ العقل حين يلحظ حركة اليد وحركة المفتاح ويدرك أنّ هذه نابعة من تلك، يرى أنّ حركة المفتاح متأخّرة عن حركة اليد بوصفها نابعةً منها، ويرمز إلى هذا التأخّر بالفاء فيقول: (تحرّكت يدي فتحرَّك المفتاح)، ويطلق على هذا التأخّر اسم (التأخّر الرتبي). [١]

وبعد أن يدرك العقل تلك العلاقات، يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، فهو عن طريق علاقة التضادّ بين السواد والبياض يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنّه أبيض؛ نظراً إلى استحالة اجتماع البياض والسواد في جسم واحد. وعن طريق علاقة التلازم بين المسبَّب وسببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبَّب إذا عرف وجود السبب؛ نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما. وعن طريق علاقة التقدّم والتأخّر[٢] يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخّر قبل الشيء المتقدّم؛ لأنّ ذلك يناقض كونه متأخّراً، فإذا كانت حركة المفتاح متأخّرةً عن حركة اليد في تسلسل الوجود، فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح ـ والحالة هذه ـ موجودةً بصورة متقدّمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

وكما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء ويستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين

---

(١)وهناك مصطلح التقدم الرتبي والتسلسل الرتبي.

(٢)الرتبي.

الأحكام ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه، فهو يدرك ـ مثلًا ـ التضادّ بين الوجوب والحرمة كما كان يدرك التضادّ بين السواد والبياض، وكما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض، كذلك يستخدم علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنّه حرام.

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

ونطلق على الأشياء اسم (العالم التكويني)، وعلى الأحكام اسم (العالم التشريعي).

وكما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكوينيّ عن طريق تلك العلاقات، كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعيّ عن طريق تلك العلاقات.

ومن أجل ذلك، كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام؛ بوصفها قضايا عقلية صالحة لأنْ تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، وفي ما يلي نماذج من هذه العلاقات.

تقسيم البحث

توجد في العالم التشريعيّ أقسام من العلاقات، فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام، أي: بين حكم شرعيٍّ وحكم شرعيٍّ آخر، وقسم ثان من العلاقات قائم بين الحكم وموضوعه، وقسم ثالث بين الحكم ومتعلّقه، وقسم رابع بين الحكم ومقدماته، وقسم خامس، وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسم سادس وهو

العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجة عن نطاق العالم التشريعي.[١]

وسوف نتحدّث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام[٢] في ما يلي:

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

علاقة التضادّ بين الوجوب والحرمة[٣]

من المعترف به في علم الأصول أنّه ليس من المستحيل أن يأتي المكلّف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام[٤]، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب وجديراً بالثواب، ويعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام ومستحقّاً للعقاب[٥]، ومثاله: أن يشرب الماءَ النجسَ ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد.[٦]

---

(١)ذكرنا لكل واحد من هذه الأقسام بعض أمثلته خلال الشرح، فراجع. وسيأتي الكلام عنها في هذه الحلقة إن شاء الله تعالى عدا السادس؛ فإنّه سيأتي في الحلقة التالية.

(٢)إذ سنرجئ الكلام عن السادس إلى الحلقة القادمة كما قلنا.

(٣)الكلام هنا عن التضاد بين الأحكام لا عن التناقض بينها، فالمتضادان أمران وجوديان يمتنع اجتماعهما، وأمّا النقيضان، فأحدهما وجودي وآخر عدمي كالتناقض بين الوجوب وعدمه، وبين الحرمة وعدمها، وهكذا. ويسمى النقيض بالضد العام فيما الضد المنطقي يسمى بالضد الخاص.

(٤)في الوقت الواحد.

(٥)فهنا حكمان لكل واحد منهما متعلق غير متعلق الآخر وإن اتحد الفعلان والمتعلقان زمانا.

(٦)فهو مثاب بدفع الزكاة وتفرغ ذمته منها، ومعاقب بشربه للماء النجس؛ لتمامية المقتضي وعدم المانع في كلّ واحد من الحكمين وإن وقعا في وقت واحد.

وأمّا الفعل الواحد، فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادٍّ ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد كما لا يمكن أن يجتمع السواد والبياض في جسم واحد، فدفع الزكاة 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:

أولًا: أنّ الفعلين المتعدّدين ـ كدفع الزكاة وشرب النجس ـ يمكن أن يتّصف أحدهما بالوجوب والآخر بالحرمة، ولو أوجدهما المكلّف في زمان واحد.[١]

وثانياً: أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً.[٢]

والنقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين[٣]، هي: أنّ الفعل قد يكون واحداً بالذات والوجود، ومتعدّداً بالوصف والعنوان، وعندئذ فهل يلحق بالفعل الواحد؛ لأنّه واحد وجوداً وذاتاً[٤]، أو يلحق بالفعلين؛ لأنّه

---

(١)لتعدد المتعلق خارجا.

(٢)لأن المتعلق الواحد لا يمكن أن يكون متعلقا لحكمين متضادين، وقد تقدم في الهامش حين الشرح ذكر ملاكين عن الحلقة الثانية للتضاد، فراجع.

(٣)في هذه النقطة يبحث الأصوليون عن تأثير إدخال عنصر ما إلى المعادلة، فينظرون إلى مدى تأثير هذا العنصر على المعادلة المتقدمة، وما نحن فيه من عنصر هو عنصر الاختلاف في العنوان والصفة على الرغم من اتحاد الوجود خارجا، فهل يؤثر بحيث يلحق الحالة بتعدد المتعلق فنقول بالجواز، أم لا يؤثر وتبقى القضية حسب الاصل فيها وهو الامتناع لاتحاد المتعلق؟ هذه هي جهة البحث، فلا تغفل.

(٤)فلا ينفع تعدد العنوان مادام المتعلق في الخارج واحدا؛ لتحقق التضاد المانع من

متعدّد بالوصف والعنوان؟ [١]

ومثاله: أن يتوضّأ المكلّف بماء مغصوب، فإنّ هذه العملية التي يؤدّيها إذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد، وإذا لوحظت من ناحيةِ أوصافها فهي توصف بوصفين، إذ يقال عن العملية: إنّها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت: إنّها غصب وتصرُّف في مال الغير بدون إذنه، وكلّ من الوصفين يسمّى (عنواناً)، ولأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدةً ذاتاً ووجوداً، ومتعدّدةً وصفاً وعنواناً.

وفي هذه النقطة قولان للأصوليِّين:

أحدهما: أنّ هذه العملية ما دامت متعدّدةً بالوصف والعنوان تلحق بالفعلين المتعدّدين، فكما يمكن أن يتّصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب وشرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي العملية وعنوانيها واجباً وهو عنوان الوضوء، والوصف الآخر حراماً وهو عنوان الغصب. وهذا القول يطلق عليه اسم (القول بجواز اجتماع الأمر والنهي). [٢]

والقول الآخر يؤكّد على إلحاق العملية بالفعل الواحد؛ على أساس وحدتها الوجودية[٣]، ولا يبرِّر مجرّد تعدّد الوصف والعنوان عنده تعلّق

اجتماع الحكمين المتضادين.

(١)وهذا كاف في تعدد المتعلق، فلا اجتماع للضدين على متعلق واحد، فلا محذور في اجتماع الحكمين في هذه الحالة، بل في الحقيقة لا اجتماع من الأساس.

(٢)ولا تعارض في البين من الأساس؛ فهو ممتثل إذا امتثل الأمر، وهو ـ في الوقت نفسه ـ مأثوم لإتيانه بالمحرم، فيستحق الثواب والعقاب في الوقت الواحد.

(٣)أي: المتعلق واحد في الخارج ذاتا، ولا يكفي تعدد العنوان والصفة.

الوجوب والحرمة معاً بالعملية، وهذا القول يطلق عليه اسم (القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي). [١]

وهكذا، اتّجه البحث الأصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان؛ من ناحية أنّه هل يبرّر اجتماع الوجوب والحرمة معاً في عملية الوضوء بالماء المغصوب[٢]، أو أنّ العملية ما دامت واحدةً وجوداً وذاتاً فلا يمكن أن توصف بالوجوب والحرمة في وقت واحد؟ [٣]

فقد يقال: إنّ الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنّما تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرةً، فيكفي التعدّد في العناوين والصور لارتفاع المحذور، وهذا معناه جواز اجتماع الأمر والنهي.

وقد يقال: إنّ الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية ولكنّها لا تتعلّق بها بما هي صور ذهنية، إذ من الواضح أنّ المولى لا يريد الصورة، وإنّما تتعلّق الأحكام بالصور بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له، وحيث إنّ الواقع الخارجيّ واحد فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسّط عنوانين وصورتين.

وعلى هذا الأساس يقال: إنّ تعدّد العناوين إن كان ناتجاً عن تعدّد الواقع الخارجيّ وكاشفاً عن تكثّر الوجود[٤]، جاز أن يتعلّق الأمر

---

(١)فيقع التعارض، وتعمل قوانينه.

(٢)مثلا.

(٣)لأن المتعلق واحد خارجا وذاتا.

(٤)ذاتا.

بأحدهما والنهي بالآخر[١]، وإن كان مجرّد تعدد في عالم العناوين والصور الذي هو الذهن، فلا يسوغ ذلك.[٢]

هل تستلزم الحرمة البطلان؟[٣]

إنّ صحّة العقد معناها: أن يترتّب عليه أثره الذي اتّفق عليه المتعاقدان[٤]، ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحاً ونافذاً إذا ترتّب عليه نقل ملكية السلعة من البائع إلى المشتري، ونقل ملكية الثمن من المشتري إلى البائع[٥]، ويعتبر فاسداً وباطلًا إذا لم يترتّب عليه ذلك.

---

(١)فيعد ممتثلا للأمر وعاصيا للنهي، ولا محذور.

(٢)حتى على القول بتعلق الأحكام بالعناوين والصور لا بالأفراد في الخارج.

وسيأتي أن المختار هو تعلقها بالعناوين، يقول المصنّف في الحلقة الثالثة، ج١، ص٤٥: «وينبغي أن يُعلَم: أنّ الحاكم ـ سواء كان حكمه على نهج القضية الحقيقيّة أو على نهج القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، أو تكوينيّاً وإخبارياً كالحكم بأنّ النار محرقة أو أنّها في الموقد ـ إنّما يصبّ حكمه في الحقيقة على الصورة الذهنية، لا على الموضوع الحقيقيّ للحكم؛ لأنّ الحكم لَمَّا كان أمراً ذهنياً، فلا يمكن أن يتعلّق إلا بما هو حاضر في الذهن، وليس ذلك إلاّالصورة الذهنية، وهي وإن كانت مباينةً للموضوع الخارجيّ بنظرٍ ولكنّها عينه بنظرٍ آخر». وتجد شرح ذلك وتفاصيل الموضوع الأخرى في كتابنا: الحلقة الثالثة بأسلوبها التعليمي، ج٢، البحث رقم (١٨) بعنوان القضية الحقيقيّة والخارجية للأحكام، ص٣١٧.

(٣)العنوان المعروف لهذا البحث هو (اقتضاء الحرمة البطلان).

(٤)المقصود: الأثر المعروف للعقود الذي يقصده المتعاقدان عادة، لا ما قصده المتعاقدان مطلقا؛ كما في النقل والانتقال في البيع مثلا.

(٥)ويعبر عنهما بالنقل والانتقال.

وبديهيّ أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلًا في وقت واحد[١]، فإنّ الصحّة والبطلان متضادّان[٢]كالتضادّ بين الوجوب والحرمة.[٣]

والسؤال هو: هل يمكن أن يكون العقد صحيحاً وحراماً[٤]؟

ونجيب على ذلك بالإيجاب؛ إذ لا تضادّ بين الصحة والحرمة، ولا تلازم بين الحرمة والفساد؛ لأنّ معنى تحريم العقد[٥]: منع المكلف من إيجاد البيع[٦]، ومعنى صحّته: أنّ المكلّف إذا خالف هذا المنع والتحريم وباع، ترتّب الأثر على بيعه، وانتقلت الملكية من البائع إلى المشتري، ولا تنافي[٧]بين أن يكون إيجاد المكلّف للبيع مبغوضاً للشارع وممنوعاً عنه، وأن يترتّب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلّف[٨]؛ كالظهار[٩]، فإنّه

---

(١)مع اتحاد جميع الحيثيات؛ إذ هو من اجتماع النقيضين كما هو واضح.

(٢)التضاد هنا ليس بالمعنى المنطقي؛ فإن البطلان عدم الصحة؛ ولهذا قلنا: البطلان عدم ترتب الأثر المقصود من المعاملة عليها. فالمقصود بالضد هنا ما يسمى بالضد العام، وهو النقيض. نعم، لو قلنا بأن البطلان حكم على حد الأحكام الأخرى، لكان ضدا خاصا للصحة.

(٣)فيستحيل ان يجتمعا على متعلق واحد مع اتحاد الحيثيات.

(٤)تكليفا؛ بحيث يستحق فاعله عليه الاثم والعقوبة. فالسؤال هنا عن اجتماع الحرمة التكليفية والصحة الوضعية، والسؤال هنا: هل يقتضي النهي بطلان المعاملة؟

(٥)تكليفا.

(٦)فإذا لم تمتثل، تعاقب بالاثم.

(٧)عقلا.

(٨)أي: لا محذور في ترتب الأثر الوضعي على فعل العاصي.

(٩)مثال لعدم التنافي والتضاد عقلا، وإلا، لما صدر هذا الحكم من الشارع.

ممنوع شرعاً، ولكن، لو وقع، لترتّب عليه أثره. [١]

ومثال[٢] ذلك في حياتنا الاعتيادية: أنّك قد لا تريد أن يزورك فلان، وتبغض ذلك أشدّ البغض[٣]، ولكن، إذا اتّفق وزارك، ترى لزاماً عليك أن ترتّب الأثر على زيارته، وتقوم بضيافته. [٤]

وهكذا، نعرف أنّ النهي عن المعاملة[٥] ـ أي: عقد البيع ونحوه ـ لا يستلزم فسادها، بل يتّفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت[٦]، خلافاً لعدد من الأصوليّين القائلين بأنّ النهي عن المعاملة يقتضي بطلانها. [٧]

وكما يتعلّق التحريم بالعقد والمعاملة، كذلك قد يتعلّق بالعبادة،

---

(١)صيغة الظهار أن يقول لزوجته: «أنت عليّ كظهر أمّي»، أو ما يقوم بهذه الألفاظ، وهو محرم تكليفا ولكنه يترتب عليه أثره في الوقت نفسه، من حرمة الوطء إلى أن يكفر، وأمّا سائر الاستمتاعات، فإنّه مجاز فيها، فاجتمعت الحرمة التكليفية والصحة الوضعية.

(٢)هذا تأييد للمطلب لا أكثر، أي: لعدم التنافي والتضاد.

(٣)كالبغض الشرعي الموجود في التحريم المولوي التكليفي.

(٤)فترتب على الزيارة ما ترتبه لو لم يكن مبغوض الزيارة، ما يعني عدم استحالة الاجتماع.

(٥)الكلام يعم ما يلحق بالعقود، وهو المسمى بالايقاعات، كالطلاق مثلا؛ للنكتة نفسها. بل يعم حتى غير العقود وما ألحق بها؛ من التوصليات؛ من قبيل غسل المتنجس بماء مغصوب مثلا؛ فإنّه يطهر وإن استحق الفاعل الاثم والضمان.

(٦)ومنه المثال المدرسي المعروف، وهو النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة؛ فإن المعروف أنّه نهي تكليفي يجتمع مع الحكم بصحة البيع.

(٧)وعليهم أن يبرزوا دليلا للتنافي والتضاد طبعا؛ فإن الكلام في حكم العقل كما قلنا.

كتحريم صوم يوم العيد، أو صلاة الحائض مثلًا، وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة خلافاً للتحريم في المعاملة؛ وذلك لأنّ العبادة لا تقع صحيحةً إلّا إذا أتى بها المكلّف على وجه قربي، وبعد أن تصبح محرَّمةً[١]، لا يمكن قصد التقرّب بها؛ لأنّ التقرّب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن، فتقع باطلة. [٢]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال السيّد الإمام في تحرير الوسيلة: «المقدمة الرابعة: في المكان: مسألة ١: كلّ مكان يجوز فيه الصلاة، إلا المغصوب عينا، أو منفعة». [٣]

وقال السيد الحكيم في مناسكه، في مقام ذكر ما يعتبر في رداء الحاج وإزاره: «ويعتبر فيهما أن يكونا مما تصحُّ الصلاةُ فيه للرجال، فلا يجوز. . . ولا في المغصوب». [٤]

وقال الشيخ محمد أمين زين الدين في (كلمة التقوى): «لا يصح للمكلف أن يتوضأ في الآنية المغصوبة إذا كان وضوؤه بنحو الإرتماس في الآنية، وإن كان الماء الموجود فيها مباحا». [٥]

على ضوء ما ذكرنا في هذا البحث، يمكن توجيه هذه الفتاوى بعد الفراغ عن ثبوت كلّ من دليلَي الأمر والنهي سندا ودلالة؛ بأن نذهب إلى

---

(١)تكليفا.

(٢)يأتي في الحلقة الثانية وجه آخر للبطلان ذكرناه هامشا على الشرح في محله هنا. راجع: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٤، ص٢٩٦. وتجد البحث مفصلا.

(٣)تحرير الوسيلة، ج١، ص ١٣٣.

(٤)مناسك الحج، ص ١٢٦ـ ١٢٧.

(٥)كلمة التقوى، ج١، المسألة ٣٦١.

أن اجتماع الأمر والنهي المطلقين غير ممكن، فيقع التعارض حينئذ بينهما، ونقدم جانب النهي لا الأمر؛ لأيّ سبب من الأسباب الواردة في باب التعارض، وأمّا إذا قدمنا الأمر، فإن اللازم حينئذ الإفتاء بالجواز والصحة بدون أيٍّ محذور عقلي.

وكذا الحال في ما لو ذهبنا إلى إمكان الإجتماع؛ فإن الفتوى حينئذ هي الجواز والصحة بلا أي محذور عقلي أيضا، فهو مثاب ومعاقب في الوقت الواحد.

وبعد هذا، يبقى هناك سؤالٌ محيّر يحتاج إلى جواب، وهو: أن المشهور أفتى بصحة الصلاة في المغصوب مع عدم العلم بالغصبية:

قال في الروضة: «الرابع: المكان الذي يصلّى فيه، ويجب كونه غير مغصوب للمصلّي، ولو جاهلا بحكمه الشرعيّ أو الوضعي، لا بأصله».[١]

وقال الإمام الخميني قدّس سرّه في (تحرير الوسيلة) ذيل ما ذكرناه عنه قبل قليل: «وإنما تبطل الصلاة في المغصوب إن كان عالما بالغصبية. . .».[٢]

فكيف ذهب المشهور إلى ما ذهب إليه؟ أجر بحثا حول ذلك بإشراف ومساعدة الأستاذ المحترم.

التطبيق الثاني

وإليك بعض التطبيقات الأصولية، وما عليك إلا أنّ تتأمل في الكلمات التالية، وأن تحاول ربطها بما ورد من مطالب متنوعة في البحث:

١ـ قال المحقق المظفر في أصوله:

---

(١)الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص٦٣ من الطبعة الحجرية.

(٢)تحرير الوسيلة، ج١، ص ١٣٣.

«المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهي. . . .

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة، وجملة من أصحابنا، أولهم الفضل بن شاذان على ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققي المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة، وأكثر أصحابنا.

وكأن المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة؛ إذ لا يمكن أن نتصور النزاع في إمكان اجتماع الأمر والنهي في واحد حتى لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة؛ لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهي بشيء واحد، وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع، إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب: إن التعبير باجتماع الأمر والنهي من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة في هذا العنوان. . . .

حاصل النزاع في المسألة يكون أنّه في مورد التقاء عنواني المأمور به والمنهي عنه في واحد وجودا، هل يجوز اجتماع الأمر والنهي؟ ومعنى ذلك: أنّه هل يصح أن يبقى الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق على ذلك الواحد ويبقى النهي كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق على ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعا وعاصيا معا في الفعل الواحد، أو أنّه يمتنع ذلك ولا يجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين، إمّا مأمورا به فقط، أو منهيا عنه فقط، أي: أنّه إمّا أن يبقى الأمر على فعليته فقط، فيكون المكلف مطيعا لا غير، أو يبقى النهي على فعليته فقط، فيكون المكلف عاصيا لا غير؟

والقائل بالجواز لا بد أن يستند في قوله إلى أحد رأيين:

١ـ أن يرى أن العنوان بنفسه هو متعلق التكليف، ولا يسري الحكم إلى المعنون. . . .

٢ـ أن يرى أن المعنون على تقدير تسليم أنّه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعا إذا تعدد العنوان. . .». (١)

٢ـ قال المحقق القمي في القوانين:

«لنا على الجواز وجوه: الأوّل: أن الحكم إنما تعلق بالطبيعة على ما أسلفنا لك تحقيقه، فمتعلق الأمر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد، ولا يرد من ذلك قبح على الآمر؛ لتغاير متعلق المتضادين، فلا يلزم التكليف بالمتضادين، ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة». (٢)

٣ـ قال الآخوند الخراساني في الكفاية:

«أنّه لا يوجب تعدُّدُ الوجه والعنوان تعددَ المعنون، ولا ينثلم به وحدته؛ فإن المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد». (٣)

التطبيق الثالث

لاحظ الروايات التالية، ثم حدّد دلالتها على البطلان وعدمه، ذاكرا سبب ذلك مما تعلمته من البحث من محل للكلام:

---

(١)أصول الفقه، ج١، ص٢٨٠ـ ٢٨٢.

(٢)قوانين الأصول، ص١٤٠.

(٣)كفاية الأصول، ص ١٥٩.

١ـ عن أبي عبد الله عليه السلام في الميتة، قال: «لا تصلّ في شيء منه، ولا شسع». (١)

٢ـ عن سماعة، قال: «سُئل أبو عبد الله عليه السلام عن جلود السباع، فقال: إركبوها، ولا تلبسوا شيئا منها تصلّون فيه». (٢)

٣ـ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تَبِع الحنطةَ بالشعير إلا يدا بيَد، ولا تَبِع قفيزا من حنطة بقفيزين من شعير». (٣)

٤ـ في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «يا عليّ، كَفَرَ بالله العظيم من هذه الأمة عشرة:. . . ، وبايعُ السلاح من أهل الحرب». (٤)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ كما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء ويتوصّل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة، ويستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه، فكذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام، ويستفيد من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه.

٢ـ من أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأنْ تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

٣ـ يمكن أن يأتي المكلّف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب والآخر حرام، وأمّا الفعل الواحد، فلا يمكن أن يتّصف بالوجوب

---

(١)الوسائل، الباب الأوّل من أبواب لباس المصلّي، ح٢.
(٢)الوسائل، الباب الخامس من أبواب لباس المصلّي، ح٤.
(٣)التهذيب، ج٧، ص٩٦.
(٤)الوسائل، باب ثبوت الكفر والارتداد، ح٣.

والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادٍّ.

٤ـ الفعل الواحد بالذات إذا تعدّد بالوصف والعنوان، قيل: إنّه يلحق بالفعل الواحد، وقيل: يلحق بالفعلين.

٥ـ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يعتمد على أنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرةً، فيكفي التعدّد في العناوين والصور لارتفاع المحذور.

٦ـ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يعتمد على أن الأحكام وإن كانت تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية، ولكنّها تتعلّق بها بما هي معبّرة عن الواقع الخارجيّ ومرآة له، والواقع الخارجيّ يبقى واحدا.

٧ـ بديهيّ أنّ العقد لا يمكن أن يكون صحيحاً وباطلًا في وقت واحد؛ فإنّ الصحّة والبطلان متضادّان كالتضادّ بين الوجوب والحرمة.

٨ـ النهي عن المعاملة لا يستلزم فسادها، خلافا للعبادة؛ إذ لا يمكن التقرب بالمبغوض.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما توجيه المصنّف للزوم البحث في الدليل العقلي؟

٢ـ هل يمكن أن يتصف الفعل الواحد بالوجوب والحرمة معاً مع اتحاد جميع الحيثيات؟

٣ـ الفعل الواحد بالذات اذا تعدّد بالوصف والعنوان، قيل: يلحق بالفعل الواحد من حيث امتناع تعلق حكمين متضادين به، أذكر مثالا لذلك مع توجيه ما قيل.

٤ـ القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يعتمد على أنّ الأحكام تتعلّق

بالعناوين والصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرةً. إشرح ذلك، مقرّبا توجيهه.

٥ـ القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا يكفي فيه أن الأحكام تتعلّق بالعناوين والصور الذهنية، وجّه ذلك لمن ذهب إلى هذا الرأي.

٦ـ النهي عن المعاملة لا يستلزم فسادها، خلافا للعبادة، أذكر توجيه ذلك مما مر عليك في البحث.

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في الدليل العقلي مع وجود الدليل الشرعيّ؟

٢ـ ما الوجه في طرح هذا البحث في قسم الدليل العقلي لا اللفظي، والحال أن المطروح في البحث هو امتناع أو عدم امتناع اجتماع الأمر والنهي المستفاد من الدليل اللفظي؟

٣ـ كما رأيت في البحث؛ فإن من جملة المبادئ التي ذكرت فيه هو مبنى تعلق الأحكام بالعناوين، من أين نشخص صحة هذا المبنى أو عدم صحته؟

٤ـ ما هي ثمرة القول بالامتناع أو الجواز في بحثنا؟

٥ـ إرجع وتأمل في ما طرحه المصنّف في المحور الثاني من محاور البحث، وحاول أن تصطاد المعلومات التي لم يأت عليها المصنّف بدليل.

٦ـ أذكر المراحل التي مرّ بها الاستدلال على أن النهي لا يبطل المعاملة.

البحث رقم (١٩)

٢ . الدليل العقلي

٢. العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

١. الجعل والفعلية

٢. موضوع الحكم

أولا: حدود البحث

من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه» ص٢٣٦.

إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه» ص٢٣٩.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان: أدلةٌ محرزةٌ، وأصول عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعيّ، والدليل المحرز العقلي، وكنا قد انتهينا من القسم الأوّل من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعيّ، بحمده سبحانه وتعالى، ومنّه، وتفضُّله، ووصلت النوبة ابتداء من البحث السابق إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وقلنا: بصورة عامة، المفروض أن يكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأوّل: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجيّة الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجيّة تلك القضايا التي تقدّم بحثها الصغروي، وثبت مدى

إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأوّل إنما هو في تنقيح صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأمّا المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعيّ، وهذا ما سنؤجل الكلام فيه إلى الحلقة القادمة. (١)

وأمّا هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه مسألة أخرى من صغريات الدليل العقلي؛ حيث البحث في ما يحكم به العقل من إمكان أو استحالة أيضا، ولكنه في مجال ما أسميناه بالعلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.

وللوصول إلى الهدف المحدد المشخص، سيكون الكلام في هذا البحث في محورين:

المحور الأوّل: الجعل والفعلية

حيث الكلام هنا عن توضيح أن للحكم ثبوتين، نسمي أولهما بالجعل، فيما الاخر نسميه بالمجعول، ونبين المقصود بكل واحد من هذين، بحيث يتضح العلاقة بين هذين النحوين من الثبوت للحكم.

---

(١)نعيد التنبيه على أن من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي في الحلقة الثانية هنا؛ فإنّه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٥١ـ ٢٥٢، تحت عنوان (حجيّة الدليل العقلي).

المحور الثاني: موضوع الحكم

والكلام هنا عما اسميناه بالثبوت الثاني للحكم، وهو المجعول وما يسمى اصطلاحا بالفعلية، ونبين أن المراد به مجموع الأشياء (القيود) التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول بالمعنى الذي نقدمه في المحور الأوّل، مع إعطاء الأمثلة عليه، بحيث تتبين العلاقة بين الفعلية وما نسميه بالموضوع اصطلاحا؛ وأنها تشبه العلاقة بين المسبب وسببه؛ حيث الموضوع سبب لثبوت الفعلية، لننتقل بعد ذلك إلى الكلام عن بعض القضايا التي تستنتج من العلاقة بين الحكم وموضوعه التي أوضحناها من خلال ما تقدّم وتصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط، بحيث تكون من المسائل التي تقع مسؤولية البحث عنها على علم الأصول؛ باعتباره العلم المسؤول عن البحث في هذه القضايا كما تقدّم، ونطرح في هذا المحور السبب الأساس لما طرحناه في المحورين المتقدّمين، وهو البحث في إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، أو ما يسمى بالمصطلح الأصولي باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به، وسنثبت من خلال هذا البحث هذه الاستحالة باستلزامها الدور.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: الجعل والفعلية

قلنا: الكلام في هذا المحور عن توضيح أن للحكم ثبوتين، نسمي أولهما بالجعل، فيما الاخر نسميه بالمجعول والفعلية، ونبين المقصود بكل واحد من هذين، بحيث يتضح العلاقة بينهما، وإليك التفاصيل مع أخذ الحكم بالوجوب مثالا ونموذجا ليس إلا:

حين شخص سبحانه وتعالى المصلحة الشديدة الملزمة في الحج، حكم بوجوبه على من يستطيع إليه سبيلا، فجاء قوله تعالى: ﴿وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إليه سَبيلًا﴾[1]، فأصبح الحجّ بهذا القول من الواجبات في الشريعة الإسلامية، وأصبح وجوبه ـ بهذا القول أيضا ـ حكماً ثابتاً في الشريعة.

ولكن، هل معنى أن الوجوب قد أصبح حكماً ثابتاً في الشريعة أنّه حكم ثابت في حق جميع المسلمين بمجرد التشريع المتقدّم الذكر؟

والجواب:

ثبوته في الشريعة شيء، وثبوته في حق هذا المسلم أو ذاك شيء آخر، وإليك التوضيح:

معنى أن الوجوب أصبح حكماً ثابتاً في الشريعة: أننا إذا افترضنا أنّ المسلمينَ وقت ما شرع هذا الحكم وأبرز بالآية المباركة لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة التي حددها الشارع لذلك الوجوب، فإنّه لا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين؛ لأنّهم ليسوا بمستطيعين، والحجّ الذي شرع كحكم شرعي إنّما يجب على المستطيع.

وبعبارة أخرى: وجوب الحجّ لا يثبت بمجرد تشريعه من قبل المشرع في حق أيٍّ فرد مسلم بحيث عليه أن يمتثل الأمر الوارد في الآية المباركة، بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة بمجرد أن شُرع وجعل من قبله تعالى، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً بعد التشريع والجعل، إتّجه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه دون غيره ممن لم تتوفر

---

(١)آل عمران: ٩٧.

الاستطاعة فيه.

الذي يعنيه الكلام المتقدّم، هو أنّ للحكم ثبوتين: أحدهما: ثبوت الحكم في الشريعة، والآخر: ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك، ولنرجع إلى قوله تعالى المتقدّم، فنقول:

حين حكم الإسلام بوجوب الحجّ على المستطيع وأبرز بواسطة الآية الكريمة، فإن ما ثبت في الشريعة هو هذا الحكم ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً، بمعنى: أنّ شخصاً لو سأل في ذلك الوقت: ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحجّ على المستطيع، بغض النظر عما إذا كان في المسلمين مستطيع فعلًا أمْ لا؛ فثبوته في الشريعة لا علاقة له بوجود المستطيع وسائر ما أخذ شرطا في الوجوب من أمور وقيود.

نعم، بعد أن يصبح هذا الفرد من المسلمين أو ذاك مستوفيا للشروط التي نعبر عنها بالاستطاعة عادة، تولد ثبوت آخر للحكم يضاف إلى ذلك الثبوت الأوّل، وهو ثبوت الوجوب المشرع على من توفرت فيه الشروط، أو قل: على المستطيع.

بناء على هذا الذي تقدّم، نستكشف أنّ الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع لا يتوقّف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلّا على تشريعه، أو قل بتعبير أصولي: على جعله من قبل الله تعالى، سواء أكانت الاستطاعة متوفِّرةً في المسلمين فعلًا أو لا، أي: سواء أكان هناك مستطيع وقت التشريع أم لم يكن.

هذا بالنسبة إلى ثبوت الحكم في الشريعة، وهو الثبوت الأوّل للحكم، وأمّا بالنسبة إلى ثبوت ما ثبت تشريعه من وجوب الحجّ على هذا

المكلّف أو ذاك، فهذا الثبوت لا يتوقف على محض الثبوت الأوّل، أو قل: لا يتوقف على محض تشريع الله للحكم وجعله له وصدوره من قبله وإبرازه بمبرز من قبيل الآية المباركة، بل لابد ـ إضافة إلى ذلك التشريع ـ من توفّر ما أخذ من قيود وخصائص نسميها الاستطاعة في المكلّف بحيث يسمى مستطيعا.

ولو أردنا أن نتكلم وفق لغة الأصوليين التخصصية ومصطلحاتهم الخاصة بهم، لقلنا:

الثبوت الأوّل للحكم ـ أي: ثبوته في الشريعة بمجرد تشريعه ـ يسمّى بالجعل (جعل الحكم)، بينما الثبوت الثاني للحكم ـ أي: ثبوته على هذا المكلّف بالذات أو ذاك بتحقق جميع القيود والشروط التي أخذت سلفا في (الجعل) ـ يسمّى باصطلاحهم بالفعلية، أي: (فعلية الحكم)، ويسمى بينهم كثيرا بالمجعول.

وعلى هذا، فجعل الحكم معناه: تشريعه من قبل الله، وفعلية الحكم ـ أو قل: المجعول ـ معناها: ثبوته فعلًا لهذا المكلّف أو ذاك بتوفر ما أخذ فيه حين تشريعه، أعني: الاستطاعة في ما نحن فيه، فقبل الاستطاعة هناك جعل ولا مجعول، وبعدها هناك جعل وهناك مجعول وفعلية.

المحور الثاني: موضوع الحكم

والكلام هنا عما أسميناه بالثبوت الثاني للحكم، وهو المجعول والفعلية، ونبين أن المراد به مجموع الأشياء (القيود) التي تتوقف عليها فعلية الحكم المجعول بالمعنى الذي قدمناه في المحور السابق، مع إعطاء الأمثلة عليه، بحيث تتبين العلاقة بين الفعلية وما نسميه بالموضوع، وأنها تشبه العلاقة بين المسبب وسببه؛ حيث الموضوع

سبب لثبوت الفعلية، وإليك التفصيل ضمن المقامات الثلاثة التالية:

المقام الأوّل: المراد بمصطلح موضوع الحكم

عرفنا أنّ الثبوت الثاني للحكم (المجعول ـ الفعلية) لا يتحقق بمجرد الثبوت الأوّل له، وإنما يعتمد في تحققه على مجموعة أشياء كالاستطاعة مثلا في مثالنا المتقدّم، وللّغة التخصصية والاستفادة منها ومما وضعت له الألفاظ في التعبير والتفهيم، فقد اصطلح الأصوليون على مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه قبل قليل باصطلاح (موضوع الحكم)؛ ففي مثال وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب، فنقول: موضوع وجوب الحج هو وجود المكلّف المستطيع، على افتراض أن هذا هو مجموع الأشياء التي أخذها الشارع في فعلية هذا الحكم، ولو افترضنا أنّه اعتبر أشياء أخرى، فإننا ندخلها في الموضوع طبعا؛ لأنّ فعلية هذا الوجوب تتوقّف على وجود هذه الأشياء، كالمكلّف المستطيع في فعلية وجوب الحج.

ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كلّ مكلّف غير مسافر، ولا مريض، إذا هلَّ عليه هلال شهر رمضان، فهنا: هذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل على مجرد جعله شرعاً كما تقدّم، وأمّا ثبوته الثاني ـ أي: فعليّته ـ فإنّه يتوقّف على وجود موضوعه، أي: وجود مكلّف، غير مسافر، ولا مريض، وهلَّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلّف، وعدم السفر، وعدم المرض، وهلال شهر رمضان، هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

المقام الثاني: العلاقة بين الحكم وموضوعه

بما تقدّم من معنى الثبوت الأوّل والثبوت الثاني للحكم ومن معنى

الموضوع بالاصطلاح الأصولي، يمكن للعقل الآن أن يدرك العلاقة بين الحكم وموضوعه مهما كان ذلك الحكم ومهما كان ذلك الموضوع؛ إذ يدرك العقل أن هذه العلاقة تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار؛ فكما أنّ المسبَّب يتوقّف على سببه في الوجوب والثبوت والتحقق، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه، لا بأي معنى من المعاني، بل بمعنى خاص هو أن فعلية كلّ حكم من فعلية موضوعه بتحقق جميع عناصر هذا الموضوع في الخارج؛ لأنّ الحكم إنما يستمد فعليّته من وجود موضوعه في الخارج بكل عناصره، وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: (إنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه)، فإن معنى هذه العبارة هو: أنّ وجود الحكم فعلًا ـ أي: على هذا أو ذاك من المكلفين، أو قل: فعلية الحكم ـ يتوقّف على وجود موضوعه فعلًا، أي: تحققه في الخارج بجميع ما أخذ فيه من عناصر مهما كان عددها، حتى أنّه لو تخلف من هذه العناصر عنصر واحد وكانت ألفا، لما تحقق الموضوع، وبتبعه لم يتحقق المسبَّب أي: الفعلية.

هذا ما يدركه العقل، ومن جملة ما يؤسسه العقل على هذا الذي أدركه، هو أنّه بحكم هذه العلاقة الشبيهة بالسببية بين الحكم والموضوع، يكون الحكم بوجوده الفعليّ وثبوته الثاني متأخّراً من حيث الرتبة عن الموضوع كما يتأخّر كلّ مسبَّب عن سببه في الرتبة.

وإنما قلنا: في الرتبة، لأنه لا فاصلة في الحقيقة بين تحقق الموضوع وتحقق الفعلية في الخارج؛ ففي اللحظة التي يتحقق فيها الموضوع تتحقق الفعلية، كما في ما ضربناه مثالا في التمهيد للدليل العقلي حيث مثلنا بحركة اليد وحركة المفتاح؛ فإن حركة اليد متزامنة في الخارج مع

حركة المفتاح، إلا أنها من حيث الرتبة متقدّمة على حركته، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ لمّا كان تحقق الموضوع هو السبب في تحقق الفعلية، فعلى الرغم من أنهما يتحققان في لحظة واحدة، فإننا نقول بأن الموضوع سابق للفعلية من حيث الرتبة، بحيث لا تحقق للفعلية قبل تحقق الموضوع.

المقام الثالث: القضايا التي تستنتج من العلاقة بين الحكم وموضوعه

ونتكلم هنا عن بعض القضايا التي تستنتج من العلاقة بين الحكم وموضوعه التي أوضحناها من خلال ما تقدّم إلى الآن في البحث، وتصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط بحيث تكون من المسائل التي تقع مسؤولية البحث عنها على علم الأصول؛ باعتباره العلم المسؤول عن البحث في هذه القضايا كما تقدّم، ونطرح في هذا المحور السبب الأساس لما طرحناه في المحورين المتقدّمين، وهو البحث في إمكان وعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، أو ما يسمى بالمصطلح الأصولي باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به، وسنثبت من خلال هذا البحث هذه الاستحالة باستلزامها الدور، وإليك التفصيل:

بعد ما أصبح بأيدينا من ثروة علمية واصطلاحية، أصبح من حقنا الآن أن نسأل: ما الذي يوجّه كلّ هذه الجهود التي بذلناها نحن والآخرون في ما ذكرناه إلى الآن في هذا البحث، أو قل: ما حققناه في العلاقة بين الحكم وبين الموضوع؟

من الواضح أن السائل يريد توجيها يتناسب مع ما قلناه قبل ذلك في تعريف علم الأصول وما ذكرناه في حينه؛ من أن مسؤولية هذا العلم هي البحث في ما يصلح أن يكون عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط،

وهكذا كررناه بصيغة أخرى في تمهيدنا للكلام عن الدليل العقلي؛ حيث قلنا: إنّه كلّ ما يدركه العقل ويمكن أن يستنبط منه الحكم الشرعيّ، نذكّر بهذا لكي يكون المجيب على بصيرة من أمره وهو يحاول الإجابة عن السؤال المتقدّم ليس إلا، ليعلم أنا نحن أيضا على بصيرة من أمرنا، ونعلم تمام العلم ما يلزم المجيب من جواب.

والجواب:

توجد في علم الأصول قضايا تُستنتج من العلاقة التي تبيناها بين الحكم وموضوعه وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط، أو قل: وتصلح لأن تكون عنصرا مشتركا في عمليات الاستنباط، فيكون ـ بالتبع ـ من مسؤولية علم الأصول البحث فيها والتحقيق.

ومن الواضح أن الكلام المتقدّم يحتاج إلى برهان ودليل، ومن الجميل والفني في هذا الدليل أن يكون مشفوعا بأنموذج على هذا الكلام، فإليك ما تريد:

أخذ العلم بالحُكم في موضوعِ الحُكم نفسه

الأنموذج هو ما يعبر عنه أصوليا بمسألة أخذ العلم بالحُكم في موضوعِ الحُكم نفسه، وإليك التفصيل:

إذا جُعل الحكم وشرع من قبل الشارع، وأُخذ في موضوع ذلك الحكم العالمُ بذلك الحُكم نفسه، أو قل: وأخذ من عناصر الموضوع أن يكون المكلف عالما بذلك الجعل، بأن يقال مثلا: «إذا عَلمتَ بوجوب الصلاة، فقد وجبت عليك تلكَ الصلاة»، إختصَّ ذلك الحكم بالعالم، ولم يثبُت بحق الشاك، أو القاطع بالعدم؛ لأن العلم بالحكم في هذه الحالة يصبح قيدا لفعلية الحكم ومأخوذا فيه كعنصر من عناصره وجزء

من أجزائه.

وما يبحث هنا، هو أنّه هل يمكن للشارع ـ عقلاً ـ أن يأخذ هكذا قيد كما أخذ قيد الاستطاعة في وجوب الحج مثلاً، أم لا؟

هذا هو البحث الذي يسمى باصطلاحهم باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به، وإليك مزيد تفصيل وجواب:

تقدّم محل البحث وموضوعه في ما نحن فيه، إلا أنّ هناك طريقا آخر وصياغة أخرى له بحيث تنير الطريق إلى اتخاذ موقف فني صحيح من الاجابة، إليك هذا الطريق وهذه الصيغة الجديدة، وستحكم بنفسك بما قلته لك:

قلنا: إذا جعل الشارع الحكم، فإن المولى الجاعل يأخذ كلّ ما له دخل في فعلية الحكم بنظره حين عملية الجعل، فيصدر حكمه ويجعله ويبرزه بنص قانوني كآية الحج المتقدّمة.

وعلى هذا، فجميع ما له دخل في فعلية الحكم يؤخذ في هذه العملية ويتصور من قبل الجاعل حين قيامه بعملية الجعل.

والآن نقول:

فإذا كان أحد تلك القيود المأخوذة حين الجعل في الفعلية هو العلم بالفعلية نفسها، أو قل: إذا كان أحد قيود الوجوب العلم بالوجوب نفسه، فهل هذا العمل ممكن عقلا، أم مستحيل؟ وبعبارة أخيرة: هل يمكن أخذ العلم بالمجعول والفعلية في فعلية الحكم نفسه؟

وعلى هذا، فإذا ما عبرنا هنا باستحالة أو إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع العلم نفسه، أو أخذ العلم بالمجعول في المجعول نفسه، فإن المقصود ما قلناه من أخذ العلم بالفعلية، وأمّا أخذ العلم بالجعل بمعناه

المتقدّم في الفعلية، فهذا لا مشكلة فيه عقلا، وليس محلا للبحث في ما نحن فيه.

هذا هو محل البحث في هذه المسألة، وهذا هو السؤال الأصلي لها، وإذا تبين ذلك، تبين أكثر الطريق إلى الإجابة الفنية الصحيحة.

وأصبحنا الآن ندرك الطريق إلى الجواب بما تقدّم من معلومات ومعطيات تقدّمت في حقيقة كلّ من الجعل ومن المجعول ومن موضوع الحكم ومن العلاقة بين الحكم وموضوعه، فإلى التفاصيل:

بما تقدّم، نستطيع أن نقول جوابا: إن العقل يحكم باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم بالصيغة المطروحة في السؤال؛ إذ القول بالإمكان يوقعنا في الدور، والخلاص من الدور لا يمكن إلا بالقول بالاستحالة، أو قل بصيغة أدق: محذور الدور يمنعنا من القول بالإمكان.

توضيح الدور في المقام

أمّا الدور المدعى في المقام، فهو توقف كلّ من الحكم والعلم به على الآخر، كما يلي:

إذا قلنا بأن فعلية الحكم قد أخذت في الجعل، فهذا يعني ـ كما تقدّم ـ أن الفعلية لن تثبت إلا بثبوت العلم بالفعلية؛ بعد أخذ العلم بالفعلية في موضوع الفعلية، ومن الواضح أن الحكم لا يكون فعليا إلا بتحقق موضوعه بتحقق جميع ما أخذ في هذا الموضوع من القيود والامور والعناصر؛ بحسب طبيعة العلاقة بين فعلية الحكم وما أخذ فيها من موضوع، وأنها بمثابة علاقة المعلول بعلته والمسبب بسببه. والمفروض أن من جملة هذه القيود العلم بالفعلية.

وبعبارة مختصرة:

فعلية الحكم إنما تتحقق بوجود موضوع ذلك الحكم؛ إذ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول كما تقدّم، وهو متأخر رتبة كما قلنا، ولا يُعقل تقدّم الحكم على موضوعه، وإلا، يلزم عدم موضوعية ما فُرض كونه موضوعاً.

وعلى هذا، تكون النتيجة هنا:

فعلية الحكم تتوقف على العلم بالفعلية.

هذا من ناحية الحكم وفعليته.

ومن ناحية أخرى، العلم بالفعلية يتوقف على ثبوت الفعلية في رتبة سابقة؛ وإلا، فكيف نعلم بالفعلية، والحال أن العلم يتعلق بها؟!

وتوضيحه:

كلّ علم يتوقف على ثبوت معلومه في مرحلة سابقة على العلم؛ وذلك عملا بالقاعدة القائلة بأن العلم بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في الموطن الذي تعلق العلم به؛ إذ العلم لابد له من متعلق يتعلق به، ورتبة المتعلق سابقة على رتبة العلم؛ ليمكن تعلُّق العلم به.

والنتيجة: العلم بفعلية الحكم تتوقف على تحقق الفعلية في رتبة سابقة.

ولو جمعنا النتيجتين المتقدّمتين، لاتضح أنّ هناك دورا في ما نحن فيه؛ فالنتيجة الأولى كانت تقول بأن الفعلية تتوقف على العلم بها، وهنا اتضح أن العلم بها يتوقف على تحققها قبل ذلك، والنتيجة: يتوقف كلّ من الحكم بالفعلية والعلم بالحكم بالفعلية على الآخر. وبعبارة أخرى: فعلية الصلاة تتوقف على فعلية الصلاة، وهذا هو الدور.

هذا هو المذكور في توضيح الدور.

وإليك تطبيقا عمليا لما تقدّم من بيان الدور؛ فيتضح عندك المطلب

حق الوضوح:

لو كان وجوب الصلاة وفعليتها يتوقف على العلم بوجوب الصلاة وفعليتها؛ بمقتضى أخذ العلم قيدا في الفعلية كما هو محل الكلام؛ فالفعلية ـ على هذا ـ تتوقف على العلم بالفعلية؛ من باب توقف كلّ حكم على موضوعه كما تقدّم.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: العلم بوجوب الصلاة وفعليتها متوقف على تحقق وجوب الصلاة وفعليتها في رتبة سابقة؛ من باب أن العلم بالشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في رتبة سابقة.

والنتيجة: توقف فعلية الصلاة على العلم بفعلية الصلاة، وتَوَقف العلم بفعلية الصلاة على فعلية الصلاة، وهو دور واضح.

وبسبب هذا الدور، يلزم القول باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم.

والنتيجة: يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه، بأن يقول الشارع: أحكم بثبوت هذا الحكم على مَن يعلم بثبوته له؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الدور.

رابعا: متن المادة البحثية

العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

الجعل والفعلية

حين حكمت الشريعة بوجوب الحجّ على المستطيع، وجاء قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليه سَبِيلًا﴾[1]، أصبح

(١)آل عمران: ٩٧.

الحجّ من الواجبات في الإسلام، وأصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكن، إذا افترضنا أنّ المسلمينَ وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطيع تتوفّر فيه خصائص الاستطاعة شرعاً، فلا يتوجّه وجوب الحجّ إلى أيّ فرد من أفراد المسلمين[١]؛ لأنّهم ليسوا مستطيعين، والحجّ إنّما يجب على المستطيع، أي: أنّ وجوب الحجّ لا يثبت في هذه الحالة[٢]لأيٍّ فرد بالرغم من كونه حكماً ثابتاً في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً، اتّجه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه. [٣]

وعلى هذا الضوء، نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين: أحدهما: ثبوت الحكم في الشريعة، والآخر: ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك؛ فحين حكم الإسلام بوجوب الحجّ على المستطيع في الآية الكريمة، ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً، بمعنى: أنّ شخصاً لو سأل في ذلك الوقت: ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحجّ على المستطيع، سواء كان في المسلمين مستطيع فعلًا أو لا، وبعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً، يثبت الوجوب عليه. [٤]

ونعرف على هذا الأساس، أنّ الحكم بوجوب الحجّ على المستطيع لا يتوقّف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلّا على تشريعه وجعله من قبل الله تعالى، سواء كانت الاستطاعة متوفِّرةً في المسلمين فعلًا أو

---

(١)بحيث يثبت في ذمته ويجب عليه الامتثال وتتعلق به العقوبة إن لم يمتثل.

(٢)بمجرد ثبوته في الشريعة بجعله من قبل الشارع.

(٣)بحيث يثبت في ذمته ويجب عليه الامتثال وتتعلق به العقوبة إن لم يمتثل كما تقدم.

(٤)ثبوتا فعليا في حقه.

لا.[١]

وأمّا ثبوت وجوب الحجّ على هذا المكلّف أو ذاك، فيتوقّف ـ إضافةً إلى تشريع الله للحكم وجعله له[٢] ـ على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف.[٣]

والثبوت الأوّل للحكم ـ أي: ثبوته في الشريعة ـ يسمّى بالجعل (جعل الحكم)[٤]، والثبوت الثاني للحكم ـ أي: ثبوته على هذا المكلّف بالذات أو ذاك ـ يسمّى بالفعلية (فعلية الحكم)، أو المجعول، فجعل الحكم معناه: تشريعه من قبل الله، وفعلية الحكم معناها: ثبوته فعلًا لهذا المكلّف أو ذاك.[٥]

موضوع الحكم

وموضوع الحكم مصطلح أصوليّ نريد به مجموع الأشياء[٦]التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول بمعناها الذي شرحناه[٧]، ففي مثال وجوب الحجّ، يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب؛

---

(١)أو قل: سواء أكان فعليا في حق أحد المسلمين أم لا.

(٢)وهو الثبوت الأوّل للحكم كما قلنا.

(٣)فيؤخذ كلّ مكلف على حدة؛ فإن ثبوته أو عدم ثبوته في حق علي لا علاقة له بثبوته أو عدم ثبوته بحق حسن.

(٤)وتشريعه من قبل المشرع الجاعل.

(٥)فعندنا (جعل) وعندنا (مجعول)، فاحفظهما؛ فستكثر الحاجة إليهما.

(٦)العناصر والقيود بعبارة أخرى؛ باعتبارها قيودا لفعلية الحكم، والمقيد عدم بعدم أي قيد من قيوده، والمركب عدم بعدم أي عنصر من عناصره.

(٧)وهذه هي ما يأخذه الجاعل في ذهنه موضوعا (قيودا) لحكمه حين جعله.

لأنّ فعلية هذا الوجوب تتوقّف على وجود مكلّف مستطيع.[١]

ومثال آخر: حكمت الشريعة بوجوب الصوم على كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض إذا هلَّ عليه هلال شهر رمضان، وهذا الحكم يتوقّف ثبوته الأوّل على جعله شرعاً، ويتوقّف ثبوته الثاني ـ أي: فعليّته ـ على وجود موضوعه، أي: وجود مكلّف غير مسافر ولا مريض وهلَّ عليه هلال شهر رمضان، فالمكلّف وعدم السفر وعدم المرض وهلال شهر رمضان هي العناصر التي تكوّن الموضوع الكامل[٢]للحكم بوجوب الصوم.[٣]

وإذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أنّ العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ـ ببعض الاعتبارات ـ العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار؛ فكما أنّ المسبَّب يتوقّف على سببه[٤]، كذلك الحكم يتوقّف على موضوعه؛ لأنّه يستمد فعليّته من وجود الموضوع، وهذا معنى العبارة الأصولية القائلة: (إنّ فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه)، أي: أنّ وجود الحكم فعلًا[٥]يتوقّف على وجود موضوعه فعلًا.[٦]

---

(١)وهكذا سائر القيود والعناصر التي نفترض أن الجاعل قد أخذها واعتبرها حين جعله وتشريعه.

(٢)فهذه تعتبر قيودا للفعلية وعناصر للموضوع، ولهذا، يعبر عنها بالقيود المأخوذة في موضوع الحكم عادة.

(٣)أي: للحكم بفعليته.

(٤)بمقتضى علاقة السببية والعلية.

(٥)أي: فعلية الحكم وثبوته في عهدة هذا أو ذاك.

(٦)في حق هذا أو ذاك.

وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع، يكون الحكم[١] متأخّراً رتبةً عن الموضوع، كما يتأخّر كلّ مسبَّب عن سببه في الرتبة.[٢]

وتوجد في علم الأصول قضايا تُستنتج من هذه العلاقة وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط.[٣]

فمن ذلك: أنّه لا يمكن أن يكون موضوع الحكم[٤] أمراً مسبَّباً عن الحكم نفسه[٥]، ومثاله: العلم بالحكم؛ فإنّه مسبّب عن الحكم؛ لأنّ العلم بالشيء فرع الشيء المعلوم[٦]، ولهذا، يمتنع أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لنفسه، بأن يقول الشارع: أحكم بهذا الحكم على مَن يعلم بثبوته له[٧]؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى الدور.[٨]

---

(١)بوجوده الفعليّ، أي: فعلية الحكم.

(٢)مع أن المسبب يقع ويتحقق في عين الوقت الذي يقع ويتحقق فيه سببه، ولهذا كان التسلسل رتبيا لا حقيقيّا.

(٣)فتكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فتدخل في عهدة علم الأصول في البحث والتحقيق كغيرها من المسائل الأصولية.

(٤)وما يتوقف عليه فعليته.

(٥)أي: مأخوذا في فعلية نفسه، ليكون الحكم مختصا بالعالمين به دون الجاهلين.

(٦)أي: فرع ثبوت المعلوم أولا لكي يعلم به؛ فإن العلم متعلقه المعلوم، ولا يتحقق العلم بدون تحقق متعلقه قبله. فالعلم بالفعلية فرع تحقق الفعلية قبل ذلك.

(٧)أي: بفعليته.

(٨)إذا قلنا بأن فعلية الحكم قد أخذت في الجعل، فهذا يعني: أن الفعلية لن تثبت إلا بثبوت العلم بالفعلية؛ بعد أخذ العلم بالفعلية في موضوع الفعلية، ومن الواضح أن الحكم لا يكون فعليا إلا بتحقق موضوعه بتحقق جميع ما أخذ في هذا الموضوع من القيود والأمور والعناصر، بحسب طبيعة العلاقة بين فعلية الحكم وما

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

لاحظ المسألة التالية واربطها بما مر عليك في البحث:

قال المحقق الخوئي ﷺ في وجوب الترتيب في الفوائت اليومية: «وأمّا إذا تردّدت الفائتة أوّلًا بين صلاتين متّحدتي العدد كظهر وعشاء، أو عصر وعشاء، أو صبح وعشاء بالنسبة إلى المسافر، أو ظهر وعصر من يومين أو كانت الفائتة صلاة واحدة مردّدة بين صلاة الظهر وصلاة العصر ولو من يوم واحد، فإنّه لا حاجة إلى التكرار في شيء من ذلك، بل أنّه يكفي في الأخير الإتيان بأربع ركعات بقصد ما في الذمة، كما أنّه يكفي فيما عداه الإتيان بصلاتين بنية الأولى في الفوات والثانية فيه. كما أنّ الفائتة لو كانت أكثر من اثنتين كان عليه أن يأتي بعددها بنية الأُولى فالأُولى.

والوجه في ذلك كلّه هو كفاية قصد القربة إجمالًا في تحقّق العبادة، ولا حاجة إلى قصدها تفصيلًا، وأنّ التمييز غير معتبر في ذلك.

وهذا ظاهر فيما إذا تساوت الفائتتان من حيث الجهر والإخفات، كما إذا تردّدتا بين الصبح والعشاء في حقّ المسافر، أو الظهر والعصر من يومين.

وكذا الحال مع الاختلاف في ذلك كما إذا دار الأمر بين العصر

أخذ فيها من موضوع، وأنها بمثابة علاقة المعلول بعلته والمسبب بسببه. والمفروض أن من جملة هذه القيود العلم بالفعلية. فالفعلية متوقفة على الفعلية.
ويمكن التعبير عن هذا الدور بالقول بأنه يلزم أن يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا، ولك أن تعبر فتقول: فما فرضناه متأخرا يلزم أن يكون متقدما.

والعشاء وذلك لسقوط اعتبار الجهر والإخفات في مفروض المقام، ويدلّ عليه:

أوّلًا: صحيحة علي بن أسباط. . .

وثانياً: قصور المقتضي، حيث أنّه لا إطلاق لدليل اعتبار الجهر والإخفات يتناول المقام، فإنّ عمدة المستند لذلك إنّما هي صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمّداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمّت صلاته.

و هي كما تراها صريحة في الدلالة على أنّ الناقض هو الإخلال بالجهر والإخفات عامداً، وأمّا إذا كان المصلّي لا يدري بذلك فلا شيء عليه. ومن الواضح أنّ القاضي صلاته في مفروض الكلام لا يدري أنّ الفائتة الاولى جهرية أو إخفاتية، وكذا الثانية، فلا يشمله صدر الرواية، بل يندرج ذلك تحت إطلاق الذيل، هذا.

وقد ذكرنا في بحث الأصول أنّه لا مانع من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه لكن مع الاختلاف في المرتبة، بأن يكون العلم بالحكم الإنشائي ومرحلة الجعل مأخوذاً في موضوع الحكم الفعلي ومرحلة المجعول». [1]

التطبيق الثاني

لاحظ المسألة التالية واربطها بما مر عليك في البحث:

قال في المصباح: «وقد ذكرنا غير مرّة أنّه ليس للحكم إلّا مرتبتان:

---

(١)المستند في شرح العروة الوثقي، ج١٦، ص١٤٢ـ ١٤٦.

إحداهما مرتبة الجعل والأخرى مرتبة الفعلية. والأولى عبارة عن إنشاء الحكم للموضوع المقدّر وجوده على نحو القضيّة الحقيقيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إليه سَبِيلًا﴾، والثانية عبارة عن فعلية الحكم بتحقق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، بلا دخل للعلم به أصلًا، غاية الأمر أنّ العلم دخيل في تنجز التكليف، فلا يصحّ العقاب على المخالفة إلّامع العلم بالتكليف.

وبالجملة: فعليّة الحكم تابعة لفعلية موضوعه، وليس العلم مأخوذاً في موضوعه كي تكون فعليته متوقفة عليه، لما دلّ عليه الدليل من اشتراك التكليف بين العالم والجاهل، مضافاً إلى ما تقدّم من عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوعه». (١)

التطبيق الثالث

لاحظ المسألة التالية واربطها بما مر عليك في البحث:

قال المصنّف في خارج بحثه المبارك: «أمّا المقام الأوّل، وهو أخذ العلم بالحكم شرطا في موضوع شخص ذلك الحكم، فالمعروف بينهم استحالة ذلك.

ولعلّ الأصل في دعوى الاستحالة هو العلّامة ﷺ؛ فإنّه في بحوثه الكلاميّة، وفي مقام الردّ على العامّة القائلين بالتصويب، وبأنّ التصويب محال قال ﷺ: لأنّ معناه أنّ الأحكام مخصوصة بمن يعلم بها، ومن لم يعلم بها لا يكون مخطئا ولا يكون جاهلا؛ لأنّ الجاهل هو أن يثبت له حكم وهو لا يدري، فإذا فرض أنّ الأحكام مختصة بالعالم، إذن فالجاهل نسميه جاهلا، وإلّا، فهو بحسب الحقيقة لم يجهل ما هو ثابت

(١)مصباح الأصول، ج١، ص٧٧ـ ٧٨.

في حق نفسه، فأشكل عليه العلّامة ﷺ[١] بأنّ هذا يلزم منه المحال، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو دور؛ لأنّ الحكم إذا أخذ في موضوعه العلم به، يكون الحكم متوقفا على العلم توقف الحكم على موضوعه، والعلم بالحكم في طول الحكم، فيتوقف العلم على معلومه، فيلزم التوقف من الجانبين، وهذا دور، إذن، فالتصويب باطل.

ثمّ أنّ المسألة دخلت علم الأصول تحت صياغة: أنّه هل يعقل أخذ العلم بالحكم في موضوع شخصه أم لا؟ وترتب على هذا ثمرات كثيرة كما سوف يأتي». [٢]

التطبيق الرابع

لاحظ المسألة التالية واربطها بما مر عليك في البحث:

قال المصنّف في خارج بحثه المبارك: «إن الشارع لمّا جعل وجوب الحجّ على المستطيع مثلا ـ ولنفرض أنّه في ذلك الحين لم يكن أحد مستطيعاً ـ فلا إشكال في أنّه وُجد بذلك في عالم التشريع حكمٌ لم يكن موجودا قبله، وهذا هو المسمّى بالجعل، ولكنّا لو وجّهنا سؤالاً إلى أيّ إنسان في ذلك الزمان عن أنّه هل يجب عليك الحج ـ والمفروض بشأنه عدم الاستطاعة ـ لأجاب بالنفي، ولو سألناه عن ذلك بعد استطاعته، لأجاب بالإيجاب، إذن، قد تحقّق بشأنه بعد تماميّة الجعل وجوبٌ عند اتصافه بالاستطاعة، وهذا الوجوب لم يكن موجودا بشأنه قبل استطاعته، وهذا هو المسمّى بالمجعول.

إذن، فالمجعولُ غيرُ الجعل، وعليه، فلا مانع من أخذ العلم بالجعل

---

(١)شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٥٤ـ ٢٥٥.

(٢)بحوث في علم الأصول (حسن عبد الساتر)، ج٨، ص٢٦٧.

شرطا لتحقّق المجعول». [١]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ للحكم ثبوتان: ثبوته في الشريعة، وثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

٢ـ لا يتوقّف ثبوت الحكم في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلّا على تشريعه وجعله من قبل الله تعالى، وأمّا ثبوته على المكلّف، فيتوقّف ـ إضافةً إلى تشريع الله للحكم وجعله له ـ على توفّر خصائص الاستطاعة في المكلّف.

٣ـ ثبوت الحكم في الشريعة يسمّى بالجعل، وثبوته على هذا المكلّف بالذات أو ذاك يسمّى بالفعلية أو المجعول.

٤ـ موضوع الحكم مصطلح أصوليّ نريد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول.

٥ـ العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه كالحرارة والنار؛ فإن فعليّة الحكم تتوقّف على فعليّة موضوعه، فهو متأخّر رتبةً عن الموضوع.

٦ـ في علم الأصول قضايا تُستنتج من العلاقة بين الحكم وموضوعه وتصلح للاشتراك في عمليات الاستنباط، ومن ذلك القاعدة القائلة باستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه للزوم الدور.

سابعا: إختبارات

أ ـ إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ على ماذا يتوقّف ثبوت الحكم في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً؟

---

(١)مباحث الأصول (الحائري)، ج١، ص ٤١٠ـ٤١١.

٢ـ على ماذا يتوقّف ثبوت الحكم على المكلّف؟

٣ـ ما المقصود بمصطلح (الجعل)؟ وما فرقه عن مصطلح آخر هو مصطلح (المجعول)؟

٤ـ العلاقة بين الحكم والموضوع تشابه ببعض الاعتبارات العلاقة بين المسبَّب وسببه، ما المقصود من ذلك؟

٥ـ يستحيل أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم. ما المقصود بذلك؟ وما الدليل عليه؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما هي المراحل الكلية التي مرّ بها البحث في عنوان (الجعل والفعلية)؟

٢ـ ما رأيك في تسلسل المراحل الكلية للبحث في عنوان (الجعل والفعلية)؟

٣ـ ما أحسن ما مرّ عليك في بحث العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه؟

٤ـ ما فائدة ثبوت الحكم في الشريعة إن لم يكن هناك فعلية؟

٥ـ ما فائدة التفريق بين الجعل والمجعول؟

البحث رقم (٢٠)

٢ ـ الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية

٣. العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

أولا: حدود البحث

من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه» ص٢٣٩.

إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات» ص٢٤٠.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان:

أدلةٌ محرزةٌ، وأصول عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعيّ، والدليل المحرز العقلي، وكنا قد انتهينا من القسم الأوّل من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعيّ، ووصلت النوبة إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وقلنا: بصورة عامة، المفروض أن يكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأوّل: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجيّة الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجيّة تلك القضايا التي تقدّم بحثها الصغروي، وثبت مدى إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأوّل إنما هو في تنقيح صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأمّا المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعيّ، وهذا ما سنؤجل الكلام فيه إلى الحلقة القادمة.[١]

وأمّا هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه مسألة أخرى من صغريات الدليل العقلي؛ حيث البحث في مجال ما أسميناه بالعلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه لا موضوعه كما كان الحال عليه في البحث السابق.

ما نريد تناوله هنا، هو توضيح المقصود بمتعلق الحكم، وهو مصطلح أصولي خاص، حتى إذا عرفناه واتضحت ماهيته وحقيقته، اتضحت العلاقات القائمة بين المصطلحات التي حصلنا عليها إلى الآن وهذا المصطلح الجديد، كالعلاقة بين كل من الجعل والمجعول وهذا المصطلح الجديد.

ولن يقتصر بحثنا على بيان المصطلحات والعلاقات، بل سنتعرض إلى ما يمكن أن يستنتج من هذه العلاقات من قواعد كلية عقلية تدخل في عملية الاستنباط باعتبارها عنصرا مشتركا من عناصر هذه العملية، وهي مسألة استحالة أن يدعو الحكمُ نحو موضوعه، بل يقتصر تأثيرُه

---

(١)قلنا: من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي في الحلقة الثانية هنا؛ فإنّه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٥١ـ ٢٥٢، تحت عنوان (حجيّة الدليل العقلي).

وتحريكه على نطاق المتعلق.

وسيكون الكلام في هذا البحث في ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: المقصود بالمتعلق في اصطلاح الأصوليين

وواضح أن هذا المحور مسؤوليته ترجع إلى اللغة التخصصية؛ حيث الوقوف على مصطلح جديد هو متعلق الحكم؛ فإنك إن اردت أن تتعلم وتفهم ما يقوله الأصوليون من جهة، وما يحكم به العقل ويدركه من العلاقات من جهة أخرى، فإن من اللازم قبل كلّ شيء أن تفهم ما يقوله الاختصاصيون؛ إذ لهم لغتهم التخصصية كغيرهم من المختصين.

المحور الثاني: الفرق بين متعلق الحكم وموضوعه والعلاقة بينهما

وإذا ما وقفنا على المقصود بالمتعلق وهو المصطلح الجديد، أصبح من الممكن البحث في العلاقة بين المصطلحات والمفاهيم المختلفة بحكم العقل؛ إذ في ذلك ما هو من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كما سنرى، فتقع مسؤولية البحث فيه على عاتق علم الأصول.

المحور الثالث: ما يترتب على العلاقة بين الحكم ومتعلقه وموضوعه

وواضح أن ما تقدّم في المحورين السابقين إنما هو بهدف أسمى وأبعد هو ما نتناوله هنا في هذا المحور؛ حيث استنطاق العقل بالنسبة إلى ما يدركه ويستنتجه من العلاقة التي اتضحت في المحور السابق بين الأمور الثلاثة التي وقفنا عليها إلى الآن، أعني: الحكم ومتعلق الحكم وموضوع الحكم، فإذا ما استنطقنا العقل في ما نحن فيه، فبماذا يحكم؟

وما سنراه هنا، هو: أننا سنخلص إلى أن الموضوع هو السبب بالنسبة إلى الفعلية، وهذا ما استنتجناه من البحث الماضي، وما سنضيفه هنا، هو أن الفعلية هي سبب إيجاد المتعلق والداعي نحوه.

وسنرى آخر هذا المحور ما سيترتب على هذه العلاقات؛ وهو القاعدة الأصولية المعروفة: إن كلّ حكم يستحيل أن يكون محركا نحو أيٍّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق.

يا الله. يا محمد. يا علي. يا إمام الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: المقصود بالمتعلق في اصطلاح الأصوليين

عرفنا أنّ وجوب الصوم ـ مثلًا ـ موضوعه مؤلّف من مجموع العناصر التي تتوقّف عليها فعليّة هذا الوجوب، فلا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً ـ بما أسميناه بالثبوت الثاني للحكم ـ إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافر ولا مريض وهَلَّ عليه هلال شهر رمضان، وأمّا متعلّق هذا الوجوب ـ وهو المصطلح الجديد الذي نريد أن نقف على معناه ـ فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه، وهو الصوم في هذا المثال.

هذا هو ما يسمى متعلق الحكم باصطلاح الأصوليين، وبعبارة أخرى، المتعلق هو: ما تحرك نحوه الفعلية، أو قل: هو ما يحرك المجعولُ نحوه امتثالا لفعلية الحكم، سواء أكان فعلا أو تركا.

المحور الثاني: الفرق بين متعلق الحكم وموضوعه والعلاقة بينهما

بما تقدّم من تعريف للمتعلق ومن قبله الموضوع والفعلية (المجعول)، صار الآن من الممكن أن نشخص الفرق بين متعلق الحكم وموضوعه والعلاقة بينهما، فنقول:

بما تقدّم من وضوح في المصطلحات الأصولية ومعانيها، نستطيع الآن أن نميِّز بين متعلّق الوجوب من جهة وموضوع الوجوب من جهة

أخرى؛ فإنّ المتعلّق مادام هو ما تحرك نحوه فعلية الحكم ـ أو قل: فعلية الوجوب ـ فيمكن القول بأن المتعلق يوجَد بسبب الوجوب والفعلية والمجعول ما شئت فعبر، بمعنى: أن الفعلية هي التي تدعو وتحرك نحوه كما قلنا، وبالرجوع إلى مثال الصيام، نقول: المكلّف إنّما يتحرك نحو الصيام ويصوم لأجل وجوب الصوم عليه وجوبا فعليا، أي: بسبب ما وصل إليه الوجوب من فعلية بتحقق موضوعه بجميع عناصره وقيوده.

هذا بالنسبة إلى المتعلق، وأمّا بالنسبة إلى الحكم نفسه ـ ونقصد هنا فعلية الحكم أو الحكم الفعلي ـ فقد تقدّم في البحث السابق أنّه يوجد بسبب الموضوع، وأن نسبة الموضوع إليه نسبة السبب إلى المسبب؛ فقد تقدّم أنّ وجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلّا إذا وجد مكلّف غير مريض ولا مسافر وهَلَّ عليه الهلال، أو قل: إذا تحقق الموضوع بتحقق جميع عناصره.

وبهذا، يمكننا الآن صياغة عبارة تصور هذا الفرق بين المتعلق والموضوع وعلاقتهما بالحكم، فنقول: وجود الحكم في رتبته الفعلية يتوقّف على وجود الموضوع، بينما وجود الحكم في رتبته الفعلية بدوره يكون سبباً لإيجاد المتعلّق؛ بمعنى أنّه يدعو المكلّف نحوه.

وباختصار: فعلية الحكم فرع الموضوع، والمتعلق فرع الفعلية، أو قل: المتعلق فرع الفعلية التي هي فرع الموضوع، وعليه، لو أضفنا إلى هذه المجموعة ما تقدّم من الجعل وهو الثبوت الأوّل للحكم في الشريعة كما تقدّم، فالتسلسل هو:

الجعل ـ تحقق الموضوع ـ الفعلية ـ التحريك نحو المتعلق وإيجاده.

المحور الثالث: ما يترتب على العلاقة بين الحكم ومتعلقه وموضوعه

وكما بينا علاقة محل الكلام بعلم الأصول وعملية الاستنباط بحيث تكون من جملة العناصر المشتركة لهذه العملية في البحث السابق، فلابد من الكلام في هذه المسألة عن ذلك أيضا، فما العلاقة بين ما نحن فيه وعملية الاستنباط؟ وهل من مثال على ذلك؟

والجواب:

لو أخذنا ما تقدّم من معاني المصطلحات ومن الفرق بينها وبين بعضها وما استكشفناه من علاقات بينها، يمكن أن نستكشف الآن حقيقة هي: أن مجرد تشريع الحكم بالوجوب ـ وهو ما أسميناه بالجعل والثبوت الأوّل للحكم ـ من المستحيل أن يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه؛ وهذا واضح طبق العلاقات المتقدّمة؛ فإن تشريع الصوم غاية معناه ـ كما تقدّم ـ جعل الحكم على موضوع خاص، هو: كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض، ومن الواضح أن الحكم بهذا المعنى لا علاقة له من قريب ولا من بعيد بالدعوة نحو إيجاد الموضوع وعناصره؛ فلا يمكن أن يفرض هذا الحكم بهذه الرتبة على المكلّف أن لا يسافر ـ وهو أحد عناصر الموضوع وقيوده ـ وإنّما يجب عليه أن يصوم إذا تحقق الموضوع وانتقل الحكم من الرتبة الأولى ـ الجعل ـ إلى الرتبة الثانية ـ المجعول ـ بتحقق الموضوع بكل عناصره.

وهكذا بالنسبة إلى وجوب الحجّ على المستطيع، فإنّه كجعل لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب لكي يكون له من المال ما يجعله مستطيعا من الناحية المالية ـ وهو أحد عناصر الموضوع وقيوده ـ ليحصل على الاستطاعة؛ لأن تمام حقيقة وجوب الحجّ على المستطيع

إنما هي فرض الحجّ على المستطيع؛ لأنّ الحكم برتبته الثانية التي أسميناها الفعلية والمجعول ـ وهي الرتبة الصالحة للتحريك والدعوة والبعث ـ لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه وتحققه في الخارج بتحقق جميع عناصره التي أخذت حين الجعل والتشريع، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم بهذه المرتبة الثانية المحركة لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه.

وبالنظر إلى هذه الحقيقة، وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: (إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أيٍّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق). [١]

رابعا: متن المادة البحثية

العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلّقه

عرفنا أنّ وجوب الصوم ـ مثلًا ـ موضوعه[٢] مؤلّف من عدّة عناصر[٣] تتوقّف عليها فعليّة الوجوب، فلا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً إلّا إذا وجد مكلّف غير مسافر ولا مريض وهَلَّ عليه هلال شهر رمضان، وأمّا متعلّق

(١)هذه القاعدة بهذه الصياغة التي نقلها المصنّف لا تخلو من بعض تشويش؛ فقد اتضح أن المراد من هذه القاعدة أن الحكم بمعنى الجعل لا يحرك نحو المجعول، وأمّا الحكم بمعنى المجعول، فإنّه يحرك قطعا نحو المتعلق، وهذا ـ كما ترى ـ قاعدتان لا قاعدة واحدة، ولا علاقة لأي منهما بالأخرى لتصاغا بالصياغة المذكورة في المتن، فالمقصود بالحكم المأخوذ في القاعدة إنما هو (الجعل) لا (المجعول)، فانتبه جيدا.

(٢)الذي به ينتقل من مرحلة الجعل إلى مرحلة المجعول والفعلية.

(٣)هي القيود التي أخذها ولاحظها الجاعل حين عملية جعله للحكم.

هذا الوجوب، فهو الفعل الذي يؤدّيه المكلّف نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه[١]، وهو الصوم في هذا المثال.

وعلى هذا الضوء، نستطيع أن نميِّز بين متعلّق الوجوب وموضوعه؛ فإنّ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب[٢]، فالمكلّف إنّما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه[٣]، بينما يوجد الحكم[٤]نفسه بسبب الموضوع، فوجوب الصوم لا يصبح فعلياً إلّا إذا وجد مكلّف غير مريض ولا مسافر وهَلَّ عليه الهلال. [٥]

وهكذا، نجد أنّ وجود الحكم[٦]يتوقّف على وجود الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق، وداعياً للمكلّف نحوه. [٧]

وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ من المستحيل أن يكون الوجوب داعياً

---

(١)لفعليته.

(٢)برتبته الفعلية.

(٣)وجوبا فعليا بتحقق الموضوع بجميع عناصره وأجزائه وقيوده ما شئت فعبر.

(٤)برتبته الفعلية، والتعبير يشعر بأن الحكم قبل الفعلية غير موجود، والمقصود بوجود فعلي محرك، فكأنما هو غير موجود قبل ذلك مادام لا يحرك، وتبدأ الحياة بالتحريك، وإن كان موجودا في عالم التشريع كما قلنا، فهو موجود بالتشريع، ولكنه موجود بلا روح ولا تنفث الروح فيه إلا بالفعلية، فالفعلية هي التي تنفث في الجعل الروح لترتقي به إلى رتبة المجعول التي هي الحياة التي من علائمها التحريك.

(٥)أي: ما لم يكن الموضوع متحققا بالفعل في الخارج.

(٦)برتبته الثانية التي هي ما أسميناه بالفعلية والمجعول.

(٧)إذ المفروض أن الحكم صار فعليا، فهو موجود حي له تأثيره في التحريك والبعث والدعوة.

إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه[١]كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه[٢]، فوجوب الصوم على كلّ مكلّف غير مسافر ولا مريض لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن لا يسافر، وإنّما يفرض عليه أن يصوم إذا لم يكن مسافراً[٣]، ووجوب الحجّ على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلّف أن يكتسب ليحصل على الاستطاعة، وإنّما يفرض الحجّ على المستطيع؛ لأنّ الحكم لا يوجد[٤]إلّا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم[٥]لكي يكون داعياً إلى إيجاد موضوعه[٦]، ولأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: (إنّ كلّ حكم[٧]يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أيٍّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه[٨]، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق[٩]).

---

(١)قبل الفعلية.

(٢)بعد الفعلية.

(٣)لأنه فعلي في هذه الحالة بتحقق جميع ما أخذ في الموضوع من عناصر.

(٤)برتبته الفعلية المحركة، فكأنما قبله لا حكم من الأساس، ولهذا جاء التعبير بقوله تيُّئِ: «لأنّ الحكم لا يوجد إلّا بعد وجود موضوعه»، والمقصود: بوجوده الفعلي المحرك كما قلنا.

(٥)برتبته الفعلية المحركة كما قلنا.

(٦)ومحركا للفعل نحو ايجاده في الخارج.

(٧)بمعنى الجعل، أي برتبته الأولى.

(٨)إذ المحرك هو الحكم الفعلي، وقبل تحقق الموضوع في الخارج لا فعلية ولا روح للحكم، فكيف يحرك؟!

(٩)بعد أن يصير فعليا، فالقاعدة لا تخلو من تشويش أشرنا إليه في هامش الشرح،

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال الأستاذ الإيرواني (حفظه الله) في توضيح الكفاية: «إنّ كلّ حكم لا يدعو إلى تحقيق موضوعه كما لا يرفض إفناء موضوعه، فوجوب الحج مثلا ـ الذي موضوعه الاستطاعة ـ لا يدعو إلى تحقيق الاستطاعة، أي لا يقول: يلزم تحقيق الاستطاعة، كما أنّه لا يرفض إفناء الاستطاعة وإعدامها؛ إذ هو يقول: إنّ الاستطاعة لو كانت ثابتة، فيلزم تحقيق الحج، أمّا أنّه يلزم تحقيق الاستطاعة أو لا يلزم، فذلك مطلب ساكت عنه، ولا تعرّض له إليه». (١)

وكما ترى، فإن هنا نكتة أشارت إليها العبارة المتقدّمة ولم نشر إليها نحن في البحث، وهي حكم الحفاظ على الموضوع فيما لو تحقق، فما موقف الحكم كجعل من الاستطاعة مثلا؟ وهل يدعو إلى الحفاظ على هذه الاستطاعة حتى مجيء موسم الحج؟

والجواب حسب العبارة المتقدّمة: كما لا يدعو الحكم إلى الفعلية إيجادا، فهو لا يدعو اليها بقاء، أي: إلى الحفاظ عليها، بل هو ساكت من هذه الناحية سلبا وإيجابا.

التطبيق الثاني

قال بعض المحققين:

«عدم دعوة الحكم إلى موضوعه إيجاداً وإبقاءً

ويرفع التشويش بأن يكون المقصود من (الحكم) الوارد فيه هو الجعل لا المجعول. فراجع.

(١)كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، ج٢، ص٣٦٨.

وقد تقدّم منّا في بعض المباحث السابقة أنّ القضايا المتضمّنة للأحكام لا تدعو إلى التحفّظ على موضوعاتها، كما لا تدعو إلى إيجاد الموضوع، وإنّما مدلولها هو ترتّب الحكم على تقدير تحقّق الموضوع. وبهذا يفترق الموضوع للحكم عن متعلّقه؛ فإنّ القضيّة تدعو إلى إيجاد المتعلّق في الأوامر ـ وقس على ذلك النواهي ـ ولا تدعو إلى إيجاد الموضوع، فالأمر بالدفن يدعو إلى إيجاد المواراة عند تحقّق ميّت مسلم، ولكنّه لا يدعو إلى إيجاد الميّت.

فكانت الدعوة إلى التحفّظ على بقاء الموضوع كالدعوة إلى إيجاده محتاجاً إلى دليل آخر، وتوظيف غير ما تضمّنته القضيّة المشتملة على الحكم.

فلو تمكّن الشخص من إحياء الميّت، لم يكن دليل الدفن ممانعاً ومزاحماً له، وعلى هذا الأساس ذكرنا أنّ أدلّة دفن الأبعاض لا تنافي جواز ترقيع الأجزاء بما يستلزم عود الحياة إليها، فراجع». [١]

التطبيق الثالث

قال مرجع المسلمين السيد السيستاني (دام ظله الوارف) في منهاج الصالحين:

«مسألة ١٠٤٠: يجوز السفر في شهر رمضان اختياراً ولو للفرار من الصوم، ولكنه مكروه». [٢]

وقال السيد السبزواري قدّس سرّه في دليله: [٣]

---

(١)المبسوط مسائل طبية، ج٢، ص٤٩٥ـ ٤٩٦.

(٢)منهاج الصالحين، ج١، ص٣٣٤.

(٣)إنتبه إلى أن المقصود في قوله التالي: «شرط الوجوب»: شرط الفعلية، وأمّا قوله:

«لإطلاق صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: عن الرجل يعرض له السفر في شهر رمضان وهو مقيم وقد مضى منه أيّام؟ فقال عليه السلام: لا بأس بأن يسافر ويفطر ولا يصوم، وقريب منه غيره.

وعن الحلبي عدم جوازه اختيارا؛ لأنّ السفر شرط الوجود، فيجب تحصيله، ولصحيح أبي بصير: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن الخروج إذا دخل شهر رمضان؟ فقال عليه السلام: لا، إلا فيما أخبرك به خروج إلى مكة، أو غزو في سبيل اللّه تعالى، أو مال تخاف هلاكه، وفي حديث الأربعمائة: ليس للعبد أن يخرج إلى سفر إذا دخل شهر رمضان؛ لقول اللّه عزّ وجل: فمن شهد منكم الشهر فليصمْه.

والكل مخدوش: أمّا الأوّل؛ فبأنه شرط الوجوب لا الوجود كما يأتي.

والثاني؛ بأنّ حمل الخبرين على الكراهة من أقرب طرق الجمع، مع قصور سند الثاني، ولذا ذهب المشهور إلى الجواز.

ونسب إلى العماني وأبي الصلاح الحرمة إن كان لأجل الفرار من الصوم، ويرده ما تقدّم من إطلاق صحيح ابن مسلم». (١)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ لا يكون الوجوب فعليّاً وثابتاً إلّا إذا وجد موضوعه.

٢ـ متعلّق الوجوب هو الموقف الذي يلزم المكلّف اتخاذه نتيجةً لتوجّه الوجوب إليه.

٣ـ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب الفعلي، بينما يوجد هذا الحكم نفسه بسبب الموضوع؛ فوجود الحكم الفعلي يتوقّف على وجود

«شرط الوجود»: شرط وجود الواجب الفعلي، أي: شرط وجود المتعلق.

(١)مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج١٠، ص١٨٣.

الموضوع، بينما يكون سبباً لإيجاد المتعلّق وداعياً للمكلّف نحوه.

٤ـ من المستحيل أن يكون الوجوب الفعلي داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه كما يدعو إلى إيجاد متعلّقه؛ لأجل ذلك وضعت في علم الأصول القاعدة القائلة: (إنّ كلّ حكم يستحيل أن يكون محرِّكاً نحو أيٍّ عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلّق).

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ متى يكون الوجوب فعليا؟

٢ـ ما المقصود بمتعلّق الحكم؟ أذكر مثالا لما تقول.

٣ـ المتعلّق يوجد بسبب الوجوب، بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع. إشرح العبارة مع التمثيل.

٤ـ هل من الممكن أن يكون الوجوب داعياً إلى إيجاد موضوعه ومحرّكاً للمكلّف نحوه؟ لماذا؟

٥ـ ما العلاقة بين الحكم وموضوعه ومتعلقه؟ إضرب مثالا لما تقول.

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في العلاقة بين الحكم ومتعلقه؟

٢ـ هل يجري ما ذكرناه في البحث على سائر الأحكام غير الوجوب؟ مثّل لما تقول.

٣ـ هل يمكنك أن تشخّص الهدف الكلي للمصنف من بحث اليوم؟ وما هي المراحل التي اتخذها المصنّف لتحقيق هذا الهدف؟

٤ـ إرجع إلى البحث السابق متأملا، هل كان ذلك البحث أفضل أم

هذا البحث من حيث بيان المصنّف وتسلسله في مطالبه؟ لماذا؟

٥ـ ما الذي استفدته في مجال التفكير المنطقي والموضوعي من بحث اليوم؟

البحث رقم (٢١)

٢ ـ الدليل العقلي

٣. العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

أولا: حدود البحث

من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات» ص٢٤٠.

إلى قوله: «العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد» ص٢٤٤.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان:

أدلةٌ محرزةٌ، وأصول عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعيّ، والدليل المحرز العقلي، وكنا قد انتهينا من القسم الأوّل من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعيّ، بحمده سبحانه وتعالى، ومنِّه، وتفضُّله، ووصلت النوبة إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وقلنا: بصورة عامة، المفروض أن يكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأوّل: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجيّة الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجيّة تلك القضايا التي تقدّم بحثها الصغروي، وثبت مدى إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأوّل إنما هو في تنقيح

صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأمّا المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعيّ، وهذا ما سنؤجل الكلام فيه إلى الحلقة القادمة.[١]

وأمّا هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه مسألة أخرى من صغريات الدليل العقلي؛ فبعد أن انتهينا من الكلام عن العلاقات القائمة بين نفس الأحكام، وعن العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه، وعن العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه، تصل النوبة الآن إلى الكلام عن علاقة أخرى من هذه العلاقات، وهي العلاقة القائمة بين الحكم والمقدمات.

والذي سنتناوله في هذا البحث هو المحاور التالية:

المحور الأوّل: تقسيم المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب

وسنذكر هنا أن هذه المقدمات قسمان: ما يتوقف عليه وجود المتعلق وما يتوقف عليه وجود الموضوع بالمصطلحين اللذين مرّا بنا في البحوث السابقة.

المحور الثاني: الفارق بين قسمي المقدمات المتقدّمين

حيث الكلام هنا في بيان الفرق في الماهية والحقيقة والمراد بين مقدمات الموضوع وسلسلتها وبين مقدمات المتعلق وسلسلتها.

---

(١)قلنا: من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي في الحلقة الثانية هنا؛ فإنّه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٥١ـ ٢٥٢، تحت عنوان (حجيّة الدليل العقلي).

المحور الثالث: موقف الوجوب من قسمي المقدمات

حيث الاستفادة هنا مما تقدّم من البحوث في حقيقة المتعلق وحقيقة الموضوع؛ للوصول إلى نتيجة هي أن المكلف مسؤول عن إيجاد مقدمات المتعلق دون مقدمات الموضوع والفعلية.

المحور الرابع: تشخيص نوع المسؤولية تجاه إيجاد مقدمات المتعلق

حيث الكلام هنا عن تشخيص نوع مسؤولية المكلف تجاه إيجاد مقدمات المتعلق، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وهي النقطة التي درسها الأصوليون؛ فبعد تحقق موضوع الحكم بالصلاة وصيرورتها واجبة فعلا بذلك، يجب على المكلف امتثال هذا الوجوب الفعلي، الذي نتيجته وجوب الوضوء، فما نوع هذه المسؤولية تجاه الوضوء؟

هذا ما بحثه الأصوليون هنا؛ حيث قدموا لهذه الظاهرة تفسيرين، أولهما: أن هذه المسؤولية عقلية يكتشفها العقل ويدركها من مجرد إيجاب الصلاة مثلا، والثاني: أن هذا الوجوب وجوب شرعي لا عقلي، وهو ما نسميه بالوجوب الشرعيّ الغيري، فالوضوء واجب شرعا على حد وجوب الصلاة.

وسنذكر تقريبا لكل واحد من هذين التفسيرين، لنختم البحث باعتراض على التفسير الثاني، ليتضح أن التفسير الأوّل هو الصحيح.

هذا ما سنتعرض له في هذا البحث، ولكن، كتمهيد لما نريد أن نطرحه فيه من تفاصيل، من الضروري تقديم تذكير بما يضع أيدينا على بعض المبادئ التصورية اللازمة، تنظر إلى الحكم الذي يجعله الشارع في الواجبات كمثال، من حج، وصوم، وصلاة، وخمس، وغير ذلك، فإن من الممكن بما تقدّم وعرفناه أن نقول أنّه يمر بثلاث مراحل، وهي:

الأولى: مرحلة الجعل والتشريع

وقد تقدّم الكلام عنها؛ إذ قلنا: إن الشارع يجعل الحكم ويأخذ جميع ما له دخل فيه من قيود الفعلية، ويتصوره، ثم يصدر الحكم بصياغة قانونية اعتبارية جعلية.

المرحلة الثانية: مرحلة المجعول

وقد تقدّم أنّها مرحلة فعلية التكليف، بمعنى ثبوته في عهدة المكلف بفعلية موضوعه، وما أخذ فيه من قيود وشروط، وتحققها خارجاً، حتى أننا قلنا: إن الحكم قبل هذه المرحلة لا وجود له ولاحياة؛ إذ هو لا يوجد إلا بوجود موضوعه وتحريكه نحو المتعلق.

المرحلة الثالثة: مرحلة الامتثال

وهي مرحلة إيجاد متعلق التكليف ـ أي: الواجب ـ في الخارج، وهي المرحلة التي تبدأ بعد المرحلة الثانية المتقدّمة، حيث قلنا: إن المتعلق هو ما تدعو إليه الفعلية وتحرك نحو إيجاده؛ فوجوب الصلاة بعد أن يصبح فعلياً على زيد بفعلية جميع ما افترض في جعله خارجاً، فإنّه يقتضي منه أن يتحرك لإيجاد متعلقه، وهو الصلاة.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: تقسيم المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب

بما تقدّم من مطالب في التمهيد الذي قدمناه لهذا البحث، يمكن أن نقول الآن بأن لكلّ حكم يصدر من الشارع قسمين من المقدمات؛ بحيث لا يوجد هذا الحكم بدون تحقق هذين القسمين، ولنأخذ الحكم بالوجوب مثالا في ما نحن فيه لبيان هذين القسمين، فنقول: لوجود الواجب قسمان من المقدمات:

القسم الأوّل: مقدمات وجود المتعلق[١]

تقدّم المراد بمتعلق الحكم، وقلنا: إنّه ما تدعو نحوه الفعلية وبالإتيان به لو كان الحكم الوجوب مثلا، من قبيل السفر، الذي يتوقّف أداءُ الحجّ عليه، أو الوضوء، الذي تتوقّف الصلاة عليه، أو التسلّح، الذي يتوقّف الجهاد عليه. [٢]

القسم الثاني: مقدمات وجود الموضوع[٣]

وأمّا القسم الثاني من مقدمات الحكم، فهي مقدمات وجود الموضوع بالاصطلاح الذي تقدّم في البحوث السابقة، وهو العناصر الدخيلة في فعلية الحكم؛ فهذه ـ على هذا ـ: المقدِّمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب مثالا للحكم، من قبيل نيّة الإقامة التي تتوقّف عليها فعلية الحكم بوجوب صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقّف عليها فعلية الحكم بوجوب حجّة الإسلام مثلا. [٤]

---

(١)ويصطلح على هذه المقدّمات باصطلاح مقدمات الواجب والمقدمات الوجودية.

(٢)وبهذا يتبين العلة في تسمية هذه المقدمات بالمقدمات الوجودية؛ فإنها: القيود التي تتوقف عليها المرحلة الثالثة من المراحل الثلاثة المتقدمة الذكر منا في التمهيد، أي: مرحلة امتثال التكليف وإيجاد متعلقه خارجاً من قبل المكلف بعد فعلية التكليف، بحيث لو لم يأت بها المكلف، لم يتمكن من امتثال التكليف.

(٣)ويصطلح على هذه المقدّمات باصطلاح مقدمات الوجوب والمقدمات الوجوبية.

(٤)وتسمى أيضا بقيود الوجوب ومقدمات الوجوب؛ كما في الأمثلة المذكورة؛ من جهة ما تقدم من أن الحكم بالوجوب لن يكون له وجود إلا بفعليته. وهي: المقدمات الدخيلة في المرحلة الثانية المتقدمة الذكر في التمهيد، أي: مرحلة

وكما ترى، فإن من المستحيل لأي حكم أن لا يكون له هذان القسمان من المقدمات والقيود؛ إذ لابد لأي حكم من موضوع؛ ما يعني لزوم وجود مقدمات لهذا الموضوع تدخل في تحققه، وكذا لابد لكل حكم من متعلق؛ ما يعني لزوم وجود مقدمات لهذا المتعلق لا يوجد بدون وجودها وتحققها في الخارج.

المحور الثاني: الفارق بين قسمي المقدمات المتقدّمين

تقدّمت حقيقة كلّ من مقدمات الموضوع ومقدمات المتعلق، ولكن، لكي يتم توضيح هذه الحقيقة من جهة، ولكي تكون الأرضية جاهزة لما نريد طرحه في المحور الثالث التالي من جهة أخرى، لابد من أن نوضح الفرق بين القسمين المتقدّمين من المقدمات بصورة أكثر دقة، فنقول:

يكمن الفارق بين هذين القسمين في أنّ كلّ مقدمة تدخل في تكوين موضوع الوجوب، فإن الوجوب نفسه يتوقّف على وجودها وتحققها في الخارج؛ وهذا ليس أمرا جديدا نطرحه لأول مرة، بل هو على وفق ما شرحناه سابقاً من أنّ الحكم الشرعيّ يتوقّف وجوده على وجود موضوعه؛ بحيث يمكن القول بأنه لا وجود له قبل ذلك، وإن كان ثابتا بثبوته الأوّل بمجرد جعله من قبل الشارع كما قلنا، إلا أنّه حيث لا فعلية بعد عدم تحقق الموضوع، فكأنما لم يكن موجودا.

وعليه، فكلّ مقدمة دخيلة في تحقّق موضوع الحكم يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها، وهذه نعبر عنها هنا بالمقدمات، وعبرنا عنها في ما تقدّم بعناصر الموضوع أيضا وأجزائه، فلا مشاحة في الألفاظ.

الفعلية، أي: فعلية الوجوب كما فيما نحن فيه؛ بعد أن أخذناه مثالا، والتي بدون تحققها خارجاً لا يصبح الوجوب فعلياً.

هذا بالنسبة إلى مقدمات الموضوع، خلافاً للمقدِّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع وإنّما يتوقّف عليها وجود المتعلّق فحسب؛ فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها؛ لأنّها لا تدخل في موضوعه، أو قل: لأن الموضوع يكون متحققا في مرحلة أسبق منها.

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء؛ فالاستطاعة مقدمة تتوقّف عليها حجَّة الإسلام، والتكسّب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق مقدمة للتكسّب، وحيث إنّ الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ وفي فعلية هذا الوجوب، فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقّف عليها الاستطاعة.

هذا بالنسبة إلى مقدمات الموضوع، وأمّا الوضوء ـ الذي هو مقدمة للمتعلق ـ فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة وفعلية هذا الوجوب؛ لأنّ وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكي يكون فعليا ويتّجه إليه ويدعوه نحو امتثاله والإتيان به، بل يتّجه إليه قبل ذلك بمجرد أن يتحقق موضوع وجوب الصلاة وصار هذا الوجوب فعليا بتحقق مقدمات الموضوع والفعلية كما قلنا، وإنّما يتوقّف متعلّق الوجوب ـ أي: الصلاة التي تدعو لها فعلية الأمر بالصلاة ـ على الوضوء، ويتوقّف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقّف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلًا.

وعلى هذا، فنحن وإن كنا نعبر بمقدمة واحدة لا أكثر لكل من الموضوع والمتعلق، إلا أنّ الحقيقة هي أن هناك سلسلة من المقدمات لكل واحد من هذين، أو قل: هناك سلسلتان من المقدّمات:

الأولى: سلسلة مقدّمات المتعلّق

وهي الوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة، وتحضير الماء الذي يتوقّف عليه الوضوء، وفتح الخزّان الذي يتوقّف عليه تحضير الماء، وهكذا غيرها مما يمكن تصوره في هذه السلسلة؛ من قبيل أمره لغيره لو كان عاجزا عن فتح الخزان مباشرة مثلا.

والثانية: سلسلة مقدّمات الموضوع

أو قل: سلسلة مقدمات الوجوب والفعلية، وهي: الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ، والتكسّب الذي تتوقّف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق أو إلى وظيفته الذي يتوقّف عليه التكسّب، وهكذا غيرها مما يمكن تصوره في هذه السلسلة، كتهيئة رأس المال للتجارة، وتهيئة الاعلانات مثلا لذلك.

المحور الثالث: موقف الوجوب من قسمي المقدمات

بما تقدّم من مطالب في المحورين المتقدّمين، أصبحت الأرضية مهيئة لما نريد اكتشافه في هذا المحور، وهو ما يرجع إلى موقف الوجوب من كلّ من السلسلتين المتقدّمتين؛ وهي: أن المكلف مسؤول عن إيجاد سلسلة مقدمات المتعلق دون سلسلة مقدمات الموضوع والفعلية؛ وذلك بالتفصيل التالي ضمن المقامين التاليين:

المقام الأوّل: عدم تحريك الحكم نحو سلسلة مقدمات الموضوع

بما تقدّم من حقيقة لمقدمات الموضوع والمراد بها، لابد من أن نعيد ما اتضح لنا سابقا من أن موقف الوجوب من سلسلة مقدمات الموضوع وكلّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات سلبيّ دائماً؛ بمعنى: أنّه لا يدعو لإيجادها ودفع المكلف نحو تحقيقها في الخارج؛ وذلك لما قلناه

سابقا وقلناه مرة أخرى في هذا البحث؛ من أن هذا القسم من المقدمات يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم وتحققه في الخارج، ما يعني بالتبع أنّه لا فعلية للحكم بدون ذلك، وبالتبع، لا وجود للحكم قبل تحقق هذه المقدمات، فما الذي يدفع المكلف إلى الإتيان بهذه المقدمات إذن؟! ولهذا، تقدّم ما يعد قاعدة في المقام، وهي: أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه.

وتسمّى كلّ مقدمة من هذا القسم (مقدّمة وجوب)، أو (مقدمة وجوبية)، أو (مقدمة فعلية)؛ فلا وجود ولا فعلية بدون هذه السلسلة كلّها بكل ما يدخل فيها من أمور ولو كانت أدق من الذرة.

المقام الثاني: تحريك الحكم نحو سلسلة مقدمات المتعلق

وأمّا السلسلة الأولى والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل، وهي مقدمات المتعلق، فبما تقدّم من مطالب يكتشف العقل بأن المكلّف مسؤول عن إيجادها، أي: أنّ المكلّف بالصلاة ـ أي: من صار هذا الوجوب في حقه فعليا ـ مسؤول عن الوضوء بكل ما له من سلسلة لكي يصلّي، والمكلَّف بالحجّ مسؤول عن السفر بكل ما له من سلسلة لكي يحجّ، والمكلّف بالجهاد مسؤول عن التسلّح بكل ما له من سلسلة لكي يجاهد؛ ووجهه واضح؛ فإن الكلام في هذه السلسلة لن تصل له النوبة إلا بعد تحقق فعلية الموضوع بتحقق جميع سلسلة هذا الموضوع، فإذا كان الأمر كذلك، فمعنى ذلك فعلية الحكم، وهذا ما يعني بالتبع تحريك هذه الفعلية نحو المتعلق وإيجاده لامتثال التكليف الذي أصبح فعليا بتحقق موضوعه بسلسلته الكاملة.

والنتيجة: تحريك الحكم نحو سلسلة مقدمات المتعلق دون سلسلة

مقدمات الموضوع.[١]

المحور الرابع: تشخيص نوع المسؤولية تجاه إيجاد مقدمات المتعلق

باتضاح النتيجة التي تقدّمت في المحور السابق، يبرز سؤال لابد من طرحه في المقام ويعتبر نقطة مهمة لابد للأصوليين من دراستها هنا حيث الكلام في الدليل العقلي وما يمكن أن يكون عنصرا مشتركا من عناصر الاستنباط، أو قل: يرجع إلى ما يدركه العقل ويمكن أن يكون دليلا على الحكم الشرعيّ.

وما نتكلم عنه هو مسألة تشخيص نوع مسؤولية المكلف تجاه إيجاد المقدمات التي قلنا: إنها مما تدعو نحوها الفعلية، وهي سلسلة مقدمات المتعلق، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة؛ فبعد تحقق موضوع الحكم بالصلاة وصيرورتها واجبة فعلا بذلك، يجب على المكلف امتثال هذا الوجوب الفعلي، الذي نتيجته وجوب الوضوء، فما نوع هذه المسؤولية تجاه الوضوء؟

هذا ما نبحثه هنا، وكما ترى، فإن هذا البحث بحث تحليلي صرف؛ إذ مهمته ووظيفته الوحيدة هي الوقوف على تفسير وتوجيه لظاهرة ثابتة لا كلام ولا بحث في ثبوتها، وهي مسؤولية المكلف تجاه إيجاد مقدمات المتعلق.

والموقف هنا يدور بين أمرين لا ثالث لهما، فإما أن تكون المسؤولية شرعية بأمر الشارع بصورة مباشرة، وإمّا أن تكون عقلية بحكم العقل

---

(١)وقد اشتهرت للأصوليين قاعدة هنا مفادها: يجب تحصيل قيود الواجب دون الوجوب؛ حيث قيود الواجب هي قيود المتعلق، وقيود الوجوب هي قيود الموضوع التي هي ـ كما قلنا ـ قيود الفعلية.

وإدراكه، وإليك التفصيل الآن:

قدم الأصوليّون تفسيرين لنوع المسؤولية التي نتكلم عنها، فلنقرب كلّ واحد من هذين التفسيرين، لنشخص الموقف من كلّ منهما:

تمهيد بسيط بتوضيح محل الكلام

لابد أولا من توضيح بسيط لمحل الكلام لكي لا نقع في حيص وبيص، ولا تختلط علينا الأوراق، فنقول:

في بعض الأحيان، تؤخذ المقدمة على لسان الدليل مقدمة للموضوع والفعلية، فالموقف تجاه هذه المقدمة من حيث المسؤولية والتحرك نحو توفيرها وتحقيقها واضح؛ فهو سلبي كما قلنا، ومرة أخرى تؤخذ المقدمة على لسان الدليل مقدمة للمتعلق، والموقف تجاه مسؤولية المكلف تجاه هذه المقدمة واضح أيضا؛ فإنّه مسؤول عن تحقيقها وايجادها أولا، كما أن من الواضح ـ ثانيا ـ نوع هذه المسؤولية؛ فإنّه من الوجوب الشرعيّ بلا كلام؛ إذ المفروض أنّه قد ذكر ذلك على لسان الدليل؛ كما لو قيل: «أوجبتُ عليك الصلاة وأوجبت عليك الوضوء» مثلا، فواضح أن هذا الوجوب من نوع الوجوب الشرعيّ لا العقلي.

وعليه، فكلا هذين المثالين والنموذجين خارج عن محل كلامنا، وإنما الكلام كلّه في ما لو لم يكن من طراز هذين النموذجين، كما لو كان الوارد مثلا: «أوجبت عليك الصلاة متطهرا»، هذا هو محل الكلام؛ إذ نعلم بهذا الكلام أن الصلاة واجبة بقيد الطهارة، فالطهارة واجبة علينا مقدمة للصلاة، فما هو نوع هذه المسؤولية تجاه الطهارة؟ وهل هو من نوع الوجوب العقلي أو أنّه من نوع الوجوب الشرعيّ؟

هذا هو محل الكلام، وهذا هو السؤال المطروح في ما نحن فيه، فإلى

التفسيرين في المقام:

المقام الأوّل: التفسير الأوّل: الوجوب العقلي للمقدمة

أمّا التفسير الأوّل الذي قدمه الأصوليون هنا، فيرجع إلى الوجوب العقلي للمقدمة؛ فإن مقدمة الواجب واجبة عقلا، وهذا الوجوب ليس وجوبا شرعيا، وإليك التفصيل:

تشخيص الموقف من نوع المسؤولية في المقام لابد من أن يكون الانطلاق فيه من تحليل دقيق لما يفهمه العرف مما صدر في جعل هذا الواجب؛ فإذا فهمنا أن هذا الجعل بنفسه يقول بوجوب المقدمة كمقدمة للمتعلق، فإن الوجوب سيكون شرعيا، ولا كلام، وإلا، كان عقليا من باب توقف امتثال الواجب عليه، فإلى العمل:

حينما يقول الشارع: «إذا زالت الشمس، فصلِّ متطهرا»، فالجعل يتحقق بنفس هذا الإنشاء كما تقدّم؛ إذ هو تشريع الوجوب كما قلنا، وليس لنا أي كلام هنا، وأمّا المجعول ـ الذي عبرنا عنه بالفعلية، أو بوجوب الصلاة فعلا ـ ودخول الصلاة في عهدة هذا أو ذاك من المكلفين بحيث يجب عليهم المبادرة إلى فعلها، فمن الواضح أنّه مشروط بالزوال، ومقيد به؛ ولهذا، فلا وجوب فعلي، ولا فعلية، ولا وجوب للمبادرة إلى الصلاة متطهرا قبل الزوال، فهذا لا كلام فيه أيضا؛ إذ هو من قيود الموضوع والفعلية كما قلنا، والكلام كلّه في ما نلاحظه من قيد آخر وهو الطهارة.

ومن الواضح أن هذا القيد ليس قيدا للموضوع، أي: ليس قيدا للفعلية؛ لوضوح أن الشمس إذا زالت، وكان الانسان مُحدثا غير متطهر، وجبت عليه الصلاة فعلا أيضا، أي: كانت الفعلية متحققة قبل التطهُّر أيضا.

إذن: الطهارة ليست قيدا من قيود الفعلية، وإنما هي قيد لمتعلق الوجوب، أى: لما تعلق به الوجوب وصُبّ عليه، وهو (الواجب)، وهو (الصلاة) في ما نحن فيه.

بعد هذا، لابد من طرح سؤال هو: ما هو المقصود بكون شيء قيدا للمتعلق؟

والجواب: عندما يأخذ المولى شيئا ويعتبره قيدا للواجب (المتعلق) ومقدمة له، فإن معنى ذلك ثلاثة أمور:

أ . تحصيص الواجب بواسطة القيد

هذا هو الأمر الأوّل الذي يترتب على أخذ المولى شيئا واعتباره قيدا للواجب ومقدمة له، وهو تحصيص الواجب بواسطة القيد.

وإليك التفصيل:

حينما أمر المولى بالصلاة وأوجبها على المكلفين وأبرز ذلك بما تقدّم، فمعنى ذلك أنّه تعالى إنما أمر بحصة خاصة من الصلاة، لا بها كيفما اتفقت؛ إذ أن الصلاة لها حصتان؛ فإنها تارة تقع مع الطهارة، وأخرى بدونها، فاختار المولى الحصة الأولى من الحصتين، وأمر بها، ولم يأمر بكلّي الصلاة أو قل: لم يأمر بذات الصلاة.

هذا هو ما نفهمه من الأمر المتقدّم، وحينما نحلل الحصة التي اختارها المولى وأوجبها، فإننا سنجد أنها تشتمل على مركب بعنصرين، وهما:

العنصر الأوّل: الصلاة

أو قل: ذات الصلاة، وهي ما يمكن أن يكون مقيدا بالطهارة ويمكن أن يكون غير مقيد، أو قل: يقبل التقييد ويقبل الاطلاق.

العنصر الثاني: التقيُّدُ بالطهارة

أي: كون الصلاة المأمور بها يجب أن تكون مقارنة للطهارة، متقيدة بها.

وعلى هذا، فالأمر الصادر من الشارع بجعل وتشريع الصلاة متطهرا، إنما هو أمر بهذين العنصرين، فهو أمر بالصلاة، وأمر بالتقيُّد. فالأمر بالصلاة متطهرا أمر بها بالإضافة إلى الأمر بالتقيُّد.

الذي نصل إليه من خلال الكلام السابق، هو أن معنى أخذ الشارع شيئا قيدا ومقدمة في الواجب (الذي قلنا: إنّه متعلق الوجوب، وما أدخله الشارع في العهدة): إنما هو قيامه بعملية تحصيص الواجب بواسطة ما أخذه قيدا؛ إذ به يجعل الواجب ذا حصتين؛ وعندما يأمر المولى بالواجب حينئذ، فإنما يكون أمرا به بما هو مقيَّدٌ بذلك القيد، أي: أمر بالحصة الخاصة من ذلك الواجب، وهي الصلاة متطهرا في مثالنا.

ب ـ تعلق الأمر بذات الواجب، وبالتقيد

وهذا هو الأمر الثاني الذي نستكشفه من أمر المولى بالواجب المقيد بناء على ما تقدّم في النقطة السابقة؛ فإن الأمر بالمقيَّد ـ الصلاة متطهرا في مثالنا ـ أمر بذات الواجب المقيَّد ـ وهو الصلاة في ما نحن فيه ـ وأمرٌ بالتقيد ـ أي: بأن تكون تلك الصلاة مقيدة بالقيد ومتصفة به، كما تقدّم قبل قليل ـ وبناء على هذا، فليس هناك أمر بالقيد بذاته ـ الوضوء ، الكون على طهارة ـ وإنما بذات الصلاة مع التقيد بالطهارة، لا بالصلاة بذاتها وبالطهارة نفسها وبذاتها.

فإن قلت: بناء على هذا، فالمفروض أننا لا نشعر بأي تكليف بالطهارة نفسها من الدليل نفسه، فمن أين قطعنا بمسؤولية المكلف نحو الطهارة بعد كونها قيدا للمتعلق كما قلنا، وهو ما قلنا أنّه لا كلام فيه ولا بحث

وإنما الكلام كلّه في تفسيره وتوجيهه وأنه شرعي أو عقلي؟!

والجواب: أساس شعورنا بذلك هو العقل وإدراكه وحكمه، وإليك التفصيل:

قلنا في ما تقدّم: إن محل الكلام إنما هو في حالة كانت الفعلية فيها مما تحقق بتحقق جميع قيود الموضوع، ما يعني بالتبع أن هذه الفعلية تدعو نحو المتعلق، أو قل: المكلف بعد الفعلية ملزم بامتثال الأمر الشرعيّ الذي صار فعليا، ولكن، ما الذي يجب على المكلف أن يمتثله الآن في مثال الصلاة عن طهارة؟

والجواب:

يمتثل ما فهمناه من الأمر بالصلاة متطهرا، أي: أن يوجِد المقيَّد ـ ذات الصلاة ـ ويوجِد التقيُّد؛ إذ هذان هما ما دخل عهدتَه بالأمر بالصلاة متطهرا كما قلنا قبل قليل.

والآن نقول:

ومن الواضح أن الامتثال المطلوب مما لا يمكن عقلا إلا بتحقيق المقدمة والقيد؛ من جهة أنّه مأمور بذات المقيَّد وبالتقيُّد، التقيُّد الذي لا يتحقق بدون إيجاد القيد، فتكون النتيجة أنّه ملزم عقلا بتحقيق المقدمة، هذا أساس ما نشعر به من مسؤولية تجاه الإتيان بالطهارة.

وبعبارة أخرى مختصرة: الواجب شرعاً على المكلّف هو الصلاة المقيدة فحسب دون مقدّماتها من الوضوء ومقدّماته وسلسلته، وإنّما يجد المكلّف نفسه مسؤولًا عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدّمات بحكم العقل؛ لأنّه يرى ويدرك أنّ امتثال الواجب الشرعيّ والخلاص مما دخل في عهدة المكلف لا يتأتى له إلّا بإيجاد تلك المقدمات.

والنتيجة: المسؤولية محل الكلام عن مقدمات المتعلق مسؤولية عقلية لا شرعية؛ أمّا عدم كونها شرعية؛ فبعدم الدليل الشرعيّ عليها، وأمّا كونها عقلية؛ فلما قدمناه من أن العقل يدرك من إيجاب الصلاة متطهرا مسؤولية المكلف عن إيجاد القيد ـ الطهارة.

والخلاصة: مقدمة الواجب شرعا، واجبة عقلا لا شرعا.

المقام الثاني: التفسير الثاني: الوجوب الشرعيّ للمقدمة

النقطة الأولى: تقريب التفسير

وأمّا التفسير الثاني في المقام، فخلاصته أن مقدمة الواجب شرعا واجبة شرعا عقلا، أو قل: بحكم العقل، وإليك التفصيل:

يذهب أصحاب هذا التفسير إلى الوجوب الشرعيّ للمقدمة بحكم العقل وما يدركه من الملازمة بين وجوب المقيَّد شرعا ووجوب القيد شرعا أيضا، وكما ترى، فإن الكلام هنا كلّه في ما يدركه العقل ويحكم به؛ وذلك بالتفصيل التالي:

من الواضح أن العقل يدرك من الأمر بالصلاة متطهرا ـ أي: بالمقيَّد ـ أنّ الوضوء مقدمة للواجب، فإذا أدرك العقل ذلك، حكم بأن الشارع قد أصدر أمرا بالوضوء بنفس هذا الأمر الواحد نفسه؛ فإن مقدمة الواجب شرعا واجبة شرعاً بحكم العقل وإدراكه.

وعلى هذا، فهناك إذن ـ بحكم العقل ـ واجبان شرعيّان على المكلّف:

الأوّل: ذات المقيَّد

وهو الصلاة، وهذا ما يتفق فيه التفسيران كما ترى.

ويسمّى هذا الواجب بالواجب النفسي؛ لأنّه واجب لأجل نفسه.

والثاني: القيد (وليس التقيُّد)

وهو الوضوء؛ بوصفه مقدمة الصلاة.

ويسمّى هذا الواجب بالواجب الغيري؛ لأنّه واجب لأجل غيره، أي: لأجل ذي المقدمة، وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليّين؛ إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء شرعا ووجوب مقدمته شرعا، فكلّما حكم الشارع بوجوب فعل ذي مقدمة، أدرك العقل حكم الشارع نفسه عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدماته، فيكون وجوب المقدمة وجوبا شرعيا مدركا بالعقل ومكتشفا به.

وكما ترى، فإن نقطة الافتراق بين التفسيرين تكمن في الواجب الثاني؛ فإنّه على التفسير الأوّل (التقيُّد)، فيما هو على التفسير الثاني (القيد) نفسه.

النقطة الثانية: الاعتراض على التفسير الثاني باللغوية

ويمكن الاعتراض على التفسير الثاني المتقدّم بلزوم محذور عقلي لا يمكن الالتزام به، ألا وهو محذور اللغوية، وهو الأمر المستحيل عليه تعالى، وإليك التفصيل:

لو أخذنا بالتفسير الثاني، وقلنا: الوضوء وجب شرعا بقانون الملازمة الذي يدركه العقل بين إيجاب الواجب وإيجاب مقدمته شرعا، فإن لازم ذلك أنّ حكم الشارع بوجوب المقدمة في هذه الحالة لا فائدة فيه ولا موجب له، وهو لغو لا يؤدي أي غرض؛ إذ لو كان الغرض من هذا الإيجاب الشرعيّ للمقدمة ما هو الغرض من كلّ إيجاب، وهو إلزام المكلّف بالمقدمة ووجوب امتثالها والتحريك نحو تحصيلها، فهذا

حاصل بدون حاجة إلى حكمه بوجوبها؛ إذ بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها، أو قل: بعد إيجاب المقيَّد، يدرك العقل مسؤولية المكلّف من هذه الناحية كما هو المتفق عليه عند الجميع، وإنما الاختلاف في التفسير كما قلنا ذلك في تنقيح محل الكلام وموضوعه.

وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمة، فإننا لا نتعقَّل هذا المطلب الآخر.[١]

وعلى هذا الأساس، يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغواً، واللغو مستحيل عليه تعالى، فكل ما يلزم منه اللغوية باطل غير ثابت، فضلًا عن أن يكون ضروريّ الثبوت كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء شرعا ووجوب مقدمته شرعا بحكم ما يدركه العقل من الملازمة بينهما.[٢]

---

(١)لربما كان من الأفضل صياغة الإشكال بطريقة أخرى، وهي: إننا لا نتعقل غرضا لإيجاب المقدمة شرعا إلا الإلزام بها كما هو الحال في كلّ الزام وإيجاب، وهذا تحصيل حاصل ولغو.

وسيأتي في الحلقة التالية ما يرتبط بهذا المطلب؛ من أن القائلين بالوجوب الغيريّ أنفسهم يعترفون بأنّه لا يشتمل على ملاك مستقلّ عن ملاك ذي المقدّمة لإيجابه والإثابة عليه عند الامتثال، والثواب كلّ الثواب على الاتيان بذي المقدمة، وكذا لا عقاب مستقلّ عن عقاب ذي المقدمة عند المعصية وعدم الاتيان بالمقدمة؛ بل العقاب كلّه على عدم الاتيان بذي المقدمة، فلو أن المكلف لم يتوضأ للصلاة أو لم يقطع المسافة عمدا للحج، فإنّه يعاقب على ترك الصلاة وترك الحج، لا على ترك الوضوء أو ترك قطع المسافة.

إذن فليس في هذا الوجوب الغيريّ فائدة معقولة عدى مجرّد الإلزام وهو حاصل بحكم العقل كما ذكر.

(٢)وأمّا ثمرة البحث في نوع وجوب المقدمة، فيأتي في المستقبل بإذنه تعالى.

رابعا: متن المادة البحثية

العلاقات القائمة بين الحكم والمقدِّمات

المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين:

أحدهما: المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود المتعلّق[١]، من قبيل السفر، الذي يتوقّف أداءُ الحجّ عليه، أو الوضوء، الذي تتوقّف الصلاة عليه، أو التسلّح، الذي يتوقّف الجهاد عليه.[٢]

والآخر: المقدِّمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب[٣]، من قبيل نيّة الإقامة التي يتوقّف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقّف عليها حجّة الاسلام.

والفارق بين هذين القسمين: أنّ المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقّف على وجودها الوجوب نفسه[٤]؛ لِمَا شرحناه سابقاً؛ من أنّ الحكم الشرعيّ يتوقّف وجوده على وجود موضوعه، فكلّ مقدمة دخيلة في تحقّق موضوع الحكم يتوقّف عليها الحكم ولا يوجد بدونها[٥]، خلافاً للمقدِّمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع، وإنّما يتوقّف عليها وجود المتعلّق فحسب؛ فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها[٦]؛

---

(١)بعد فعلية الوجوب بتمام الموضوع.

(٢)ويصطلح عليها بمقدّمات الواجب وقيود الواجب.

(٣)وهي مقدمات الفعلية وقيود الوجوب.

(٤)والفعلية، فقبلها لا وجود للحكم الفعلي.

(٥)بوجوده الفعلي لا بوجوده التشريعي؛ فإنّه ثابت بمجرد الجعل والتشريع كما قلنا.

(٦)بمجرد تمامية الموضوع.

لأنّها لا تدخل في موضوعه. [١]

ولنوضّح ذلك في مثال الاستطاعة والوضوء؛ فالاستطاعة مقدمة تتوقّف عليها حجَّة الإسلام، والتكسّب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق مقدمة للتكسّب[٢]، وحيث إنّ الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ، فلا وجوب للحجّ قبل الاستطاعة وقبل تلك الأمور التي تتوقّف عليها الاستطاعة. [٣]

وأمّا الوضوء، فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة[٤]؛ لأنّ وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضّأ الإنسان لكي يتّجه إليه، بل يتّجه إليه قبل ذلك[٥]، وإنّما يتوقّف متعلّق الوجوب ـ أي: الصلاة ـ على الوضوء، ويتوقّف الوضوء على تحضير الماء الكافي، ويتوقّف تحضير هذا الماء على فتح خزّان الماء مثلًا. [٦]

فهناك ـ إذن ـ سلسلتان من المقدّمات:

الأولى: سلسلة مقدّمات المتعلّق، أي: الوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة، وتحضير الماء الذي يتوقّف عليه الوضوء، وفتح الخزّان الذي

---

(١)كما هو المفروض. وسيأتي في الحلقة التالية أن هناك من القيود ما هو قيود للموضوع وقيود للمتعلق في الوقت نفسه، كالزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر.

(٢)وهكذا كلّ ما يتوقف عليه تحقق الاستطاعة من مقدمات مهما طالت وتسلسلت.

(٣)بتمامها حتى لو كانت الفا، وعدم تحقق واحد منها يعني عدم تحقق الموضوع، فلا فعلية.

(٤)وفعلية وجوبها.

(٥)بتحقق جميع ما أخذ في موضوعه، وليس من ذلك الوضوء كما هو واضح.

(٦)وهكذا كلّ ما يتوقف عليه تحقق الوضوء من مقدمات.

يتوقّف عليه تحضير الماء.

والثانية: سلسلة مقدّمات الوجوب، وهي: الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحجّ، والتكسّب الذي تتوقّف عليه الاستطاعة، وذهاب الشخص إلى محلّه في السوق الذي يتوقّف عليه التكسّب.

وموقف الوجوب[١] من هذه السلسلة الثانية وكلّ ما يندرج في القسم الثاني من المقدّمات سلبيّ دائماً[٢]؛ لأنّ هذا القسم يتوقّف عليه وجود موضوع الحكم[٣]، وقد عرفنا سابقاً أنّ الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه[٤].

وتسمّى كلّ مقدمة من هذا القسم (مقدّمة وجوب)، أو (مقدمة وجوبية).[٥]

وأمّا السلسلة الأولى والمقدّمات التي تندرج في القسم الأوّل، فالمكلّف مسؤول عن إيجادها[٦]، أي: أنّ المكلّف بالصلاة ـ مثلًا ـ مسؤول عن الوضوء لكي يصلّي[٧]، والمكلَّف بالحجّ مسؤول عن السفر

---

(١)أي: الحكم بالوجوب مثالا للحكم الشرعي.

(٢)أي: لا يوجب التحريك نحوها ولا يوجب مسؤولية المكلف تجاهها.

(٣)الذي هو أساس الفعلية التي تولد المحركية والمسؤولية والدافعية.

(٤)ويعبر عنه بأن الحكم لا يدعو إلى موضوعه.

(٥)فلا وجوب قبلها إلا في عالم الجعل والتشريع، وأمّا في عالم الفعلية والتحريك، فلا حكم بالوجوب بدون تمامية هذه المقدمات.

(٦)إذ لا تصل النوبة إلى السؤال عنها إلا بعد فرض تمامية الموضوع، فالفعلية متحققة، والوجوب فعلي، والفعلية ـ كما تقدم ـ تدعو نحو إيجاد المتعلق بمقدماته.

(٧)الصلاة التي أصبح وجوبها فعليا بتمامية موضوعه، ولهذا، عبرنا بقولنا: المكلف

لكي يحجّ[١]، والمكلّف بالجهاد مسؤول عن التسلّح لكي يجاهد[٢].

والنقطة التي درسها الأصوليّون هي نوع هذه المسؤولية[٣]؛ فقد قدّموا لها تفسيرين:

أحدهما: أنّ الواجب شرعاً على المكلّف هو الصلاة فحسب[٤]، دون مقدّماتها من الوضوء ومقدّماته[٥]، وإنّما يجد المكلّف نفسه مسؤولًا عن إيجاد الوضوء وغيره من المقدّمات عقلًا[٦]؛ لأنّه يرى أنّ امتثال الواجب الشرعيّ لا يتأتى له إلّا بإيجاد تلك المقدمات. [٧]

بالصلاة، والتكليف لا يكون إلا بتمام الفعلية لا قبلها؛ إذ قبلها ليس إلا التشريع والجعل كما قلنا.

(١)الحج الذي أصبح وجوبه فعليا بتمامية موضوعه، ولهذا، عبرنا بقولنا: المكلف بالحج، والتكليف لا يكون إلا بتمام الفعلية لا قبلها؛ إذ قبلها ليس الا التشريع والجعل كما قلنا.

(٢)الجهاد الذي أصبح وجوبه فعليا بتمامية موضوعه، ولهذا، عبرنا بقولنا: المكلف بالجهاد، والتكليف لا يكون إلا بتمام الفعلية لا قبلها؛ إذ قبلها ليس إلا التشريع والجعل كما قلنا.

(٣)فهذا البحث من البحوث التي يصطلح عليها بالبحوث التحليلية؛ حيث المهمة تقتصر على تشخيص نوع المسؤولية التي ثبتت سلفا ولا كلام في ثبوتها.

(٤)المقصود: أن مفاد الدليل الشرعي في مثل: «إذا زالت الشمس، فصلّ الظهر متطهرا»، إنما هو وجوب الصلاة المقيدة بالطهارة، فالواجب شرعا بحكم العقل ذات الصلاة والتقيُّد بالطهارة حال هذه الصلاة، أو قل: الصلاة المقيدة والمتصفة بالطهارة، ولا يفهم منه وجوب القيد الذي هو الطهارة.

(٥)أي: وسلسلته.

(٦)أي: بحكم العقل.

(٧)فالوضوء ـ القيد ـ واجب عقلا؛ لأن مقدمة الواجب ـ الامتثال ـ واجبة.

والآخر: أنّ الوضوء واجب شرعاً؛ لأنّه مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعاً[١]، فهناك ـ إذن[٢] ـ واجبان شرعيّان على المكلّف: أحدهما: الصلاة، والآخر: الوضوء بوصفه مقدمة الصلاة. ويسمّى الأوّل بالواجب النفسي[٣]؛ لأنّه واجب لأجل نفسه، ويسمّى الثاني بالواجب الغيري[٤]؛ لأنّه واجب لأجل غيره، أي: لأجل ذي المقدمة، وهو الصلاة.

وهذا التفسير أخذ به جماعة من الأصوليّين؛ إيماناً منهم بقيام علاقة تلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته؛ فكلّما[٥]حكم الشارع بوجوب فعل، حكم[٦]عقيب ذلك مباشرةً بوجوب مقدماته.[٧]

ويمكن الاعتراض على ذلك بأنّ حكم الشارع بوجوب المقدمة[٨] في هذه الحالة لا فائدة فيه، ولا موجب له[٩]؛ لأنّه إن أراد به إلزام المكلّف بالمقدمة، فهذا حاصل بدون حاجة إلى حكمه[١٠]بوجوبها؛ إذ

---

(١)فالعقل يدرك الملازمة بين إيجاب الشيء شرعا وإيجاب مقدمته شرعا. فالتلازم هنا عقلي بين الإيجابين الشرعيين. فمقدمة الواجب شرعا واجبة شرعا عقلا، أو قل: بحكم العقل.

(٢)عقلا.

(٣)الواجب الشرعي النفسي.

(٤)الواجب الشرعي الغيري.

(٥)هذه الجملة تفسير لما تقدمها من علاقة التلازم.

(٦)الشارع نفسه بحكم العقل.

(٧)فهذا ما يدركه العقل ويحكم به.

(٨)الذي ادُّعي أنّ العقل يدركه ويحكم به.

(٩)فهو لغو وتحصيل حاصل.

(١٠)أي: الشارع.

بعد أن وجب الفعل المتوقّف عليها، يدرك العقل مسؤولية المكلّف من هذه الناحية[١]. وإن أراد الشارع بذلك مطلباً آخر دعاه إلى الحكم بوجوب المقدمة، فلا نتعقَّله[٢]، وعلى هذا الأساس، يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغواً، فيستحيل ثبوته[٣]، فضلًا عن أن يكون ضروريّ الثبوت كما يدّعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته.[٤]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال العلامة المظفر في أصول الفقه: «قسّموا المقدمة إلى قسمين

---

(١)ولا كلام ولا شك في هذا الشيء، ولهذا قلنا: إن البحث هنا تحليلي غاية وظيفته تفسير أمر ثابت لا كلام في ثبوته.

(٢)قلنا في الشرح: لربما كان من الأفضل صياغة الإشكال بطريقة أخرى، وهي: أننا لا نتعقل غرضا لإيجاب المقدمة شرعا إلا الإلزام بها كما هو الحال في كلّ إلزام وإيجاب، وهذا تحصيل حاصل ولغو.

وسيأتي في الحلقة التالية ما يرتبط بهذا المطلب؛ من أن القائلين بالوجوب الغيريّ أنفسهم يعترفون بأنّه لا يشتمل على ملاك مستقلّ عن ملاك ذي المقدّمة لإيجابه والاثابة عليه عند الامتثال، والثواب كلّ الثواب على الاتيان بذي المقدمة، وكذا لا عقاب مستقلّ عن عقاب ذي المقدمة عند المعصية وعدم الاتيان بالمقدمة؛ بل العقاب كلّه على عدم الاتيان بذي المقدمة، فلو أن المكلف لم يتوضأ للصلاة أو لم يقطع المسافة عمدا للحج، فإنّه يعاقب على ترك الصلاة وترك الحج، لا على ترك الوضوء أو ترك قطع المسافة.

إذن فليس في هذا الوجوب الغيريّ فائدة معقولة عدى مجرّد الإلزام وهو حاصل بحكم العقل كما ذكر.

(٣)شرعا بحكم العقل.

(٤)كما في دليل هذا التفسير الثاني.

مشهورين:

١ـ مقدمة الوجوب، وتسمى المقدمة الوجوبية، وهي ما يتوقف عليها نفس الوجوب؛ بأن تكون شرطا للوجوب. . . ، ومثالها: الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعقل والقدرة بالنسبة إلى جميع الواجبات.

٢ـ مقدمة الواجب، وتسمى المقدمة الوجودية، وهي ما يتوقف عليها وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها. . . ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة». (١)

تأمل العبارة المتقدمة بصورة دقيقة وحاول الإجابة عما يلي:

١ـ إستعمل المصنّف ﷾ في بحثنا إصطلاح المقدمة، فما الذي يقابله في اصطلاح شيخ الأساتذة، المظفر ﷾؟

٢ـ لماذا كان البلوغ والعقل ـ مثلا ـ من قيود الوجوب؟

٣ـ ما هو التعريف الذي ذكره العلامة المظفر لقيود الواجب والوجوب؟ وهل ذكر المصنّف ﷾ في بحثنا تعريفا لهما؟

٤ـ لماذا يسمى قيد الواجب بالمقدمة الوجودية؟

التطبيق الثاني

بناء على ما ذكرناه في البحث، نستطيع الآن الإجابة عن سؤال مشهور، وهو: هل يجب على المكلف أن يتكسّب ليكون مستطيعا، لكي يذهب إلى الحج، أم لا؟

والجواب: لمّا كانت الاستطاعة قيدا في الوجوب والفعلية، وقد أثبتنا أن قيود الوجوب لا يلزم تحصيلها عقلاً، فإن المكلف لا يجب عليه أن يتكسّب لتحصيل الاستطاعة.

---

(١)أصول الفقه، ص٢٠٧.

والملاحظة التي أردنا إضافتها هنا، هي: إن هذه النتيجة إنما وصلنا لها عن طريق إحراز أن الاستطاعة من شروط الوجوب، وإلا، لما صح لنا الانتقال إلى النتيجة التي ذكرناها؛ وهي عدم وجوب التكسب للحصول على الاستطاعة مع أنها ممكنة ومقدورة، وعليه، فليس كلّ قيد مقدور يلزم تحصيلُه؛ فإنَّ قيودَ الوجوب قد تكون مقدورة أيضا، ومع ذلك، لا يلزم تحصيلها.

التطبيق الثالث

لو وجّه إليك أحدهم السؤال التالي: «إذا وقعت زلزلة في الكوفة، فهل يجب على أهل النجف أن يصلّوا صلاة الآيات؟ ما هو جوابك؛ اعتمادا على ما قرأته في هذا البحث؟

إختبر نفسك بهذا السؤال، واستفد مما مر عليك في البحث والبحوث السابقة في تشخيص الجواب قبل أن تقرأه في العبارة التالية:

قال السيد الخوئي قدس سره في تقريرات بحثه الشريف: «وأمّا في غير الكسوفين من سائر الأسباب؛ كالزلزلة، ونحوها، فلا ينبغي الشك في اختصاص الحكم ببلد الآية، فلا يعمّ غيره؛ لدوران الحكم مدار تحقق الآية، وصدقها، كما استفيد من قوله عليه السلام: «حتى يسكن»، الوارد في بعض نصوص الزلزلة.

نعم، قوّى في المتن إلحاق البلد المتصل بذلك المكان ممّا يُعدُّ معه كالمكان الواحد، وهذا مما لم نعرف له وجها أصلاً؛ إذ لا دليل على الإلحاق بعد فرض اختصاص الآية بذاك المكان، وعدم تحققها في غيره، فلا تجب الصلاةُ على سكنة النجف لو وقعت زلزلة أو هبّت ريح سوداء في الكوفة.

بل الظاهر عدم الإلحاق حتى في البلد الواحد إذا كان متسعا جدّا؛

بحيث خصّت الآية جانبا معيَّنا منه، ولم تسر إلى الجانب الآخر.

فلو وقعت زلزلة في أقصى البلد، لا دليل على وجوب الصلاة بالنسبة إلى سكنة الجانب الآخر ممن لم تتحقق الزلزلة لديهم.

وبالجملة: فالحكم تابع لفعلية موضوعه، فلا يسري إلى غيره، وهذا ظاهر». (١)

عندما تريد تشخيص جواب ما، لا تختلطْ عليك الأوراق فتضيع في زحمة المطالب والتفصيلات والأسئلة والأقوال، لاحظ أن السيد قدس سره اعتمد في الجواب على نقطة ارتكازية واحدة بسيطة استفدناها نحن في هذه الحلقة الأولى من حلقات درسنا الأصولي، وهي أن تعلق التكليف بعهدة هذا أو ذاك من المكلفين فرع فعلية ذلك التكليف، والفعلية فرع تحقق موضوعها بجميع عناصره في الخارج. فلا تستهن ـ أعاذك الله من ذلك ـ بمطالب هذه الحلقة الشريفة؛ فإن فيها من الأساسيات ما لابد من تعلمه وحفظه؛ لأنه من الثوابت التي لا كلام فيها، فاستفد، وتعلم.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين: مقدمات المتعلق ومقدمات الموضوع.

٢ـ يتوقّف الوجوب على وجود مقدمة الموضوع ولا يوجد بدونها، خلافاً لمقدِّمات المتعلّق؛ فإنّ الحكم يوجد قبل وجودها؛ لأنّها لا تدخل في موضوعه.

٣ـ الوجوب يدعو نحو مقدمات المتعلق لا الموضوع.

٤ـ قدم الأصوليون تفسيرين لنوع المسؤولية عن مقدمات المتعلق:

---

(١)التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة، ج٥، ص ٦٨ـ ٦٩.

الوجوب العقلي بمقتضى أن مقدمة الامتثال الواجب واجبة، والوجوب الشرعيّ بمقتضى أن مقدمة الواجب الشرعيّ واجبة شرعا بمقتضى الملازمة العقلية بين الإيجابين الشرعيين.

٥ـ يرد على التفسير الثاني محذور اللغوية، فهو غير تام.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ المقدِّمات التي يتوقّف عليها وجود الواجب على قسمين: أذكرهما مع توضيح ومثال لكل منهما.

٢ـ ما الفرق بين ما يسمى بمقدمات الموضوع وما يسمى بمقدمات المتعلق من حيث وجود الوجوب؟

٣ـ الوجوب يدعو نحو مقدمات المتعلق لا الموضوع. وضح ذلك.

٤ـ قدم الأصوليون تفسيرين لنوع المسؤولية عن مقدمات المتعلق، قرب كلّ واحد من هذين التفسيرين.

٥ـ قدم الأصوليون تفسيرين لنوع المسؤولية عن مقدمات المتعلق، أحدهما الوجوب الشرعيّ لتلك المقدمات، ما الذي أورده المصنّف على هذا التفسير؟

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث عن العلاقات القائمة بين الحكم ومقدماته؟

٢ـ ما هي الخطوات الكلية التي اتخذها المصنّف في هذا البحث؟ وما الهدف من كلّ واحدة منها؟

٣ـ ما رأيك بتسلسل المصنّف لخطواته في هذا البحث؟

٤ـ ما هي ثمرة تشخيص نوع المسؤولية عن مقدمات المتعلق الذي تناوله المصنّف آخر هذا البحث؟

٥ـ ما هي المصطلحات الجديدة التي تعلمتها من هذا البحث؟

البحث رقم (٢٢)

٢ . الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية

٤. العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

أولا: حدود البحث

من قوله: «العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد» ص٢٤٤.

إلى قوله: «الأصول العملية» ص٢٤٧.

ثانيا: المدخل

تقدّم أنّ الأدلة المستعملة في عملية الإستدلال الفقهي نوعان:

أدلةٌ محرزةٌ، وأصول عمليةٌ، وأن الأدلة المحرزة بدورها قسمان: الدليل المحرز الشرعيّ، والدليل المحرز العقلي، وكنا قد انتهينا من القسم الأوّل من هذين القسمين الأخيرين، أي: الدليل الشرعيّ، بحمده سبحانه وتعالى، ومنِّه، وتفضُّله، فوصلت النوبة إلى القسم الثاني من قسمي الدليل المحرز، وهو الدليل المحرز العقلي.

وقلنا: بصورة عامة، المفروض أن يكون الكلام في هذا الدليل في محورين:

الأوّل: البحث الصغروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (إثبات القضايا العقلية)؛ حيث يقع البحث في صحة القضية العقلية، ومدى إدراك العقل لها.

الثاني: البحث الكبروي

ويعنون هذا البحث أيضا بعنوان (حجيّة الدليل العقلي)؛ حيث يبحث عن مدى حجيّة تلك القضايا التي تقدّم بحثها الصغروي، وثبت مدى إدراك العقل لها، وكانت مما يمكن الاستفادة منه في عملية الاستنباط.

وكما لربما انتبهتَ، فإن الكلام في المحور الأوّل إنما هو في تنقيح صغريات الدليل العقلي؛ بمعنى: تنقيح ما يدركُه العقل، ويمكنُ أن يكون له دخالة في عملية الإستنباط، وهو ـ في الحقيقة ـ صغرى هذا الدليل.

وأمّا المحور الثاني، فننقِّح فيه كبرى الدليل العقلي؛ ومدى إمكان الاعتماد على ما ثبت عقلا في إثبات الحكم الشرعيّ، وهذا ما سنؤجل الكلام فيه إلى الحلقة القادمة.[١]

وأمّا هذا البحث الحاضر، فإننا سنتناول فيه مسألة أخرى من صغريات الدليل العقلي؛ فبعد أن انتهينا من الكلام عن العلاقات القائمة بين نفس الأحكام، وعن العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه، وعن العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه، والعلاقة القائمة بين الحكم والمقدمات، تصل النوبة الآن إلى اخر هذه الابحاث المتعلقة بالعلاقات؛ حيث البحث في العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.

وما نروم البحث فيه هنا، هو ما يسمى بالوجوب الضمني المقابل للوجوب الاستقلالي؛ فنصل إلى حقيقة أن الوجوبات الضمنية يحكم العقل بالتلازم بينها في السقوط؛ فإن سقط وجوب واحد من مجموعة من هذه الوجوبات، فإن الكل يسقط بهذا السقوط.

والذي سنتناوله في هذا البحث لتحقيق الهدف المتقدّم هو المحاور التالية:

---

(١)قلنا: من اللازم مراجعة آخر بحث من أبحاث الدليل العقلي في الحلقة الثانية هنا؛ فإنّه مهم في بيان المراد من البحث الصغروي والبحث الكبروي بالدقة؛ وإزالة بعض سوء الفهم الذي قد يقع فيه البعض في المقام. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٥١ـ ٢٥٢، تحت عنوان (حجيّة الدليل العقلي).

المحور الأوّل: بيان قسمَي الواجب: الاستقلالي والضمني

حيث بيان المقصود بكل من قسمين للواجب، وهما: الواجب الاستقلالي والواجب الضمني، بحيث يتضح العلاقة بين كلّ وجوب ضمني ووجوب ضمني آخر؛ إذ تجتمع هذه الوجوبات لتشكل وجوبا واحدا استقلاليا.

المحور الثاني: بيان ما يترتب على العلاقة بين الوجوبات الضمنية

حيث الكلام هنا عما يكتشفه العقل ويدركه من تلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه؛ بحيث يؤدي سقوط أي واحد من الوجوبات إلى سقوط جميع الوجوبات الضمنية الأخرى.

المحور الثالث: بيان ما يترتب على التلازم بين الوجوبات الضمنية

وهذه هي ثمرة البحث؛ حيث نتناول ما سيترتب على ما اكتشفناه من التلازم المتقدّم الذكر بين الوجوبات الضمنية؛ إذ تتساقط جميع الوجوبات الضمنية بسقوط أحدها؛ خلافا لسقوط وجوب استقلالي؛ فإنّه لا يستلزم سقوط وجوب استقلالي آخر.

المحور الرابع: رد إشكال على علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية

حيث نذكر ما قد يورد على ما تقدّم من التلازم بين الوجوبات الضمنية في السقوط، ثم نتصدى لرده.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: بيان قسمي الواجب: الاستقلالي والضمني

تقدّم أنّ الغرض من عقد الكلام في هذا المحور هو بيان المقصود بكل من قسمين للواجب، وهما: الواجب الاستقلالي والواجب الضمني، بحيث تتضح العلاقة بين كلّ وجوب ضمني ووجوب ضمني آخر؛ إذ

تجتمع هذه الوجوبات لتشكل وجوبا واحدا استقلاليا، وإليك التفاصيل:

قد يتعلّق الوجوب تارة بشيء واحد عرفا أو شرعا، فيكون متعلق الحكم ذلك الشيء الواحد؛ كوجوب السجود على كلّ من سمع آية السجدة؛ فإن السجود شيء واحد عرفا وإن تألف بالتحليل العقلي من عدة أجزاء، وقد يتعلّق الوجوب تارة أخرى بعملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعدّدة عرفا أو شرعا، فيكون متعلق الحكم ذلك الشيء المركب من أجزاء وعناصر؛ من قبيل الوجوب المتعلق بالصلاة؛ فإنّ الصلاة التي تعلق بها الوجوب عمليَّة تتألف من أجزاء، ومركب يشتمل على أفعال عديدة، كالقراءة، والسجود، والركوع، والقيام، والتشهّد، وما إلى ذلك.

وفي كلّ حالة من هذا القبيل الثاني يتولد قسمان من الوجوب:

الوجوب الاستقلالي

ومتعلق هذا الوجوب العملية الواحدة بوصفها مركّبةً من الأجزاء التي تتركب منها.

الوجوب الضمني

ومتعلق هذا الوجوب كلّ جزء من أجزاء العملية المركبة على حدة، مهما كان عدد تلك الأجزاء.

وإنما نعتبر الوجوب الثاني وجوبا ضمنيا لا وجوبا استقلاليا كوجوب المركب؛ من جهة أنّ هذا النحو الثاني من الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء لا بصورة مستقلّة عن سائر الأجزاء ليكون حكما مستقلا على حد سائر الوجوبات المستقلة، بل يتعلق بكل جزء من الأجزاء بوصفه جزءاً في ضمن المركب الذي وُجّه إليه الحكم المستقل وتعلق به، فوجوب الجزء

ـ على هذا ـ ليس حكماً مستقلًّا، بل هو جزء من الوجوب المستقل الواحد المتعلّق بالعملية المركّبة.

ولكن، ينبغي التنبيه على أن الوجوبات الضمنية لأجزاء المركب الواحد ليست مستقلة عن بعضها البعض بحيث لا علاقة لكل وجوب بالوجوب الآخر كما هو الحال في الوجوبات الاستقلالية، بل من الواضح لزوم علاقة بين هذه الوجوبات بحيث يكون لها صلاحية وقابلية تشكيل الواجب الواحد بالوجوب الاستقلالي حال اجتماعها.

وبناء على هذا، فلو رجعنا إلى مثال الأمر المتعلق بالصلاة ـ وهي المركب من الأجزاء ـ لقلنا: إن وجوب كلّ جزء من أجزاء الصلاة مرتبط بوجوب الأجزاء الأخرى؛ لأنّ الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً؛ إذ المفروض أن كلّ واحد من هذه الوجوبات لم يكن ليولد من الأساس لولا ذلك الوجوب الاستقلالي، أو قل: إنما ولد ليؤدي وظيفة واحدة هي الانضمام إلى غيره من الأجزاء لتشكيل الكل المركب.

والخلاصة: وجوب الصلاة ليس له أكثر من وجوب استقلالي واحد، نعم، هذا الوجوب الواحد له حصص نسميها بالوجوبات الضمنية التي باجتماعها يتشكل الوجوب الاستقلالي الواحد.

المحور الثاني: بيان ما يترتب على العلاقة بين الوجوبات الضمنية

الكلام هنا عما يكتشفه العقل ويدركه ببركة ما تقدّم من حقيقة الوجوب الاستقلالي والوجوبات الضمنية المتعاضدة من تلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه؛ بحيث يؤدي سقوط أي واحد من هذه الوجوبات إلى سقوط جميع الوجوبات الضمنية الأخرى،

وإليك التفصيل:

لو أنعمنا النظر في ما تقدّم من حقيقة الوجوب الاستقلالي من جهة وحقيقة الوجوبات الضمنية المتعاضدة المتراصة المترابطة من جهة أخرى، لكان للعقل أن يستنتج نتيجةً مُفادها قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه.

وتعني علاقة التلازم هذه: أنّه لا تُمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها من ناحية السقوط؛ بمعنى: أنّه إذا سقط أيّ واحد منها، تحتّم سقوط الباقي؛ نتيجةً لذلك التلازم القائم بينها من هذه الناحية.

ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء لسبب ما، فإن متعلق هذا الوجوب أمر واحد هو (الوضوء) مركّب من أجزاء عديدة؛ كغسل الوجه، وغسل اليمنى، وغسل اليسرى، ومسح الرأس، ومسح القدمين، وبالنظر لما تقدّم من حقيقة الوجوبات الضمنية والعلاقة بينها؛ فإن الوجوب سيتعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء على نحو الوجوب الضمنيّ؛ بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، ويترتب على ذلك ثبوت علاقة التلازم في السقوط التي نتكلم عنها، وفي هذه الحالة، إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفة فيه، فمن الواضح في هذه الحالة أن الوجوب سيسقط بسبب التعذر؛ إذ التكليف بالمتعذر مستحيل، بمعنى سقوط الوجوب الضمنيّ المتعلّق بغسل الوجه، وما سيتفرع على هذا السقوط بمقتضى الملازمة التي نتكلم عنها بين الوجوبات الضمنية، هو أن من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضا.

ونتيجة التلازم المتقدّم على هذا، هو أنّه لا يبقى على الإنسان وجوبُ ما لم يتعذر من سائر الأجزاء؛ كغسل يديه فقط؛ وذلك بسبب عجز

المكلف عن غسل وجهه.

إلا أننا لو حللنا المسألة ونظرنا اليها بنحو أكثر دقة، لاستطعنا أن نقول بأن سبب التلازم الذي نتكلم عنه هو ماهية الوجوب الضمني التي تتناسب مع ما يؤديه كلّ واحد من هذه الوجوبات من وظيفة، أو قل: معنى أن تلك الوجوبات إنما هي وجوبات ضمنية، هو: أننا لابدّ أن ننظر إلى كلّ واحد منها بوصفه حصة من كلّ متعلِّق بالمركب، أو قل: ننظر إلى كلّ واحد منها من زاوية كونه جزءا من مجموعة أجزاء وجوب واحدٍ متعلّقٍ بالمركب وبالعمليّة كلّها، أي: بالوضوء، وبعبارة أخيرةً: بالجزء بوصفٍ كونه جزءا مرتبطا بجزء أو أجزاء مثله لتشكيل كلٍّ واحدٍ ذي أجزاء، فإذا نظرنا إلى كلّ واحد من الوجوبات بهذا النظر ومن هذه الزاوية، كان من المحتم أن هذا الوجوب الاستقلالي الواحد إمّا أن يُحكم بسقوطه كلّه أو بثبوته كلّه، ولا مجال للتفكيك في السقوط والثبوت؛ فنقول هذا الوجوب الواحد ثابت من جهة الممكن من الأجزاء وساقط من جهة غير الممكن منها كما هو واضح، فالوضوء ـ كشيء واحد تعلق به الوجوب الاستقلالي الواحد ـ إمّا أن يكون ممكنا بإمكان كلّ واحد من اجزائه فهو واجب، وإمّا أن يكون غير ممكن ولو بتعذر أحد أجزائه فهو غير واجب، وعندما لا يكون واجبا ـ أو قل: اذا سقط الوجوب الاستقلالي بمجرد تعذر ولو جزء واحد من الأجزاء ـ فإن من الواضح انهدام كلّ الوجوبات الضمنية المتبقية للأجزاء الممكنة؛ إذ من أين يأتي الوجوب الضمني لكل واحد من هذه الأجزاء بعد انهدام أصل الوجوب الاستقلالي؟!

هذه نتيجة علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية، وهذا معناها، وهذا

دليلها، فلننظر ما سيترتب على ذلك كلّه في المحور التالي.

المحور الثالث: بيان ما يترتب على التلازم بين الوجوبات الضمنية

بعد أن رأينا نتيجة علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية، وحددنا معناها، وشخصنا دليلها، فلننظر ما سيترتب على ذلك كلّه مما يمكن أن نعتبره ثمرة هذا البحث من البحوث العقلية، فنقول:

بما تقدّم من حقيقة كلٍّ من الوجوب الاستقلالي والوجوب الضمني، وبما تقدّم من التلازم في السقوط بين الوجوبات الضمنية، أصبح من الممكن الآن أن نشخص فرقا آخر بين هذين النحوين من الوجوب، أي: بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلاليٍّ ووجب الدعاء بوجوب استقلاليٍّ آخر فتعذّر أحد الوجوبين الاستقلاليين كالوضوء مثلا، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه مثلًا؛ ففي الحالة الأولى لا يؤدّي تعذّرالوضوء إلّا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلّقاً به، وأمّا وجوب الدعاء، فيبقى ثابتاً؛ لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبط بوجوب الوضوء كما افترضنا.

وأمّا في الحالة الثانية، فحين يتعذّر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمنيّ بسبب التعذر، فإن ذلك يؤدّي إلى سقوط وجوب الوضوء، وبالتبع سقوط وارتفاع سائر الوجوبات الضمنيّة كما تقدّم تقريبه بالتفصيل.

وكما ترى، فإن هذا الفرق يترتب على حقيقة كلّ من الوجوبين؛ فإن الوجوب الضمني فيه خاصية التلازم التي يدركها العقل في السقوط بسبب طبيعته كما مر بالتفصيل، وهي الخاصية المفقودة في الوجوبات الاستقلالية، فأي دليل على سقوط الواجب الاستقلالي بسقوط غيره من

الواجبات الاستقلالية في هذه الحالة؟!

المحور الرابع: رد اشكال على علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية

قلنا: خاصية التلازم بين الوجوبات الضمنية في السقوط هي خاصية يدركها العقل ويحكم بها، وعلى أساسها رأينا سقوط الأمر بالكل كما في مثال الوضوء بمجرد تعذر ولو جزء من الأجزاء وعنصر من العناصر، ولكن، قد يورد على ما تقدّم من التلازم بين الوجوبات الضمنية بإيراد إليك حاصله ورده:

المقام الأوّل: تقريب الاشكال على التلازم المدعى بين الوجوبات الضمنية

قد تقول: نحن نرى أنّ الإنسان يكلّف بالصلاة، وهذه مركب من أجزاء كما هو واضح، ما يعني مجموعة من الوجوبات الضمنية لكل واحد من تلك الأجزاء، فالمفروض ـ بناء على ما تقدّم من التلازم في السقوط ـ أنّه إذا عجز المكلف عن واحد من أجزاء الصلاة ـ كما لو أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها ـ فالمفروض سقوط الأمر بالصلاة، وبالتبع سقوط الأوامر والوجوبات الضمنية كلّها، وهذا ما لا نجده في الواقع، بل نجد عكسه تماما؛ إذ الثابت فقهيا أن المكلف في هذه الحالة مكلف بالصلاة بدون الجزء الذي تعذر منه ـ وهو القراءة في مثالنا ـ وهذا دليل لا يقبل الشك على عدم صحة ما ادعي من علاقة التلازم في السقوط بين الوجوبات الضمنية، أو قل: هذا يثبت التفكيك بين الوجوبات الضمنيّة، وينقض علاقة التلازم بين الوجوبات، فلا يعود فرق بين هذه الوجوبات وبين الوجوبات الاستقلالية في عدم التلازم في السقوط كما مرّ في مثال وجوب الوضوء ووجوب الدعاء فتعذر الوضوء.

المقام الثاني: جواب الاشكال المتقدّم على التلازم بين الوجوبات الضمنية

والصحيح أن الإشكال المتقدم غير تام؛ فإنّ وجوب الصلاة بدون قراءة على الأخرس ليس تجزئةً للوجوب الاستقلالي بالصلاة الكاملة، وإنّما هو وجوب استقلالي آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاة الصامتة في حالة تعذر القراءة، أو قل: هناك وجوبان مستقلان من البداية يتعلق أحدهما بوجوب الصلاة تامة الأجزاء والثاني بالصلاة الناقصة، وحيثما سقط الأوّل لم يسقط الثاني كما هو مقتضى العلاقة بين الوجوبات المستقلة المختلفة كما تقدّم، فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط كلّه بمجرد تعذّر القراءة، وحلَّ بدله الوجوبُ الاستقلالي الآخر والخطاب الجديد[١] الآخر بالصلاة الناقصة. [٢]

---

(١) التعبير بالجديد مع أنّه موجود إلى جنب وجوب الصلاة كاملة من البداية لربما يكون من جهة أن هذا الأمر الثاني بالناقص لا تصل النوبة إليه إلا بعد سقوط الأوّل، فكانما الأوّل قديم وهذا جديد. والله العالم.

(٢) ولا يتوهمْ أن هناك مجموعة من الوجوبات الاستقلالية التي صدرت لكل مصداق من مصاديق الصلاة الناقصة، فواحد لنقص الركوع وآخر للسجود وآخر للتسبيح وهكذا، وإنما الحال هنا كما في الموارد الأخرى حيث بيان قاعدة كلية تناسب الجميع بأن يقال: «إذا سقط جزء لتعذره وجب الباقي»، وقد ذكر بعض المحققين الأفاضل أن ذلك هو الحال في كلّ مورد ثبتت فيه قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعذور) أو (ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه)، إلا أن الظاهر من مراجعة هاتين القاعدتين وسائر ما صيغت به قاعدة الميسور هو خلاف ذلك تماما، أو قل: هي لصالح ما جاء في الاشكال والايراد المتقدم في المتن؛ فإن مفاد هذه القاعدة يُثبت عدم سقوط الباقي عن الوجوب الثابت بنفس الوجوب الاستقلالي، لا أن هذه القاعدة بصياغاتها المختلفة تمثل إيجابا استقلاليا آخر غير الخطاب الاستقلالي

رابعا: متن المادة البحثية

العَلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

قد يتعلّق الوجوب بشيء واحد[١]، كوجوب السجود على كلّ من سمع آية السجدة[٢]، وقد يتعلّق بعملية تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال متعدّدة، من قبيل وجوب الصلاة؛ فإنّ الصلاة عمليَّة تتألف من أجزاء وتشتمل على أفعال عديدة، كالقراءة، والسجود، والركوع، والقيام، والتشهّد، وما إلى ذلك. [٣]

الأوّل بالمركب التام.

نعم، لو كان مفاد كلّ من القاعدتين ما تقدم مما ذكرناه، كان الكلام تاما، إلا أنّه خلاف المشهور والمعروف في المفاد بكل من القاعدتين، فالاشكال من جهة ما هو المعروف والمشهور من المفاد. فتأمل.

للوقوف على هذه القاعدة ومداركها وتطبيقاتها راجع: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج١، ص٢٣٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢، ص٢٠٣. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، ج١، ص٢٢١. كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري، ص٦١. التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقية)، كتاب الطهارة، ج٤، ص١٩٨. القواعد: مائة قاعدة فقهية معني ومدركا وموردا، للسيد الاستاذ المصطفوي، ص٢٩٧. الحبل المتين، ص٣٣٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج١١، ص٣٢.

وللاطلاع على بحث مقارن شامل في هذه القاعدة بصياغاتها المختلفة، راجع كتابنا: دروس منهجية في القواعد الفقهية المقارنة، ص٢٤٥ وما بعدها. وسأنقل بعض ما كتبته هناك في التطبيقات بعونه تعالى.

(١)بنظر العرف أو الشرع.

(٢)فهو واحد رغم أنّه يتكون من أجزاء أيضا بالتحليل العقلي.

(٣)من أجزاء أخرى.

وفي هذه الحالة تصبح العملية ـ بوصفها مركّبةً من تلك الأجزاء ـ واجبة[١]، ويصبح كلّ جزء واجباً أيضا[٢]، ويطلق على وجوب المركّب اسم (الوجوب الاستقلالي)، ويطلق على وجوب كلّ جزء فيه اسم (الوجوب الضمني)[٣]؛ لأنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه[٤]جزءاً في ضمن المركب، لا بصورة مستقلّة عن سائر الأجزاء، فوجوب الجزء ليس حكماً مستقلًّا[٥]، بل هو جزء من الوجوب[٦]المتعلّق بالعملية المركّبة.

ولأجل ذلك، كان وجوب كلّ جزء من الصلاة ـ مثلًا ـ مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى؛ لأنّ الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً[٧]، ونتيجة ذلك[٨]قيام علاقة التلازم

---

(١)فالوجوب تعلق بها بما هي مركبة من أجزاء وعناصر.

(٢)بتأثير نفس الإيجاب المتعلق بالصلاة، ولكنه بحكم العقل؛ أي: العقل يدرك الوجوب الشرعي للأجزاء بالوجوب الاستقلالي للكل وبسببه.

(٣)فهي حصص لذلك الوجوب الاستقلالي وبسببه.

(٤)أي: بالجزء منظورا إليه من هذا المنظار، وملحوظا بهذا اللحاظ؛ لكي يترتب عليه أمران: أولهما: القابلية للتجمع مع الأجزاء الأخرى والالتصاق بها لتشكيل الكل الواحد، والثاني: ما سيأتي من التلازم بين الوجوبات الضمنية في السقوط.

(٥)كوجوب الكل.

(٦)المستقل الواحد.

(٧)ولا يمكن ذلك إلا بوجود الترابط بين الأجزاء بحيث إذا تجمعت تشكل الوجوب الاستقلالي الواحد المتعلق بالمركب الواجب بذلك الوجوب، وهو الصلاة في مثالنا.

(٨)النحو من الترابط بين الوجوبات الضمنية.

في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه.

وتعني علاقة التلازم هذه أنّه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها[١]؛ بل إذا سقط أيّ واحد منها[٢]، تحتّم سقوط الباقي نتيجةً لذلك التلازم القائم بينها.

ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء ـ وهو مركّب من أجزاء عديدة؛ كغسل الوجه، وغسل اليمنى، وغسل اليسرى، ومسح الرأس، ومسح القدمين ـ فيتعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمنيّ بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب[٣]، وفي هذه الحالة، إذا تعذّر على الإنسان أن يغسل وجهه لآفة فيه، وسقط لأجل ذلك الوجوب الضمنيّ المتعلّق بغسل الوجه[٤]، كان من المحتّم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضا، فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط ما دام قد عجز عن غسل وجهه؛ لأنّ تلك الوجوبات لابدّ أن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلّقاً بالعمليّة كلّها، أي بالوضوء، وهذا الوجوب إمّا أن يسقط كلّه، أو يثبت كلّه، ولا مجال للتفكيك. [٥]

وعلى هذا الضوء، نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلاليٍّ ووجب الدعاء بوجوب استقلاليٍّ آخر فتعذّر الوضوء، وبين ما إذا وجب الوضوء فتعذّر جزء منه كغسل الوجه مثلًا؛ ففي الحالة الاولى

---

(١)في السقوط.

(٢)بالتعذر مثلا.

(٣)أي: بهذا اللحاظ.

(٤)إذ من المستحيل تعلق التكليف بغير الممكن.

(٥)بين المتعذر فيسقط والممكن فلا يسقط ويبقى على الوجوب.

لا يؤدّي تعذّر الوضوء إلّا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلّقاً به[١]، وأمّا وجوب الدعاء، فيبقى ثابتاً؛ لأنّه وجوب مستقلّ غير مرتبط بوجوب الوضوء[٢]، وفي الحالة الثانية حين يتعذّر غسل الوجه ويسقط وجوبه الضمنيّ، يؤدّي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء[٣]، وارتفاع سائر الوجوبات الضمنيّة.[٤]

قد تقول: نحن نرى أنّ الإنسان يكلّف بالصلاة[٥]، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها، كُلِّف بالصلاة بدون قراءة[٦]، فهل هذا إلّا تفكيك بين الوجوبات الضمنيّة ونقض لعلاقة التلازم بينها؟![٧]

والجواب: إنّ وجوب الصلاة بدون قراءة على الأخرس ليس تجزئةً لوجوب الصلاة الكاملة، وإنّما هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاة الصامتة، فوجوب الصلاة الكاملة والخطاب بها قد سقط

---

(١)بالوجوب الاستقلالي.

(٢)ولا تلازم بين الوجوبين المستقلين في السقوط، وإلا، لما كانا مستقلين بل ضمنيين.

(٣)كلّه.

(٤)بسقوط الوجوب الاستقلالي للكل؛ إذ من أين يأتي الوجوب الضمني في هذه الحالة؟! وهذا هو معنى الترابط ونكتته وتوجيهه وفلسفته: سَقَطَ الوجوبُ الضمني للجزء، فسقطَ الوجوب الاستقلالي للمركب، فسقط سائرُ الوجوبات الضمنية، فانتبه جيدا إلى هذا التسلسل إن أردت أن تقف على المعنى الدقيق للفكرة، ولا تستعجل.

(٥)وهي المركب من مجموع أجزائها، وهي واجبة بالوجوب الاستقلالي.

(٦)أي: لم تسقط باقي الأجزاء، بل يبقى التكليف بالباقي.

(٧)فمن أين أتيتم بدعوى التلازم؟!

كلّه نتيجةً لتعذّر القراءة، وخلفه وجوب آخر وخطاب جديد. [١]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

تقدّمت تطبيقات مختلفة للبحث خلاله، وأغتنمُ الفرصة هنا لأنقل لك ما تناولته في كتابي (القواعد الفقهية: دراسة مقارنة) مما يتعلق بالبحث، وسترى أن مقتضى القاعدة الفقهية محل البحث هو تقوية الإشكال الذي ذكرناه آخر البحث ورددناه، فانتبه إلى الهدف:

أولا: الصياغات المختلفة للقاعدة

وردت القاعدة عند الإمامية بالصيغ التالية:

١ـ قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور». [٢]

٢ـ قاعدة: «لا يسقط الميسور بالمعسور». [٣]

٣ـ قاعدة: «ما لا يدرك كلّه، لايترك كلّه». [٤]

---

(١)وليس هو الخطاب القديم نفسه بالصلاة التامة.

(٢)أنظر: جامع المقاصد في شرح القواعد، ج١، ص٢٣٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢، ص٢٠٣. رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، ج١، ص٢٢١. كتاب الصلاة للشيخ االأنصاري، ص٦١. التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، كتاب الطهارة، ج٤، ص١٩٨. القواعد: مائة قاعدة فقهية معني ومدركا وموردا، لأستاذنا اية الله العظمى السيد كاظم المصطفوي، ص٢٩٧. ومن باب الشيء بالشيء يذكر، فقد شرفني هذا السيد العظيم والمحقق الجهبذ بإجازة اجتهاد خصني بها دون غيري، وعندي هي مخطوطة بخط يده المبارك.

(٣)أنظر: الحبل المتين، ص٣٣٨. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج١١، ص٣٢. جامع المقاصد في شرح القواعد، ج١، ص٥٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٢، ص١٦.

(٤)المصدر السابق.

٤ـ قاعدة: «الميسور». [١]

والظاهر: أن الصيغة الرابعة ليست إلا اختصارا لما قبلها؛ فإن بعض الفقهاء المعبرين بالصيغة الأولى عبروا بهذه الرابعة أيضا. [٢]

المطلب الثاني: مفاد القاعدة ومعناها

معنى القاعدة، هو: في حالة تعذر الإتيان بالمأمور به بتمامه وكماله، أي: بأجزائه ـ كمن لا يقدر على السورة لضيق الوقت ـ وشرائطه ـ كمن لا يقدر على الستر أو مراعاة القبلة ـ وموانعه ـ كما لو اضطر إلى ارتكاب بعض الموانع، كما لو اضطر إلى الصلاة في الثوب النجس مثلا ـ فإنّه لايسقط التكليف عما تيسر منه، على الرغم من أن الواجب لم يتعلق بكل واحد من الأجزاء بصورة مستقلة، وإنما تعلق بها تبعا لتعلقه بالمركب الواحد، ما يعني: أن مقتضى القاعدة كان سقوط وجوب هذه الأجزاء بسقوط القدرة على الإتيان بالمركب[٣]؛ فكل مركب عبادي تعذر بعض أجزائه، فإنّه لايترك بتمامه، من قبيل: الحج؛ فإن الاعمال والمناسك في الحج لا تسقط بواسطة تعذر رمى الجمرات ـ مثلا ـ ببركة هذه القاعدة. [٤]

وبما تقدّم، يتبين: أن القاعدة لا تشمل ما تركب من أفراد مستقلة

---

(١)أنظر: جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ج١، ص١٦١. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج٤، ص١٠٨. العناوين الفقهية، ج١، ص٤٦٤.

(٢)كصاحب الجواهر مثلا، أنظر: الحاشيتين المتقدمتين.

(٣)تهذيب الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الإمام تيثُ الأصولية)، ج٣، ص٤٠٦.

(٤)أنظر: القواعد الفقهية للشيخ مكارم الشيرازي، ج١، ص٥٣٩. القواعد للسيد الاستاذ المصطفوي، ص٢٩٠.

الوجوب، كما في صوم شهر رمضان؛ حيث أن المطلوب وإن كان صوم «الشهر»، والذي يتركب من مجموعة أيام، إلا أنّ كلّ يوم من هذه الأيام، لما كان وجوبه وجوبا مستقلا عن غيره من الأيام؛ فإنّه لا يحقق موضوع القاعدة، ما يعني: أن القاعدة لا تجري في المقام، ولكن ذلك لا يعني سقوط صيام الشهر بتعسر صيام بعض أيامه؛ إذ أن القاعدة هنا وجوب صيام كلّ يوم من الأيام منذ البداية؛ لما تقدّم، من أن الوجوب هنا وجوب مستقل لكل فرد من الأفراد، أي: لكل يوم من الأيام، وهو ما يسمى بالعموم الأفرادي.

وهكذا الأمر لو كنا نعلم أن وجوب الأفعال في الحج أو غيره من الوجوبات المركبة، من قبيل وجوب صيام الأيام، وأمّا لو لم نحرز ذلك، وتعسر الإتيان ببعض الأجزاء، فإن موضوع القاعدة يتحقق، ليثبت عدم سقوط وجوب الباقي. (١)

وينبغي أن ننبه هنا، على أنّه يمكن أن نقول بأن معنى القاعدة لا يقف عند وجوب الميسور بتعسر المعسور، وإنما يتعدى ذلك إلى الإكتفاء بالميسور في سقوط الأمر الوارد بالمركب، إلا أنّ يدل دليل على تكليف آخر في المسألة.

وعلى هذا، فلو تعسر غسل الوجه في الوضوء مثلا، فإن مقتضى القاعدة عدم سقوط باقي أفعال الوضوء من جهة، وعلى سقوط وجوب الوضوء بأداء المقدور، ولا وجوب لغير الوضوء من تيمم مثلا من جهة أخرى، إلا أنّ يدل دليل على وجوب التيمم حتى مع الإتيان بالمقدور

---

(١)أنظر: العناوين الفقهية، ج١، ص٤٦٤ـ ٤٨٠. القواعد للسيد المصطفوي، ص٢٩٠.

من الوضوء.

والمراد من الميسور هنا، هو: ما يصدق على ما بقى من المأمور به بحسب فهم العرف، كما قال المحقق صاحب الكفاية: «الملاك في قاعدة الميسور، هو صدق الميسور على الباقي عرفا». (١)

وهو ما ذهب إليه جملة من المحققين، منهم: السيد الإمام الخميني قدس سره في أبحاثه الأصولية، حيث يقول: «ثم إن المرجع في تعيين الميسور هو العرف بلا إشكال؛ فإنّه المحكم في عامة الموضوعات، سواء كان الموضوع عرفيا أو شرعيا؛ فإن الموضوع للقاعدة هو الطبايع المأمور بها، ولا إشكال أن العرف واقف على حقيقة الأمر في هذه الميادين؛ حيث يشخص أنّه الميسور من الطبيعة عن غيره، فيعد الجبيرة في بعض الأجزاء ميسورها، كما أنّه لا يعد الجبيرة في معظم الأجزاء ميسورها، من غير فرق بين الموضوعات العرفية والشرعية، فما عن البعض من التفصيل بينهما غير وجيه. (٢)

وما يقال، من: أن المراد من الميسور: ما يكون وافيا بالغرض أو بعضه، وهذا لا يقف عليه العرف، ضعيف». (٣)

وبناء على كلّ ما سبق، فإن السؤال المطروح في المقام، والمترقب من البحث في القاعدة الإجابة عنه، هو: إذا أمر الشارع بمركب له أجزاء وشرائط وموانع، فاذا تعذر على المكلف إيجاد بعض الأجزاء أو بعض الشرائط، أو تعسر عسرا يرفع التكليف عن المعسور، أو تعذر عليه ترك

---

(١)كفاية الأصول، ج٢، ص٢٥٣.

(٢)فوائد الأصول (تقريرا لأبحاث المحقق النائيني الأصولية)، ج٤، ص٢٥٦ـ ٢٥٨.

(٣)تهذيب الأصول، ج٣، ص٤١٥ـ ٤١٦.

بعض الموانع، أو تعسر، فهل يسقط الوجوب بالمرة، ويرتفع عن جميع أجزاء ذلك المركب مع شرائطه وموانعه المتعذر منها ومن غير المتعذر، أم لا، بأن يرتفع عن خصوص ما هو المتعذر منها، وأمّا بالنسبة إلى الباقى، فباق؟ (١)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ قد يتعلّق الوجوب بشيء واحد، فيكون وجوبا استقلاليا، وقد يتعلّق بعملية تتألف من أجزاء، فتصبح العملية واجبة وجوبا استقلاليا والأجزاء واجبة وجوبا ضمنيا.

٢ـ معنى الوجوب الضمني: أنّ الوجوب إنّما يتعلّق بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب، ولأجل ذلك كان وجوب كلّ جزء من أجزاء المركب مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى؛ لأنّ الوجوبات الضمنية للأجزاء تشكّل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

٣ـ نتيجة ارتباط الوجوبات الضمنية ببعضها البعض قيام علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه.

٤ـ تعني علاقة التلازم هذه أنّه لا تمكن التجزئة في تلك الوجوبات أو التفكيك بينها؛ فإذا سقط أيّ واحد منها، تحتّم سقوط الباقي نتيجةً لذلك التلازم القائم بينها، خلافا للوجوبات الاستقلالية.

٥ـ قد تقول: إذا كُلف الانسان بالصلاة فعجز عن القراءة فيها، كُلِّف بالصلاة بدون قراءة، فهل هذا إلّا نقضا لعلاقة التلازم بينها؟

والجواب: إنّ وجوب الصلاة بدون قراءة وجوب آخر وخطاب جديد تعلّق منذ البدء بالصلاة بدون قراءة.

---

(١)القواعد الفقهية للبجنوردي، ج٤، ص١٢٧.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بالوجوب الاستقلالي؟ وما المقصود بالوجوب الضمني؟ أذكر مثالا لما تقول.

٢ـ ما وجه أن وجوب كلّ جزء من أجزاء المركب بالوجوب الضمني مرتبط بوجوب الأجزاء الأخرى؟

٣ـ من أين تولدت علاقة التلازم في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه؟

٤ـ إذا سقط أيّ واحد من الوجوبات الضمنية تحتّم سقوط الباقي، ما وجه ذلك؟

٥ـ كيف توفق بين التلازم في السقوط بين الوجوبات الضمنية وبين ما هو متفق عليه فقهيا من عدم سقوط باقي أجزاء المركب الذي تعذرت بعض اجزائه؟

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد؟

٢ـ ما هي الخطوات الكلية التي اتخذها المصنّف في هذا البحث؟ وما الهدف من كلّ واحدة منها؟

٣ـ ما رأيك بالتسلسل الذي اختاره المصنّف لخطواته في البحث؟

٤ـ ما هي ثمرة تحليل حقيقة الوجوب الضمني والوجوب الاستقلالي؟

٥ـ ما هي المصطلحات الجديدة التي تعلمتها في هذا البحث؟

النوع الثاني

الأصول العملية

البحث رقم (٢٣)

النوع الثاني: الأصول العملية

تمهيد

١. القاعدة العملية الأساسية

أولا: حدود البحث

من قوله: «الأصول العملية» ص٢٤٧.

إلى قوله: «القاعدة العملية الثانوية» ص٢٥٣.

ثانيا: المدخل

لابد هنا من مدخل فني للبحث في ما نحن فيه يليق به؛ فإن الكلام عن الأصول العملية يعتبر من مهمات الكلام في علم الأصول؛ باعتبار أهمية هذا النوع من الأدلة بدخالتها المهمة في عملية الاستنباط.

ومن الرائع أنّ المصنّف نفسه قد تدخل فذكر مدخلا فنيا جميلا لهذا البحث، نذكره هنا طبق العادة مع بعض البهارات هنا وهناك. (١)

استعرضنا في النوع الأوّل العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولًا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة نحو محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلًا عن

---

(١)لمدخل فني للبحث في الأصول العملية أكثر تفصيلا وفائدة ودقة، يمكنك مراجعة ما كتبناه مدخلا لهذا البحث أول الأصول العملية في شرحنا للحلقة الثالثة: الحلقة الثالثة بأسلوبها التعليمي، ج٩، ص١٠٣ وما بعدها.

اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين؛ فإنّ التدخين نحتمل حرمته شرعاً منذ البدء، ونتّجه أوّلًا إلى محاولة الحصول على دليل يعيّن حكمه الشرعيّ، فحيث لا نجدُ، نتساءل: ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط فنترك التدخين، أو لا؟

وهذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه في ضوء ما نسميه بالأصول العملية؛ بوصفها عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن. (١)

وعلى هذا، وصلت النوبة الآن إلى الأصل العملي، الذي يستعمله الفقيه في تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المشكوك، وهذا القسم الثاني من الأدلة هو الذي نريد البحث فيه ابتداء من بحث اليوم، بعد أن انتهينا من الأدلة المحرزة بنوعيها: الشرعيّ، والعقلي.

وسيكون الكلام في الأصول العملية، في أربعة عناوين كلية:

١. القاعدة العملية الأساسية

٢. القاعدة العملية الثانوية

وهاتان القاعدتان مهمتهما البحث في الوظيفة في حالة نوع خاص من الشك في الحكم الواقعي، هي ما نسميه بالشك البدوي، الذي نعني به: كلّ شك لا يقترن بأي علم بالالزام؛ بأن كان محض ترديد بين

---

(١)راجع ما تقدم في هذه الحلقة تحت عنوان (تنويع البحث)، ص١٦٧؛ حيث تكلمنا عن الممارسة الفقهية المنضبطة للفقيه وما يطرحه من سؤالين مترتبين خلال هذه العملية.

احتمالين هما احتمال الإلزام واحتمال الترخيص أو الإباحة، كالتردد بين احتمال الوجوب واحتمال الإباحة في ما يعرف بالشبهة الوجوبية، أو التردد بين احتمال الحرمة واحتمال الإباحة في ما يعرف بالشبهة التحريمية. (١)

وتحت هذا العنوان (الوظيفة في حالة الشك البدوي) سيكون البحث في عنوانين فرعيين: أولهما: الوظيفة الأولية في حالة الشك، وثانيهما: الوظيفة الثانوية في حالة الشك، وإليك توضيحا مختصرا جدّا هنا:

عندما يأتي السؤال: ما هو الأصل العملي الجاري في المسألة محل بحث الفقيه فيما إذا لم يتيسر له دليل محرز على التكليف لا إثباتا ولا نفيا؟ فإن الجواب يمر بمرحلتين، يؤسس في أولاهما ما يفتي به العقل بما يدركه من موقف تجاه الحكم الشرعيّ المشكوك، ثم ينتقل إلى المرحلة الثانية حيث البحث عما يفتي به الشرع.

وعليه، فهناك ما يسمى بالأصل العملي الأولي، أو قل: القاعدة العملية الأساسية والأولية، وهناك ما يسمى بالأصل العملي الثانوي، أو قل: القاعدة العملية الثانوية، والأول ما يحدد ما نسميه بالقاعدة العملية الأولية في حالة الشك؛ حيث البحث عما يحكم به العقل تجاه التكليف

---

(١)وسيأتي حين الكلام عن منجزية العلم الإجمالي أن القاعدة الأولية تشمل ما إذا كان الشك مقرونا بالعلم الإجمالي، وأن الثانوية (البراءة الشرعية) لا تجري في هذا النحو من الشك، فالمقصود أن البحث الآن في الشك البدوي هو أن النوع الثاني من الشك ـ وهو المقرون بالعلم الإجمالي ـ سيأتي الكلام فيه على انفراد، وسنصل فيه إلى النتيجة المتقدمة. فانتبه جيدا. وسنعيد التنبيه على هذه النقطة في محلها المناسب.

المشكوك كما قلنا؛ وأمّا القاعدة العملية الثانوية، فتتمثل في موقف الشارع نفسه من التكليف المشكوك، وبين الأصلين والقاعدتين طولية من حيث البحث ومن حيث الحجيّة؛ حيث لا تصل النوبة إلى البحث في الثانوي إلا بعد المرور بالبحث في الأولي، كما لا حجيّة للأولي إلا بعدم الثانوي كما سنرى ذلك مفصلا.

٣. قاعدة منجزية العلم الاجمالي

والشك البدوي المتقدّم يقع في مقابل ما قد يفترض من الشك في إطار علم اجمالي، والعلم الاجمالي ـ كما سنعرف لاحقا ـ علم بجامع التكليف، مع شكوك بأن يكون هذا الجامع ضمن هذا الطرف، أو ذاك، بعدد أطراف العلم؛ إذ كلّ شكٍّ يمثِّلُ احتمالا من احتمالات انطباق الجامع.

ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات يسمى بطرف العلم الاجمالي، والواقعُ المجملُ المردّدُ بينها هو المعلوم بالإجمال؛ فهنا، نحن متيقنون من الإلزام، إلا أننا نشك في محله، فيقع البحث في هذه الحالة عما يقتضيه الأصل العملي والقاعدة، وسنرى أن هذا النحو من الشك تجري فيه قاعدة نسميها بقاعدة منجزية العلم الاجمالي؛ حيث ثبوت المنجزية للعلم الإجمالي في حالة الشك المقرون بهذا العلم، وتكون القاعدة هي البقاء على ما نقحناه قاعدة أساسية هي أصالة الاشتغال العقلي عند المصنّف ﷺ بعد عدم جريان البراءة الشرعية التي هي القاعدة العملية الثانوية كما سيأتي بالتفصيل.

٤. الإستصحاب

من جملة أهم الأصول العملية الاستصحاب، الذي ذكرت له تعاريف

مختلفة، فإذا ما شك الإنسان في ارتفاع الحالة المتيقنة السابقة، فإنّه يبني على بقائها، من قبيل: ما إذا شك في تنجس عين ما، أو ارتفاع نجاسة شيء ما، أو انتقال ملكية شيء ما، وهكذا.

وعلى هذا، فالشك في الاستصحاب ـ كما سننبه عليه ـ شك بدوي أيضا؛ مادام ليس مقرونا بالعلم الاجمالي، فوظيفة الاستصحاب هي الحكم ببقاء الحالة المتيقنة السابقة، سواء أكانت حكما أم موضوعا لحكم.

هذا بالنسبة إلى مدخل البحث في الأصول العملية ككل، وأمّا بالنسبة إلى المدخل المعتاد لكل واحد من الأبحاث التفصيلية، فنقول:

سنبدأ في بحثنا الحاضر التحقيق في أول العناوين الاربعة المتقدّمة الذكر، وهو القاعدة العملية الأساسية الأولية، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن البحث كلّه الهدف منه تشخيص جواب فني عن السؤال المتقدّم: هل يجب الاحتياط تجاه الحكم الشرعيّ المشكوك، أم لا؟

من الواضح أن البحث في هذا العنوان الأوّل إنما هو عما يقرره العقلُ من وظيفة عملية تجاه التكليف غير المعلوم، ولهذا، فسواء أوصلْنا إلى أن الجواب هو وجوب الاحتياط ـ كما سنرى اختيار ذلك من قبل المصنّف؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك حقّ الطاعة» ـ أم كان الجواب البراءة العقلية ـ كما هو اختيار مشهور الأصوليين؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك قبح العقاب بلا بيان» ـ فإن كلا الأمرين إنما هو بحكم العقل وبمرجعيته، ولهذا، يسمى الاحتياط في المقام بالاحتياط العقلي، وبأصالة الاحتياط والاشتغال العقلي، وكذا تسمى البراءة بالبراءة العقلية، فانتبه جيدا.

وعلى العموم، فإننا سنرى أن المصنّف سيذهب إلى أن القاعدة العملية الأساسية والأولية عند الشك في الحكم الواقعي من وجوب أو اباحة، أو من حرمة أو إباحة هي أصالة الإشتغال العقلية؛ وفقاً لما يسمى بـ «مسلك حقّ الطاعة» كما قلنا؛ تمسكا بما يسمى اصطلاحا بوجدان العقل العملي، الذي يقتضي تعميم حق الطاعة للمولى لموارد الشك في التكليف، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ من قبل المولى نفسه، وفي سبيل إثبات ذلك، سيمر البحث كما اختار له المصنّف العبقري المبدع ﷺ بالمحاور التالية:

المحور الأوّل: تحديد المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع

وسنقول هنا: إن هذا المصدر والمرجع في المقام هو العقل؛ وذلك على أساس إدراكه لحق الطاعة، لا الشرع.

المحور الثاني: الرجوع إلى العقل لتشخيص حدود حقّ الطاعة

وما دمنا قد حددنا أن المرجع في ما نحن فيه هو العقل، فلنرجع إليه فنسأله السؤال المتقدّم؛ لننظر ما يقول.

المحور الثالث: جواب العقل عن السؤال المطروح في المقام

وإذا ما طرحنا السؤال المتقدّم على العقل، لرأينا أن الجواب بنظر العقل هو أن الأصل والقاعدة في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط؛ نتيجة لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة، وهو ما يسمى بأصالة الاحتياط وأصالة الاشتغال العقليتين، فهذه ـ إذن ـ هي القاعدة الأساسية والأولية التي نبحث عنها.

المحور الرابع: مخالفة الكثير من الأصوليين في المقام

فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى أن القاعدة في المقام ليست ما تقدّم

من الاشتغال والاحتياط، وإنما هي البراءة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، مستشهدين على ذلك بالسيرة العقلائية.

المحور الخامس: رد قاعدة قبح العقاب بلا بيان

فنبين هنا أن الحكم بقبح العقاب في التكليف المشكوك المرجع فيه ما تقدّم من تحديد لحدود حقّ الطاعة عقلا كما تقدّم، وأمّا ما استشهد به من السيرة العقلائية، فهو غير تام.

وكما ترى، فإن نتيجة البحث وفق هذه السلسلة من المحاور هي أن القاعدة الأساسية الأولية هي الاحتياط العقلي، نعم، على تفصيل سيأتي في البحث إن شاء الله تعالى، ولننتقل الآن إلى التفاصيل.

يا صاحب الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: تحديد المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع

لجواب فني منهجي عن كلّ سؤال، لابد من انطلاقة فنية منهجية صحيحة، وهذا ما يتمثل بتشخيص دقيق للجهة المسؤولة، أو قل: للمرجع الذي يرجع إليه في السؤال، وهو مَنْ يوجه إليه السؤال ويطرح بين يديه، وأمّا أن يكون السؤال لغير مَن هو المرجع في الجواب، فمن الواضح أن ذلك لن يخلف إلا الدمار والهلاك والعياذ بالله.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه، لرأينا أن بين أيدينا حقيقتين:

الأولى: أننا شخصنا السؤال المطروح في المقام بالتالي: ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه الحكم المجهول؟ وبصيغة أخرى: هل يتحتَّم علينا أن نحتاط في هذه الحالة، أو لا؟

وقلنا: هذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة.

الثانية: أننا شخصنا أن الاجابة عن السؤال المتقدّم لابد أن تكون في ضوء ما نسميه بالقاعدة العملية الأساسية التي يحكم بها العقل في مثل ما نحن فيه، وهذا ما شخصناه بتشخيص المرجع في السؤال كما تقدّم قبل قليل.

وبناء على هذا، فلابد من سؤال هو: ما هي القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوئها عن السؤال المطروح في ما نحن فيه؛ إذ تحديد هذه القاعدة هو المحور والمفصل في المقام.

وبما أن السؤال الأساسي يرجع في الحقيقة إلى حدود طاعة الشارع وسعة هذه الحدود، وأن هذه السعة تشمل حتى التكاليف المشكوكة أم أنها محدودة بالتكاليف المعلومة والمقطوع بها، يتضح أن المرجع في السؤال في ما نحن فيه هو المصدر الذي فرض على المكلف الطاعة للشارع، فلنرجع إلى هذا المصدر لنستفتيه: هل المفروض علينا الاحتياط في حالة الشك وعدم وجود دليل على الحرمة ـ مثالا للحكم المشكوك ـ فنترك ما احتملنا حرمته، أو لا؟ وهكذا بالنسبة إلى الواجب المشكوك: هل يجب علينا ان نحتاط تجاهه فنأتي به، أو لا؟

وكما ترى، فإن النوبة وصلت الآن إلى سؤال جديد هو: ما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع؟ إذ هذا المصدر هو المرجع الذي ينبغي الرجوع إليه في تأسيس القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوئها عن السؤال الأساسي المطروح في البحث كما قلنا.

والجواب:

الصحيح في الجواب عن السؤال المتقدّم هو: إنّ هذا المصدر هو العقل؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أنّ لله سبحانه حقّ الطاعة على عبيده،

وعلى أساس حقّ الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدّي إليه حقّه، فنحن ـ إذن ـ نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعة لأنّ العقل يفرض علينا ذلك.

هذا هو الصحيح في الجواب.

فإن قلت: ولماذا لا يكون المصدر والمرجع في ما نحن فيه هو الشرع مادام السؤال عن حدود طاعته تعالى وهو المشرع؟! ولماذا هذا اللف والدوران؟! هو تعالى المرجع من جهة أنّه هو الذي أمرنا بإطاعته.

والجواب:

يستحيل أن يكون المصدر في ما نحن فيه هو الشارع، وأن ذلك من جهة أنّه أمرنا بإطاعته؛ إذ يلزم تال باطل فاسد لذلك لا يمكن الالتزام به عقلا، وهو: هب أننا قلنا: إن المصدر هو الشارع، أليس لنا الحق في هذه الحالة أن نسأل: ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ أو قل: ما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثال أوامر الشارع وامتثالها؟

من الواضح أن لنا أن نسأل هذا السؤال، فما الجواب حينها؟

والجواب:

لا يخلو الجواب من أحد احتمالين: إمّا أن نقول: إن المصدر هو العقل، فيكون هذا عين ما شخصناه نحن من أن المصدر هو العقل لا الشارع، وإمّا أن نقول: إن المصدر الذي أوجب علينا امتثال أمر الشارع هو الشارع نفسه، وهذا ما لا يمكن اختياره؛ إذ نرجع في هذه الحالة لنسأل مرة أخرى: وما المصدر الذي يوجب علينا إطاعة أمر الشارع الجديد هذا؟ وهكذا نظل نتسلسل في هذا السؤال حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله

سبحانه على الإنسان، أو قل: لن يتمّ الجواب عن هذا السؤال المتسلسل إلّا بالقول بأن العقل هو الحاكم بوجوب الطاعة للشارع وهو المصدر في ذلك؛ بمقتضى ما يدركه من حقّ الطاعة للمولى على عبده.

والنتيجة: المصدر والمرجع الذي يفرض علينا إطاعة الشارع هو العقل، وما دامت النتيجة هي هذه، فلا ننس أننا إنما قمنا بكل هذا العمل وبذلنا كلّ هذا الجهد من أجل هدف واضح محدد ومشخص، وهو: تشخيص الجهة المسؤولة عن الجواب عن السؤال الأساسي المطروح في المقام، فنشخص القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوئها على سؤال: هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟

المحور الثاني: الرجوع إلى العقل لتشخيص حدود حقّ الطاعة

وما دمنا قد حددنا أن المرجع في ما نحن فيه هو العقل؛ بمقتضى ما يدركه من حقّ الطاعة، فإن من اللازم أن يكون هو المرجع في تشخيص حدود هذا الحق أيضا؛ إذ ليس من المعقول أن يكون هو المرجع في أصل ثبوت هذا الحق ويكون غيره هو المرجع في تشخيص حدود هذا الحق وسعته، إذن، فلنرجع إليه فنسأله السؤال المتقدّم؛ لننظر ما يقول.

وكما ترى، فإن السؤال هنا تغير إلى سؤال عن حدود حقّ الطاعة الذي يدركه العقل؛ فهل هو حقّ لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط؛ بمعنى: أن الله سبحانه ليس له حقّ الطاعة على الإنسان إلّا في التكاليف التي انكشفت له انكشافا تاما كاملا بالعلم والقطع، وأمّا التكاليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها، فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعة، أو أن حقّ الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضا في نطاق التكاليف المحتملة، بمعنى: أن من حقّ الله على الإنسان أن

يطيعه في التكاليف المعلومة وكذا التكاليف المحتملة، فإذا علم بتكليف، كان من حقّ الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً، كان من حقّ الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمته ويفعل ما يحتمل وجوبه؟

هذا هو السؤال المطروح في المقام في هذه المرحلة، فما جواب العقل؟

المحور الثالث: جواب العقل عن السؤال المطروح في المقام

وإذا ما طرحنا السؤال المتقدّم على العقل، لرأينا أن الجواب الصحيح بنظر العقل هو: أن الأصل والقاعدة الأساسية والأولية في كلّ تكليف محتمل هو وجوب الاحتياط؛ نتيجةً لحكم العقل بشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة؛ فإنّ العقل كما يدرك أن للمولى على الإنسان حقّ الطاعة، فإنّه يدرك أن سعة هذا الحق لا تقف على التكاليف المعلومة، بل تتعدى ذلك لتشمل التكاليف المحتملة أيضا بمعنى إيجاب الاحتياط بمقتضى العقل تجاه هذه الأحكام؛ بالإتيان بما احتمل كونه واجبا وترك ما احتمل كونه حراما؛ إذ بذلك يقطع ببراءة ذمته تجاه التكليف المحتمل.

نعم، حكم العقل المتقدّم ليس مطلقا بلا قيد ولا شرط، وإنما هو معلق على عدم ثبوت دليل على أن المولى بنفسه لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالاحتياط تجاه الحكم المشكوك.

ومن مجموع ما تقدّم، يمكن أن نقول الآن بأن الأصل بصورة مبدئية كلّما احتملنا حرمةً وعدمها أو وجوباً وعدمه هو أن نحتاط؛ بمعنى: أن نترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل وجوبه، ولا نخرج عن هذا

الأصل إلّا إذا ثبت بالدليل أن الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض هذا الاحتياط؛ ويرضى بتركه؛ فإنّ المكلّف يصبح حينئذ غير مسؤول عن التكليف المحتمل بحكم الشارع نفسه وترخيصه بترك الاحتياط تجاه الحكم المشكوك، وهذا من حقه ومن صلاحياته كما هو واضح.

وما نستنتجه مما تقدّم، هو: أن الاحتياط ـ إذن ـ واجب عقلًا في موارد الشكّ، ويسمّى هذا الوجوب (أصالة الاحتياط العقلية) أو (أصالة الاشتغال العقلية)؛ بمعنى: اشتغال ذمّة الإنسان بالتكليف المحتمل، ونخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط، أو قل: مع ورود ترخيص من قبل المولى نفسه بترك الاحتياط.

وهكذا، تكون القاعدة العملية الأساسية التي نجيب عن السؤال المطروح في المقام في ضوئها هي أصالة الاحتياط العقلية، وهي ـ كما تقدّم ـ تقتضي وجوب الاحتياط تجاه التكاليف المحتملة، فبالنسبة إلى ما طرحناه سؤالا عن التدخين الذي نحتمل حرمته شرعا، الجواب هو وجوب الاحتياط تجاه هذا العمل، وذلك بتركه؛ فإنّه مقتضى أصالة الاحتياط العقلية، نعم، ما لم يثبت من الشارع ترخيص بمخالفة ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط، أو قل: ما لم يثبت من الشارع نفسه الترخيص والرضا بترك الاحتياط إزاء التدخين؛ فإن حكم العقل بلزوم الاحتياط حكم معلق على عدم ورود الترخيص.

المحور الرابع: مخالفة الكثير من الأصوليين في المقام

كما رأينا، كان مقتضى عملية التحقيق الفنية المنهجية هو أن تكون القاعدة العملية الأساسية التي نجيب في ضوئها عن السؤال المطروح في

المقام هي أصالة الاحتياط العقلية، وما كان ذلك التشخيص إلا بعملية فنية منهجية صحيحة شخصنا فيها قبل الاجابة الجهة المسؤولة عن الاجابة، وقد رأينا أنها العقل؛ فإنّه مَن يدرك حقّ الطاعة بالأساس أولا، ويدرك حدوده وسعته ثانيا، فهو المسؤول عن ذلك إذن، فإذا ما سألناه، أجاب بما تقدّم.

ولكن، على الرغم من ذلك كلّه، فقد ذهب مشهور الأصوليين إلى أن القاعدة الأساسية الأولية في المقام ليست ما تقدّم من الاشتغال والاحتياط حتى يرد الترخيص في المخالفة من الشارع نفسه، وإنما هي ما يسميه المشهور بالبراءة العقلية بمقتضى ما يسمى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل في المكلّف أن لا يكون مسؤولًا عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجة كبيرة ما دامت لم تصل إلى مستوى القطع الذي يقصدونه بالبيان في قاعدتهم.

ومن الواضح أننا لو سألنا هؤلاء عما دعاهم إلى اختيار ما اختاروه وذهبوا إليه، لكان الجواب: إن ذلك هو مقتضى حكم العقل وما يدركه في المقام؛ إذ الكلام كلّه ـ كما تقدّم ـ في حكم العقل، وهو المرجع والجهة المسؤولة في ما نحن فيه من سؤال؛ إذ هذا لا خلاف فيه هنا، وعليه، يرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية.

ولكن، كيف يدرك العقل أن القاعدة في المقام هي عدم المسؤولية؟

والجواب من هؤلاء:

لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه بنحو القطع والعلم والانكشاف التام وإن كان صادرا من المولى في الواقع، ولأجل هذا، يطلقون على الأصل من وجهة

نظرهم اسم (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)، ويقصدون بالبيان (البيان الواصل بالقطع) لا مجرّد صدور البيان من المولى، فيكون معنى القاعدة: يقبح على الله تعالى عقابنا على حكم لم يصل بيانه إلينا بالقطع واليقين وإن كان قد صدر منه تعالى في الواقع، وهذا ما يصطلح عليه باصطلاح (البراءة العقلية) أيضا.

ومعنى هذه القاعدة عندهم، هو: أن العقل يدرك أن عقاب المولى للمكلّف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح؛ ويحكم بذلك؛ إذ هو ظلم لا يصدر من الشارع، وبناء على هذا، فإن المكلف سيرى أنّه في مأمن من العقاب فيما لو اتضح ثبوت التكليف في الواقع ما دام لم يصل إليه البيان كما هو المفروض، ومعنى هذا بالتبع: أن المكلف غير مسؤول تجاه التكاليف المحتملة، أو قل: لا يجب عليه الاحتياط تجاه هذه التكاليف.

هذا ما يدركه العقل بادعاء المشهور، وليس ما تقدّم من المصنّف من حقّ الطاعة وشموله للتكاليف المحتملة لتكون النتيجة وجوب الاحتياط.

وكما قدم المصنّف دليلا على ما ذهب إليه من إدراك العقل لحقّ الطاعة ولسعة ما يحكم به بالنسبة إلى هذا الحق من أنّه الوجدان، فإن من الواضح أن المشهور يلزمهم ذكر دليل على ما ادعوه من إدراك العقل قبح العقاب بلا بيان، فما دليلهم على ذلك؟

والجواب:

يستشهد المشهور على ما ذهبوا إليه بما استقرَّت عليه سيرة العقلاء في العلاقة بين الموالي والعبيد العرفيين؛ من عدم إدانة الموالي للمكلَّفين في حالات الشكّ وعدم قيام الدليل والبيان القطعي على التكليف لديهم؛

فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

وبعبارة أخرى:

الدليل في المقام الاستشهاد بالأعراف العقلائية وما عليه العقلاء في المجتمع؛ فإنهم يستقبحون معاقبة الآمر مأموره على مخالفة تكليف غير واصل، بل نراهم يبررون تلك المخالفة بعدم العلم بتلك الأوامر، وذلك التكليف، وليس الوجه في ذلك إلا اعتبارهم عدم البيان والعلم موجبا لنفي استحقاق العقاب على المخالفة. وهذا هو مفاد البراءة العقلية، أي: قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

المحور الخامس: رد قاعدة قبح العقاب بلا بيان

وكما ترى، فإن أساس القول بالبراءة العقلية ما ادعي من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لكونه ظلما والظلم قبيح لا يصدر من الشارع، فلو أردنا أن يكون موقفنا من هذه الدعوى فنيا منهجيا، كان من اللازم علينا أن نبحث في تمامية ما ادعي من القبح في ما نحن فيه، فهل هو قبيح كما ادعي؟

والجواب:

كما تقدّم، فإن الجواب الفني الصحيح فرع تشخيص الجهة الصحيحة المسؤولة عن الجواب، وليست هذه إلا العقل؛ إذ هو المرجع المطلق في كون هذا العمل أو ذاك قبيحا أم لا، وهذا ما لا خلاف فيه بين الجانبين في ما نحن فيه؛ فإن الكل مذعن معترف بمرجعية العقل في محل البحث، فلنرجع ـ إذن ـ إلى العقل لنستفتيه في ما نحن فيه.

ولو استفتينا العقل، لدلّنا على الطريق إلى جواب فني منهجي صحيح عما طرحناه سؤالا واختلفنا في جوابه؛ وأنه لزوم الرجوع إلى العقل

لتحديد حدود حقّ الطاعة الثابت لله تعالى بمقتضى العقل؛ فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلّف أهمّيتها بدرجة كبيرة، أي: بحيث لا يرضى بترك الاحتياط تجاهها ـ وهو ما قلنا أنّه ما يدركه العقل والوجدان ـ فلا يكون عقابه تعالى للمكلّف إذا خالفها قبيحاً؛ لأنّه بمخالفتها يفرِّط في حقّ مولاه، فيستحقّ العقاب حتى مع عدم البيان القطعي الواصل، وإذا لم يكن يشمل هذه التكاليف، كان ما تقدّم في دعوى قبح العقاب صحيحا.

وقد تقدّم بالتحقيق والتفصيل أن الصحيح حكم العقل بسعة الحق وشموله للتكاليف المحتملة، ما يعني عدم قبح معاقبة المكلف بتركه للاحتياط كما قلنا.

فإن قلت: وما الموقف مما استُشهد به على البراءة العقلية من سيرة العقلاء وأعرافهم من قبح العقاب بلا بيان؟!

قلنا: لا دلالة لذلك في المقام؛ فإنّه أجنبي بالمرة عما نحن فيه؛ لأنّه إنّما يُثبت أن حقّ الطاعة في الموالي العرفيِّين يختصّ بالتكاليف المعلومة، وهذا مما لا كلام لنا فيه، ولكننا لا نتكلم عن حق مولى من هؤلاء، وإنما نتكلم عن مولى هو الله تعالى، وهذا المولى ـ قطعا ـ يختلف عن سائر الموالي؛ فإنّه رب هؤلاء كلّهم وخالقهم ورازقهم والمنعم عليهم، أو قل: مَنْ مولويتُه ذاتية لا مجعولة معتبرة موضوعة من قبل أحد، وإذا ما كان من فرق بين هذا المولى تعالى وهؤلاء الموالي، كان ما يلزم لهؤلاء ولا يلزم للمولى؛ بمعنى: أن ثبوت هذه المساحة الضيقة لحق مولوية الموالي العرفيين لا يستلزم أن يكون حقّ طاعة مولى الموالي تعالى كذلك أيضا؛ إذ أيّ محذور في التفكيك بين الحقّين

والالتزام بأنّ أحدهما أوسع من الآخر؟!

وبعبارة أخرى أكثر فنية وتخصصا وتفصيلا:

إننا وإن كنا نسلم أن سيرة العقلاء وعاداتهم قائمة على أساس قبح عقوبة العبد على مخالفة التكليف غير المعلوم، وعلى قبولهم اعتذار العبد حين انكشاف مخالفته للواقع بعدم احتياطه تجاه التكليف المشكوك بعدم علمه بالتكليف وعدم وصوله وإن كان قد صدر في الواقع، إلا أن هذا لا يعني تمامية ما أسس وبني وفرع عليه من قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى المولى تعالى؛ لإنه قياس مع الفارق؛ لأن ما تقدّم قائم على ما يجري بالنسبة إلى مولوية الموالي العرفيين، وهذه المولوية لو دققنا فيها، لوجدناها مولوية اعتبارية مجعولة من قبل العقلاء أنفسهم، وهذا ما يختلف عن مولوية المولى تعالى؛ إذ هذه المولوية مولوية ذاتية، تكوينية، ثابتة له تعالى بلا جعل جاعل، ولا اعتبار معتبر.

إذا تبين هذا الفرق بين المولويتين، فمن المنطقي أن تتحدد المولوية في كليهما على أساس ما قامت عليه وانطلقت منه، فالمجعولة لابد أن يكون المرجع في تحديدها الجاعل كما هو واضح، ولو رجعنا إلى الجاعل وهم العقلاء، لوجدنا أن هذا الجاعل قد حد تلك المولوية بحدود معينة، وجعل لها سعة خاصة ومساحة مشخصة، وهي التكاليف المنكشفة انكشافا تاما، أي: التكاليف المعلومة دون غيرها؛ ولا غرابة في ذلك؛ فإن الأمر بيد الجاعل كما هو واضح بما يناسب غاياته وأغراضه التي من اجلها جعل القاعدة وأسسها.

وأمّا بالنسبة إلى المولوية الالهية، فلا يصح أن نرجع في تحديدها سعة وضيقا إلى الموالي العرفيين وما قامت عليه أعرافهم وضوابطهم

ومواضعاتهم؛ فإنهم ليسوا من جَعَل تلك المولوية لكي يكون المرجع في تحديد ما جعلها، كما لا يلزم من تحديد مولوية الموالي العرفيين تحديد مماثل لهذه المولوية، وإنما المرجع ما يدركه العقل كما قلنا؛ إذ هو الذي يمكنه أن يحدد سعة تلك المولوية؛ إذ هو المرجع في تحديد الحسن والقبح، ولو سألناه، لقال: إنها عامة شاملة لكل انكشاف مهما كان نوعه، فيشمل حقّ الطاعة حتى التكاليف المحتملة، فضلا عن المظنونة والمعلومة؛ فحتى الاحتمال نوع انكشاف، كلّ ما في الأمر، أنّه ليس على مستوى الظنّ ولا العلم.

وعلى أية حال، فقياس مولوية المولى الحق بمولوية الموالي العرفيين قياس مع الفارق، فلا يتم الاستشهاد على القاعدة في المقام بالسيرة العقلائية.

فالصحيح: إن القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال العقلية؛ إذ بعد أن بطل مسلك المشهور في المقام، لم يبق في الميدان إلا المسلك الذي يسلكه المصنّف، وهو أن القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل، نعم، كما تقدّم في بيان الفرق بين منجزية العلم والقطع ومنجزية غيره من الانكشاف، أعني: الظني والاحتمالي؛ فإن منجزية العلم غير معلقة على عدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، بينما منجزية الظنّ والاحتمال معلقة على ذلك، وقد مضى توضيح ذلك بالتفصيل.

فالقاعدة الأولية ـ إذن ـ هي أصالة الاحتياط بمقتضى العقل، نعم، هي معلقة بحكم العقل أيضا على عدم ورود الترخيص من قبل الشارع نفسه بترك الاحتياط، وهنا ينفتح المجال أمام ما نسميه بالقاعدة العملية الثانوية؛ حيث سنقول إنها ما نسميه بأصالة البراءة؛ إذ هي ما كنا نعنيه

بالترخيص في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المحتمل، فهل هي تامة فنترك الاحتياط، أم لا فنبقى على حكمه؟ هذا ما سنتناوله في البحث التالي بعونه تعالى.

نتيجة البحث

القاعدة الأولية مقيَّدة في دليل حجيتها بعدم الترخيص في ترك التحفظ

ولابد هنا من التصريح بنتيجة البحث قبل أن نختم الكلام في القاعدة الأولية الأساسية وقبل أن نفتح البحث التالي في القاعدة العملية الثانوية، فنقول:

مفاد القاعدة الأولية الأساسية التي أسسناها ونقحناها في هذا البحث:

يحكم العقل بمنجزية الاحتمال، ولكنه يحكم بهذه المنجزية معلقة على عدم ورود ترخيص شرعي في ترك التحفظ والاحتياط تجاه الحكم المشكوك؛ وعلى هذا، فموضوع حكم العقل بالمنجزية ووجوب الاحتياط مركب من عنصرين: الشك بالتكليف الواقعي، وعدم ورود ترخيص شرعي في عدم التحفظ منه، أو قل: القاعدة الأولية الأساسية مقيَّدة في دليل حجيتها ـ وهو العقل ـ بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ من قبل الشارع نفسه، ولهذا، لو جاء دليل من الشارع نفسه يجيز الترك ويرخص فيه كما سنسمي ذلك البراءة الشرعية، كانت هذه البراءة رافعةً لقيد القاعدة الأولية الأساسية، ونافيةً لموضوعها، ومبدِّلة للضيق بلزوم الاحتياط بالسعة بعدم الاحتياط.

ما تقدّم يعني: أن القاعدة العملية الثانوية (البراءة الشرعية) التي سنتكلم عنها في البحث التالي بعونه تعالى، ستكون رافعة لموضوع حكم العقل بالمنجزية، أو قل: رافعة لموضوع القاعدة العملية الأولية

الأساسية رفعا حقيقيّا؛ فإن موضوع حكم العقل بالمنجزية ـ كما قلنا ـ مركب من عنصرين: الشك في التكليف الواقعي، وعدم ورود ترخيص شرعي في عدم التحفظ منه، فإذا ورد هذا الترخيص الشرعيّ (بالبراءة الشرعية) التي سنتكلم عنها في البحث التالي في القاعدة العملية الثانوية؛ فإن معنى ذلك: انتفاء الموضوع المتقدّم حقيقة؛ فإن انتفاء أحد عنصري المركب (الموضوع) يستلزم انتفاء المركب كما هو واضح.[١]

رابعا: متن المادة البحثية

النوع الثاني: الأصول العملية

تمهيد

استعرضنا في النوع الأوّل[٢] العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة[٣]، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها.

ونريد الآن أن ندرس العناصر المشتركة في حالة أخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ، وبقاء الحكم مجهولًا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلًا عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين؛ فإنّ التدخين نحتمل حرمته

---

(١)وهذا ما يسمى بالورود كما سيأتي في باب التعارض بعونه تعالى.

(٢)من أدلة الفقيه في الاستنباط.

(٣)حيث يحاول الفقيه في المرتبة الأولى إحراز الحكم الشرعي الواقعي والكشف عنه ولو كشفا ناقصا معتبرا شرعا.

شرعاً منذ البدء، ونتّجه أوّلًا إلى محاولة الحصول على دليل[١] يعيّن حكمه الشرعيّ، فحيث لا نجدُ[٢]، نتساءل: ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط[٣]، أو لا؟ [٤]

وهذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه في ضوء الأصول العملية بوصفها عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن. [٥]

١. القاعدة العملية الأساسية[٦]

ولكي نعرف القاعدة العمليّة الأساسية التي نجيب في ضوئها على

---

(١)محرز.

(٢)أي: على فرض.

(٣)تجاه الحكم المجهول، وهو هنا حرمة التدخين، ويكون الاحتياط تجاهه بالترك؛ إذ به يقطع بعدم الابتلاء بالمخالفة والحرمة.

(٤)وهكذا الأمر في ما لو شككنا واحتملنا الوجوب ولم نحرز الحكم وأنه الوجوب أو عدمه؛ فإننا نتساءل أيضا في هذه الحالة: ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط بالاتيان بما احتملنا وجوبه كالدعاء حين رؤية الهلال، أو لا؟ والاحتياط هنا يقتضي الاتيان بما احتملنا وجوبه؛ إذ به يقطع عدم المخالفة.

(٥)تختلف الأصول العملية المدروسة باختلاف نحو الشك في الحكم الواقعي؛ ففي القاعدتين الاوليين وكذا ما سيأتي من الاستصحاب الشك مما يسمى بالشك البدوي؛ حيث لا يقارن هذا الشك اي نحو من العلم الإجمالي بجنس التكليف، فهو شك بين ثبوت الحكم بالالزام وعدمه، وقد تقدم التوضيح في التمهيد الذي اعددناه لهذا البحث، فراجع.

(٦)حيث تشخيص موقف العقل من السؤال المطروح في المقام.

سؤال (هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟)، لابدّ لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ونلاحظ أن هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشكّ وعدم وجود دليل على الحرمة، أو لا؟ [١]

ولكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى سبحانه، لابدّ لنا أن نحدِّده، فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع ويجب أن نستفتيه في موقفنا هذا؟ [٢]

والجواب: إن هذا المصدر هو العقل[٣]؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أن لله سبحانه حقّ الطاعة على عبيده[٤]، وعلى أساس حقّ الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدّي إليه حقّه، فنحن ـ إذن ـ نطيع الله تعالى ونمتثل أحكام الشريعة لأنّ العقل يفرض علينا ذلك لَا لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته[٥]، وإلّا[٦]، لأعدنا السؤال مرّةً اخرى: ولماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ وما هو المصدر الذي

---

(١)فإن الجواب الفني الصحيح لا يمكن أن يولد ما لم تشخص الجهة المسؤولة عن الجواب.

(٢)أي: في وجوب الاحتياط حين الشك في الحرمة.

(٣)وهو ما نسميه بالعقل العملي في مقابل العقل النظري، وسيأتيك التفصيل في التمهيد الذي أعددناه لدراسة الدليل العقلي في الحلقة الثانية في كتابنا: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٤، ص٥ وما بعدها. أوصي جدّا بمراجعة ذلك.

(٤)فتشتغل ذمتهم بوجوب اطاعته في جميع تكاليفه.

(٥)فالمصدر العقل لا الشرع.

(٦)أي: لو كان ذلك لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته.

يفرض علينا امتثاله؟ وهكذا[١] حتّى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة، القائم على أساس ما يدركه من حقّ الطاعة لله سبحانه على الإنسان. [٢]

وإذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على أساس إدراكه لحقّ الطاعة، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب عن السؤال المطروح[٣]، ويتحتّم علينا عندئذ أن ندرس حقّ الطاعة الذي يدركه العقل، وحدوده، فهل هو حقّ لله سبحانه في نطاق التكاليف المعلومة فقط؛ بمعنى: أن الله سبحانه ليس له حقّ الطاعة على الإنسان إلّا في التكاليف التي يعلم بها[٤]، وأمّا التكاليف التي يشكّ فيها ولا علم له بها[٥]، فلا يمتدّ إليها حقّ الطاعة، أو أن حقّ الطاعة كما يدركه العقل في نطاق التكاليف المعلومة يدركه أيضا في نطاق التكاليف المحتملة، بمعنى: أن من حقّ الله على الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة والمحتملة، فإذا علم بتكليف، كان من حقّ الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً، كان من حقّ الله أن يحتاط؛ فيترك ما يحتمل حرمته[٦] أو

---

(١)نتسلسل.

(٢)وما أدركه، حكم به.

(٣)فكما أن المرجع العقل في أصل إثبات حقّ الطاعة، فلابد أن يكون هو نفسه المرجع في تحديد سعة هذا الحق، وهو ما نحن فيه من السؤال عن وجوب الاحتياط كما هو واضح.

(٤)أي: ما قام عليه البيان القطعي.

(٥)كما ترى، فإن هنا طرفين: العلم وفي مقابله الشك، ما يعني أن الشك هنا يشمل الشك بمعناه المنطقي الخاص ويشمل الظن بمعناه المنطقي الخاص، فانتبه.

(٦)اذا دار الأمر بين الحرمة والإباحة كما في مثال التدخين.

يفعل ما يحتمل وجوبه؟ [١]

والصحيح في رأينا هو: أن الأصل[٢]في كلّ تكليف محتمل هو الاحتياط؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة؛ فإنّ العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حقّ الطاعة لا في التكاليف المعلومة فحسب، بل في التكاليف المحتملة أيضا، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالاحتياط. [٣]

وهذا يعني: أن الأصل بصورة مبدئية[٤]كلّما احتملنا حرمةً[٥]أو وجوباً[٦]هو أن نحتاط؛ فنترك ما نحتمل حرمته ونفعل ما نحتمل

---

(١)إذا دار الأمر بين الوجوب والاباحة.

(٢)العقلي في ما نحن فيه من القاعدة العملية الأساسية الأولية.

(٣)وهذا ما يسمى بمسلك (حقّ الطاعة) الذي انفرد به السيد الشهيد قدس سره، في مقابل ما سيأتي ذكره من مسلك مشهور الأصوليين المعروف بمسلك (قبح العقاب بلا بيان).

(٤)وقاعدة أولية يحكم العقل بلزوم الانطلاق منها في عملية الاستنباط، لنبحث بعدها في ما يقتضيه الشرع نفسه تجاه الأحكام المشكوكة، وهو البحث التالي؛ حيث البحث في القاعدة العملية الثانوية، التي سنرى أنها البراءة الشرعية، التي تعني الترخيص الشرعي في ترك الاحتياط تجاه التكاليف المشكوكة.

(٥)على نحو الشك البدوي كما قلنا، أي: دار الأمر بين الحرمة والإباحة، كما في مثال التدخين الذي نحن فيه، وليس بين الحرمة والوجوب كما نبهنا عليه؛ فإن هذا ليس من الشك البدوي الذي هو محل كلامنا، فانتبه جيدا.

(٦)على نحو الشك البدوي كما قلنا، أي: دار الأمر بين الوجوب والإباحة، كما في مثال احتمال وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو وجوب صلاة الجمعة زمن الغيبة.

وجوبه[١]، ولا نخرج عن هذا الأصل[٢]إلّا إذا ثبت بالدليل أن الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط؛ ويرضى بترك الاحتياط[٣]؛ فإنّ المكلّف يصبح حينئذ غير مسؤول عن التكليف المحتمل.[٤]

فالاحتياط ـ إذن ـ واجب عقلًا في موارد الشكّ[٥]، ويسمّى هذا الوجوب (أصالة الاحتياط)[٦]، أو (أصالة الاشتغال)[٧]ـ أي: اشتغال ذمّة الإنسان بالتكليف المحتمل[٨]ـ ونخرج عن هذا الأصل[٩]حين نعرف أن

وليس بين الوجوب والحرمة كما نبهنا عليه؛ فإن هذا ليس من الشك البدوي الذي هو محل كلامنا، فانتبه جيدا.

(١)هذه كيفية الاحتياط التي يوجبها العقل طبق القاعدة العملية الأولية كما قلنا؛ إذ بها يحرز عدم المخالفة للحكم المشكوك.

(٢)فنترك القاعدة الأولية ونفتي بعد وجوب الاحتياط.

(٣)وهو المرحلة الثانية من البحث كما قلنا؛ حيث البحث في مقتضى القاعدة العملية الثانوية، التي سنقول إنها البراءة الشرعية.

(٤)بحكم العقل أيضا، فلا يجب الاحتياط تجاهه بالطريقة المتقدمة؛ إذ حكم العقل بوجوب الاحتياط كان معلقا من الاساس على عدم الترخيص من قبل الشارع نفسه.

(٥)البدوي؛ طبق ما يدركه العقل من حقّ الطاعة وشموله للتكاليف المحتملة.

(٦)العقلية.

(٧)العقلية.

(٨)بحكم العقل كقاعدة عملية أولية أساسية.

(٩)بحكم العقل أيضا وإدراكه.

الشارع[١] يرضى بترك الاحتياط.[٢]

وهكذا، تكون أصالة الاحتياط هي القاعدة العملية الأساسية.[٣]

ويخالف في ذلك كثير من الأصوليّين[٤]؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل[٥] في المكلّف أن لا يكون مسؤولًا عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيتها بدرجة كبيرة[٦]، ويرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤولية[٧]؛ لأنّه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه[٨]، ولأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم (قاعدة قبح العقاب بلا بيان)[٩]، أو (البراءة العقلية)[١٠]، أي: أن العقل يحكم بأنّ عقاب المولى للمكلّف على

---

(١)نفسه.

(٢)لعدم اهتمامه بالتكاليف المشكوكة بالدرجة التي يُلزم بالاحتياط تجاهها.

(٣)بحكم العقل.

(٤)بل هو لمشهور الأصوليين إلى يومنا هذا.

(٥)كقاعدة عملية أولية أساسية.

(٦)أي: ما لم يقم عليها بيان قطعي.

(٧)يدرك ذلك ويحكم به كقاعدة عملية أولية تقابل أصالة الاشتغال التي قال بها المصنّف.

(٨)وإن كان صادرا من المولى في الواقع؛ إذ هو ظلم للعبد.

(٩)ويقصدون بالبيان: البيان الواصل بالقطع، فلا يكفي مجرّد صدور البيان. فيكون معنى القاعدة أنّه يقبح على الله تعالى عقابنا على حكم لم يصل بيانه إلينا بالقطع واليقين، فلا يجب الاحتياط تجاه الحكم المظنون فضلا عن المحتمل.

(١٠)لأنها من مدركات العقل وأحكامه كما قلنا أنّه محل الكلام كلّه في القاعدة العملية الأولية.

مخالفة التكليف المشكوك قبيح[١]، وما دام المكلّف مأموناً من العقاب[٢]، فهو غير مسؤول[٣]، ولا يجب عليه الاحتياط. ويستشهد لذلك بما استقرَّت عليه سيرة العقلاء[٤]؛ من عدم إدانة الموالي للمكلَّفين في حالات الشكّ وعدم قيام الدليل[٥]؛ فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

ولكي[٦]ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلّف على مخالفة التكليف المشكوك، أو لا؟ يجب أن نعرف حدود حقّ الطاعة الثابت لله تعالى؛ فإذا كان هذا الحقّ يشمل التكاليف المشكوكة التي يحتمل المكلّف أهمّيتها بدرجة كبيرة[٧]كما عرفنا، فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً؛ لأنّه بمخالفتها يفرِّط في حقّ مولاه فيستحقّ العقاب.[٨]

وأمّا ما استشهد به من سيرة العقلاء، فلا دلالة له في المقام[٩]؛ لأنّه

---

(١)بعد كونه ظلما.

(٢)لأنه قبيح.

(٣)عقلا تجاه الحكم الواقعي المشكوك.

(٤)وأعرافهم التي لا شك في انعقادها وقيامها.

(٥)القطعي الواصل على ما وقعوا في مخالفته.

(٦)من هنا تبدأ محاكمة ما ذهب إليه المشهور وما استشهدوا به من عرف عقلائي.

(٧)أي: درجة لا يرضى معها بترك الاحتياط.

(٨)عقلا، فلا ظلم، فلا قبح، فمن أين يأتي قبح العقاب بلا بيان؟!

(٩)فلا ننكر قيامها على قبح العقاب بلا بيان، ولكنّها لا تدل على المدعى؛ إذ هي غريبة أجنبية عما نحن فيه من مولى الموالي ومن مولويته ذاتية لا مجعولة كما في مولوية الموالي العرفيين.

إنّما يثبت أن حقّ الطاعة في الموالي العرفيِّين يختصّ بالتكاليف المعلومة[١]، وهذا لا يستلزم أن يكون حقّ الطاعة لله تعالى كذلك أيضا؛ إذ أيّ محذور في التفكيك بين الحقّين والالتزام بأنّ أحدهما أوسع[٢] من الآخر؟!

فالقاعدة الأولية ـ إذن ـ هي أصالة الاحتياط. [٣]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

قال المصنّف في خارج بحثه الشريف: «مباحث الأصول العملية

قبل الشروع في استعراض الأصول والقواعد العملية، لابد من تقديم مقدمات:

المقدمة الأولى: في شرح المفهوم الأصولي عن فكرة الأصل العملي، وما مرّ به من مراحل متطورة، حتى انتهى إلى التحديد والتنقيح الذي نفهمه اليوم.

فنقول: إن منهج الإستنباط في الفقه الإمامي قد اعتمد على افتراض مرحلتين للإستنباط، يطلب في أولاهما الدليل على الحكم الشرعيّ، ويطلب في الثانية تشخيص الوظيفة العملية تجاهه تنجيزا أو تعذيرا.

والقواعد التي تقرر في المرحلة الثانية هي التي تسمى بالأصول

---

(١)الواصلة ببيان قطعي.

(٢)وهو المولى الحقيقيّ، وهو محل كلامنا، وهو الله تعالى.

(٣)بمقتضى العقل، ولا نغادر هذه القاعدة فنفتي بعدم وجوب الاحتياط إلا بقيام ترخيص جدي من قبل المولى بذلك، وهو ما يأتي بحثه الآن في تأسيس القاعدة العملية الثانوية.

العملية؛ لأنها تشخِّص الموقف العملي تجاه التشريع من دون أن تشخّص الحكمَ الواقعي نفسه.

هذه المنهجة يتميز بها الفقه الإمامي عن فقه العامة؛ الذي يتجه إلى إثبات الحكم الشرعيّ دائما، فإن لم يمكن إثباته بالأدلة القطعية، أو المفروغ عن دليليتها شرعا، تحول إلى طرف أضعف في مقام الإثبات؛ من الأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات، فهو يتوسل بكل وسيلة إلى إثبات الحكم الشرعيّ مهما أمكن، بينما في الفقه الإماميِّ، كلَّما لم تقم عند الفقيه الأدلة القطعية أو الشرعية المفروغ عنها، إنتقل إلى المرحلة الثانية، وهي تشخص الوظيفة المقررة عند الشك، ولو عقلاً، دون أن يتجه إلى التماس الأدلة والأمارات الناقصة لإثبات الحكم الشرعيّ الواقعي.

ومن هنا، نجد أن الفقه الإمامي توسع في بحث الأصول العملية، وأقسامها، وشرائط كلّ منها، بينما فقه العامة لم يتعرض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك، نجدُ أن للبحث عن الأمارات والظنون ومحاولات إثبات الحكم الشرعيّ على أساسها مجالا واسعا في أصول فقه العامة، في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصورا في حدود ما هو في معرض قيام دليل شرعي على حجيته». [1]

تأمل هذه العبارة، واستفد منها في مدخل منهجي لبحث الأصول العملية.

التطبيق الثاني

لاحظ العبارة التالية، ثم بين وجه ارتباطها بما مرّ معنا في البحث:

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٥، ص٩ ـ ١٠.

١ـ «الانبعاث أو الانزجار إنما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلا، كان العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتضي، وهو قبيح.

توضيحه: إن ما يكون محركا للعبد أو زاجرا له، إنما هو الوجود العلميُّ لا الوجود الواقعي؛ فقد يموت الإنسان عطشا والماء في رحله؛ لجهله بذلك، فكما أن شوق المولى إلى فعل العبد لا يحركه نحوه ما لم يصل إليه، كذلك حكمه وإن بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم ما لم يصل إلى المكلف، لا يمكنه التحرك منه، ومعه، كان العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتضى، كما إذا لم يكن حكم من المولى أصلا.

وبعبارة أخرى: الوظيفة المولوية تقتضي جعل الأحكام، وبيانها على نحو يتمكن العبد من الوصول إليها، فإذا لم يُجعل الحكمُ، أو جُعل ولم يمكن وصولُه إلى العبد، كان القصور في ناحية التشريع، ومعه، لا مقتضى لعقاب العبد عند مخالفته الواقع مع عدم استنادها إلى تقصيره.

وهذه الكبرى مسلمة، لم يخالف فيها أحد حتى من الأخباريين». (١)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ لكي نعرف القاعدة العمليّة الأساسية التي نجيب في ضوئها عن سؤال: هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟ لابدّ لنا أن نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع، ونلاحظ أن هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشكّ أو لا؟

٢ـ والجواب: هذا المصدر هو العقل؛ لأنّ الإنسان يدرك بعقله أن لله سبحانه حقّ الطاعة على عبيده لا لأنّ الشارع أمرنا بإطاعته، وإلّا، للزم

---

(١)دراسات في علم الأصول، ج٣، ص٢٥٨ـ ٢٥٩.

التسلسل الباطل.

٣ـ وعلى هذا، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب عن السؤال المطروح؛ لتحديد سعة حقّ الطاعة.

٤ـ الصحيح: الأصل في كلّ تكليف محتمل هو وجوب الاحتياط؛ نتيجةً لشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة، ما لم يثبت أن المولى لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو إلى إلزام المكلّف بالاحتياط، ويسمّى هذا الوجوب (أصالة الاحتياط) أو (أصالة الاشتغال).

٥ـ ويخالف في ذلك كثير من الأصوليّين؛ إيماناً منهم بأنّ الأصل البراءة بحكم العقل؛ لأنّه يدرك قبح عقاب المولى على مخالفة المكلّف للتكليف الذي لم يصل إليه، وهذا يسمى (قاعدة قبح العقاب بلا بيان).

٦ـ ويستشهد هؤلاء لذلك بما استقرَّت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلَّفين في حالات الشكّ، وعدم قيام الدليل، فإنّ هذا يدلّ على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

٧ـ الصحيح مسلك حقّ الطاعة كما قربناه سابقا، وأمّا سيرة العقلاء، فإنها أجنبية عن محل الكلام؛ إذ مجالها المولوية الاعتبارية لا الذاتية.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما المقصود بالقاعدة العمليّة الأساسية التي نجيب في ضوئها عن سؤال: (هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟)؟

٢ـ ما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع؟

٣ـ لماذا لا نقول بأن المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع هو أمر الشارع نفسه لنا بالإطاعة؟

٤ـ ما المقصود بمسلك حقّ الطاعة؟ وما مفاده؟

٥ـ ما المقصود بمسلك قبح العقاب بلا بيان؟ وما مفاده؟

٦ـ ما المقصود بأصالة الاشتغال العقلي؟ وما الدليل عليها؟

٧ـ استُدل على مسلك قبح العقاب بلا بيان بالسيرة العقلائية، قرب ذلك، واذكر موقف المصنّف من هذا الدليل.

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في القاعدة العملية الأساسية؟

٢ـ لماذا كان المرجع في تأسيس القاعدة العملية الأساسية العقل لا الشرع؟

٣ـ ما هي الخطوات الكلية التي اتخذها المصنّف في بحث اليوم؟

٤ـ ما الدليل على أن العقل يدرك سعة حق طاعة المولى وشموله للتكاليف المحتملة؟

٥ـ كيف يمكن أن يدعي شخص شمول حق طاعة المولى للتكليف المحتمل ويدعي آخر عدم شموله، والحال أن الاثنين يتكلمان عن حكم عقلي المرجع فيه العقل لا غير؟

البحث رقم (٢٤)

النوع الثاني: الأصول العملية

٢. القاعدة العملية الثانوية

أولا: حدود البحث

من قوله: «القاعدة العملية الثانوية» ص٢٥٣.

إلى قوله: «قاعدة منجزية العلم الإجمالي» ص٢٥٥.

ثانيا: المدخل

قلنا في مدخل البحث السابق: الكلام عن الأصول العملية يعتبر من مهمات الكلام في علم الأصول؛ باعتبار أهمية هذا النوع من الأدلة ودخالتها المهمة في عملية الاستنباط.

ومن الرائع أن المصنّف نفسه قد تدخل فذكر مدخلا فنيا جميلا لهذا البحث، نذكره هنا طبق العادة مع بعض البهارات هنا وهناك. (١)

استعرضنا في النوع الأوّل العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها، وانتقلنا ابتداء من البحث السابق إلى دراسة العناصر المشتركة في حالة اخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولًا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة نحو محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلًا عن اكتشاف نفس الحكم.

ومثال ذلك: حالة الفقيه تجاه التدخين؛ فإنّ التدخين نحتمل حرمته

---

(١)لمدخل فني للبحث في الأصول العملية أكثر تفصيلا وفائدة ودقة، يمكنك مراجعة ما كتبناه مدخلا لهذا البحث أول الأصول العملية في شرحنا للحلقة الثالثة: الحلقة الثالثة بأسلوبها التعليمي، ج٩، ص١٠٣ وما بعدها.

شرعاً منذ البدء، ونتّجه أوّلًا إلى محاولة الحصول على دليل يعيّن حكمه الشرعيّ، فحيث لا نجدُ، نتساءل: ما هو الموقف العمليّ الذي يتحتّم علينا أن نسلكه تجاه ذلك الحكم المجهول؟ وهل يتحتَّم علينا أن نحتاط فنترك التدخين، أو لا؟

وهذا هو السؤال الأساسيّ الذي يعالجه الفقيه في هذه الحالة، ويجيب عليه في ضوء ما نسميه بالأصول العملية؛ بوصفها عناصر مشتركةً في عملية الاستنباط، وهذه الأصول هي موضع درسنا الآن. (١)

وعلى هذا، وصلت النوبة الآن إلى الأصل العملي، الذي يستعمله الفقيه في تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المشكوك، وهذا القسم الثاني من الأدلة، هو الذي نريد البحث فيه، بعد أن انتهينا من الأدلة المحرزة بنوعيها: الشرعيّ، والعقلي.

وقلنا: سيكون الكلام في الأصول العملية، في اربعة عناوين كلية أولها العنوانان التاليان:

١. القاعدة العملية الأساسية

٢. القاعدة العملية الثانوية

وتقدّم أن هاتين القاعدتين مهمتهما البحث في الوظيفة في حالة نوع خاص من الشك في الحكم الواقعي، هي ما نسميه بالشك البدوي، الذي نعني به: كلّ شك لا يقترن بأي علم بالالزام؛ بأن كان محض ترديد بين احتمالين هما احتمال الالزام واحتمال الترخيص أو الإباحة، كالترديد

---

(١)راجع ما تقدم في هذه الحلقة تحت عنوان (تنويع البحث)، ص١٦٧؛ حيث تكلمنا عن الممارسة الفقهية المنضبطة للفقيه وما يطرحه من سؤالين مترتبين خلال هذه العملية.

بين احتمال الوجوب واحتمال الإباحة في ما يعرف بالشبهة الوجوبية، أو الترديد بين احتمال الحرمة واحتمال الإباحة في ما يعرف بالشبهة التحريمية كما سيأتي في بحث اليوم. (١)

وقلنا: تحت هذا العنوان (الوظيفة في حالة الشك البدوي): سيكون البحث في محورين: أولهما: الوظيفة الأولية في حالة الشك، وثانيهما: الوظيفة الثانوية في حالة الشك، وإليك توضيحا مختصرا جدّا هنا:

عندما يأتي السؤال: ما هو الأصل العملي الجاري في المسألة محل بحث الفقيه، فيما إذا لم يتيسر له دليل محرز على التكليف لا إثباتا ولا نفيا؟ فإن الجواب يمر بمرحلتين، يؤسس في أولاهما ما يفتي به العقل، ثم ينتقل إلى المرحلة الثانية حيث البحث عما يفتي به الشرع.

وعليه، فهناك ما يسمى بالأصل العملي الأولي، أو قل: القاعدة العملية الأساسية، وهناك ما يسمى بالأصل العملي الثانوي أو قل: القاعدة العملية الثانوية، والأول ما يحدد ما نسميه بالقاعدة العملية الأولية في حالة الشك؛ حيث البحث عما يحكم به العقل تجاه التكليف المشكوك، وهذا ما تناولناه في البحث السابق، وأمّا القاعدة العملية الثانوية، فتتمثل في موقف الشارع نفسه من التكليف المشكوك، وبين الأصلين والقاعدتين طولية من حيث البحث ومن حيث الحجيّة؛ حيث لا تصل

---

(١)وسيأتي حين الكلام عن منجزية العلم الإجمالي أن القاعدة الأولية تشمل ما كان الشك مقرونا بالعلم الإجمالي، وأن الثانوية (البراءة الشرعية) لا تجري في هذا النحو من الشك، فالمقصود أن البحث الآن في الشك البدوي هو ان النوع الثاني من الشك ـ وهو المقرون بالعلم الإجمالي ـ سيأتي الكلام فيه على انفراد، وسنصل فيها إلى النتيجة المتقدمة. فانتبه جيدا.

النوبة إلى البحث في الثانوي إلا بعد المرور بالبحث في الأولي، كما لا حجيّة للأولي إلا بعدم الثانوي كما سنرى ذلك مفصلا.

ولنوضح الطولية التي كنا نقصدها في هذا المدخل قبل الولوج في التفصيلات:

النسبة بين القاعدة العملية الأولية والثانوية في حالة الشك

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك، التي ترفع موضوع القاعدة الأولى، هي ما يصطلح عليه بمصطلح البراءة الشرعية.

ومفاد هذه البراءة: الإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك، ولمّا كانت القاعدة الأولية مقيَّدة في دليل حجيتها بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ ومعلقة على ذلك بحكم العقل نفسه كما تقدم تفصيله، كانت البراءةُ الشرعيةُ رافعةً لقيدها، ونافيةً لموضوعها، ومبدِّلة لضيق لزوم الاحتياط بسعة الترخيص بتركه؛ فقد تقدّم أن دليل القاعدة العملية الأولية هو حكم العقل بوجوب الاحتياط، وبتعبير آخر: حكمه بمنجزية الاحتمال، وتقدّم أنّه يحكم بهذه المنجزية معلقة على عدم ورود ترخيص شرعي في ترك التحفظ والاحتياط، ومقيدة بهذا القيد، ما يعني: أن القاعدة العملية الثانوية (البراءة الشرعية) التي سنتكلم عنها اليوم، ستكون رافعة لموضوع حكم العقل بالمنجزية، أو قل: رافعة لموضوع القاعدة العملية الأولية الأساسية رفعا حقيقيّا؛ فإن موضوع حكم العقل بالمنجزية مركب من عنصرين كما تقدّم: الشك في التكليف الواقعي، وعدم ورود ترخيص شرعي في عدم التحفظ منه، فإذا ورد هذا الترخيص الشرعيّ (بالبراءة الشرعية) التي سنتكلم عنها اليوم؛ فإن معنى ذلك: انتفاء الموضوع المتقدّم حقيقة؛ فإن انتفاء أحد عنصري

المركب (الموضوع) يستلزم انتفاء المركب كما هو واضح. [١]

وبهذا، يتضح محل البحث والكلام، ويتضح الهدف، ويتضح أهمية وثمرة ما نحن فيه من بحث بالدقة؛ فإنّه رفع وجوب الاحتياط بالإتيان بمحتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، فإلى العمل.

وسيكون الكلام في هذا البحث في المحاور التالية:

المحور الأوّل: التعريف بالقاعدة العملية الثانوية

حيث الكلام هنا عما يراد بهذه القاعدة التي تسمى في الاصطلاح بالبراءة الشرعية، وعن منشأ هذه القاعدة وسببها.

المحور الثاني: الأدلة على القاعدة العملية الثانوية

حيث الكلام هنا عما يستدل به على البراءة الشرعية، فنذكر نموذجا من الاستدلال بالسنة المباركة ونموذجا من الاستدلال بالآيات الكريمة على ذلك، لتكون النتيجة عدم وجوب الاحتياط بدلا عن وجوبه الذي ثبت ببركة القاعدة الأولية، وأصالة البراءة شرعا بدلا عن أصالة الاشتغال عقلا وفقا لما ذهب إليه المصنّف في البحث السابق طبق مسلك حقّ الطاعة.

المحور الثالث: عموم مفاد البراءة الشرعية

حيث الكلام هنا عن تشخيص سعة وحدود ومساحة عمل البراءة الشرعية، وأنها تشمل جميع موارد الشك، أعني: ما كان على نحو الشبهة الوجوبية وما كان على نحو الشبهة الموضوعية.

وكذا تشمل البراءة الشكّ في التكليف مهما كان سببه، أعني: سواء أكان هذا الشك بسبب الشك في أصل الجعل والتشريع من قبل الشارع،

---

(١)وهذا ما يسمى بالورود كما يذكر في باب التعارض.

أم كان بسبب الشك في المجعول بعد إحراز الجعل والتشريع.

وسيأتي تفصيل الكلام في هذه المحاور الآن بعونه تعالى.

يا صاحب الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

إنتهينا من الكلام عن القاعدة العملية الأولية الأساسية في حالة الشك، وندخل اليوم في البحث عن تشخيص القاعدة العملية الثانوية في هذه الحالة، والتي تكون رافعة لموضوع القاعدة الأولى، وهو عدم الترخيص الشرعيّ في ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك كما تقدّم، وهي ما يسمى في الاصطلاح الأصولي البراءة الشرعية، والتي لا يختلف فيها المصنّف مع غيره كما اختلف مع مشهور الأصوليين في القاعدة الأساسية في البحث الماضي، ولكن، ما هي هذه القاعدة؟ وما الدليل عليها؟ وما سعة ومساحة عملها؟ هذا ما نريد تناوله في هذه المحاور.

المحور الأوّل: التعريف بالقاعدة العملية الثانوية

حيث الكلام هنا عما يراد بهذه القاعدة التي تسمى في الاصطلاح بالبراءة الشرعية، وعن منشأ هذه القاعدة وسببها، فنقول:

وقد انقلبت ـ بحكم الشارع ـ تلك القاعدة العملية الأساسية التي تناولناها في البحث السابق وقلنا: إنها أصالة الاشتغال بحكم العقل، إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة الشرعية، القائلة بعدم وجوب الاحتياط.

والسبب في هذا الانقلاب، أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعيّ أن الشارع لا يهتمّ بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تُحتِّم الاحتياط على المكلّف، بل يرضى بترك الاحتياط.

وبعبارة أخرى أكثر تفصيلا ودقة: المطلب كما تقدّم قبل قليل في التمهيد الذي مهدنا به لهذا البحث؛ من بيان النسبة بين القاعدة العملية الأولية والثانوية في حالة الشك؛ فإن الثانوية ترفع موضوع القاعدة الأولى، فكأنما تنقلب الأولى إلى الثانية بحكم الشارع؛ وذلك بورود البيان الشرعيّ المفيد لعدم اهتمام الشارع بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي يوجب الاحتياط تجاهها، أو قل: الترخيص في ترك الاحتياط، وهذا مدعى سنتناول الأدلة عليه في المحور التالي.

المحور الثاني: الأدلة على القاعدة العملية الثانوية

الكلام هنا عما يستدل به على البراءة الشرعية، وهو ما ادعيناه في المحور السابق، فنذكر نموذجا من الاستدلال بالسنة المباركة ونموذجا من الاستدلال بالكتاب المجيد على ذلك، لتكون النتيجة عدم وجوب الاحتياط بدلا عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعا بدلا عن أصالة الاشتغال عقلا.

والدليل على ما تقدّم من البراءة الشرعية نصوص شرعية متعدّدة[١]، من أشهرها ما يلي:

المقام الأوّل: السنة المباركة

ومنها: النصّ النبويّ القائل: «رُفع عن امّتي ما لا يعلمون». [٢]

---

(١)وكما ترى، فإن المرجع في هذا البحث الشرع وما ورد عنه من أدلة، لا العقل كما كان المرجع في البحث السابق؛ إذ البحث هنا في موقف الشرع من وجوب الاحتياط تجاه الحكم الشرعي المشكوك.

(٢)في الوسائل: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في

وظاهر الحديث المبارك كون المرفوع به هو إيجاب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي الذي لا يعلم، فكأنما قيل: لا يجب الاحتياط، أو قل: مفاد الحديث إثبات إطلاق العنان والسعة ورفع المؤاخذة والعقوبة حالة الشك في ثبوت الحكم، وهذه هي البراءة الشرعية المطلوب إثباتها.

المقام الثاني: الكتاب الكريم

وقد استُدل بعدة آيات كريمة، منها: آية نفي العذاب، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، الوارد في الآية: ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. (١)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنها تدل على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول، وليس الرسولُ إلا مثالا للبيان، أي: لصدور البيان ووصوله إلى المكلف، فكأنه قال: «لا عقاب بلا بيان».

ولو تأملنا في الاستدلال المتقدّم جيدا، لأمكننا أن نقول: لمّا كان المراد إثباتَ البراءة الشرعية في موارد عدم وصول التكليف حتى في الحالات التي يكون قد صدر فيها من المولى، لا إثباتها في موارد عدم صدور التكليف من الأساس؛ فإن الاستدلال بالآية الكريمة في ما نحن فيه سيكون متوقفا على ثبوت أن الرسول فيها قد أخذ بمثابة (الوصول)، وكناية عن وصول التكليف، لا عن مجرد صدوره وإن لم يصل.

والنتيجة: لا عقاب بدون دليل واصل معلوم، وهكذا، أصبحت القاعدة

الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة». وسائل الشيعة، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

(١)الإسراء: من الآية ١٥.

العملية هي عدم وجوب الاحتياط بدلًا عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً بدلًا عن أصالة الاشتغال عقلًا.

المحور الثالث: عموم مُفاد البراءة الشرعية

حيث الكلام هنا عن تشخيص سعة وحدود ومساحة البراءة الشرعية، وأنها تشمل جميع موارد الشك ومصاديقه، أعني: ما كان على نحو الشبهة الوجوبية وما كان على نحو الشبهة الموضوعية، وكذا تشمل البراءة الشك في التكليف مهما كان سببه، أعني: سواء أكان هذا الشك بسبب الشك في أصل الجعل، أم كان بسبب الشك في المجعول.

ومن الواضح أن محور الكلام هنا إنما لابد أن يكون ما تقدّم من أدلة للبراءة الشرعية؛ فإنها الدليل على المدعى، فيجب أن نرجع فنتوقف عند كلّ واحد منها لنستنطقه فنرى مدى سعته، وإليك التفصيل:

لو رجعنا وتأملنا في ما تقدّم دليلا على البراءة الشرعية، لوجدنا أنّه يشمل كلّ مورد صدق عليه أنّه شك في التكليف؛ فتشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشكّ في الوجوب وموارد الشكّ في الحرمة على السواء؛ لأنّ النصّ النبويّ والنص القرآني مطلقان لم يقيد واحد منهما بهذا النحو دون ذاك من الشك، ويسمّى الشكّ في الوجوب بالشبهة الوجوبية، والشكّ في الحرمة بالشبهة التحريمية كما مرّ.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فللسبب نفسه ـ أعني الاطلاق والعموم ـ تشمل القاعدة الشكّ في التكليف مهما كان سببه ما دام يصدق عليه أنّه شك في التكليف؛ ولهذا، لنا أن نتمسك بالبراءة الشرعية سواء أكان شكّنا في التكليف قد نشأ من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف، أم من عدم العلم بتحقّق موضوعه.

ومثال الأوّل: شكّنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين

عندما نشك في أن الشارع هل جعل وشرع هذا الوجوب وتلك الحرمة من الأساس، فالشك هنا في الجعل، ويسمّى هذا النحو من الشك في التكليف بالشك على نحو الشبهة الحكمية؛ فإن الشك هنا ـ كما قلنا ـ في أصل ثبوت الحكم بجعله من قبل الشارع.

ومثال الثاني: شكّنا في وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاستطاعة والشك في تحققها، مع علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الحجّ على المستطيع، فنحن هنا لا شك عندنا في أصل الجعل والتشريع، وإنما الشك في ما أسميناه بالثبوت الثاني للحكم كما تقدّم، أي: في مرحلة الفعلية وتحقق ما أسميناه بموضوع الحكم، فيما لو شككنا في تحقق أي قيد من قيود الفعلية أو أي عنصر من عناصر الموضوع.

ويسمّى هذا النحو من الشك في التكليف بالشك في التكليف على نحو الشبهة الموضوعيّة؛ إذ سبب الشك ليس في الجعل ليكون على نحو الشبهة الحكمية كما تقدّم قبل قليل، وإنما الشك في تحقق موضوع الحكم والفعلية، ما يوجه التسمية.

وبهذا، يتبين أن لنا أن نقول: المكلّف في الشبهة الحكمية يشكّ في الجعل وفي أصل ثبوت الحكم في رتبته الأولى في الشريعة كما تقدّم، وأمّا في الشبهة الموضوعية، فالمكلف يشكّ ثبوت الحكم في رتبته الثانية، أو قل: في المجعول والفعلية.

وما دام الشك في الموردين وفي النحوين شكّا في التكليف، فإن كلّا منهما يكون مجرىً للبراءة شرعاً، وما ذلك إلا لإطلاق وعموم أدلة البراءة الشرعية التي منها النموذجان اللذان تقدّما في المحور السابق. (١)

---

(١)ولكن الدليل على البراءة الشرعية مقيد من جهة ثانية بأمرين:

الأوّل: إن القاعدة العملية الثانوية (البراءة الشرعية) ليست مطلقة شاملة لحالة ما قبل الفحص، وإنما هي مقيدة ومغياة ببعث الرسول، وبعد حمل (الرسول) على مجرد المثال لمطلق البيان كما قلنا، يثبت أن الغاية هي (توفير البيان على نحو يتاح للمكلف الوصول إليه لو أراد الوصول)، كما هو شأن الناس مع الرسول؛ إذ ليس من واجبات الرسول أن يطرح نفسه ورسالته على كلّ فرد فرد وبالتفصيل، وإنما يطرح نفسه بطريقة بحيث لو أراد الانسان الوصول إليه وإلى تفاصيل رسالته، لوصل؛ بعد وجود الرسول ورسالته في مظان وجودهما وحضورهما، كما هو الحال اليوم في الكتب وفي الانترنت مثلا؛ إذ ليس من حق أحد اليوم يمتلك المقدمات اللازمة للوصول إلى المعلومة عن طريق الكتب أو الانترنت مثلا، أن يقول: لو تصلني المعلومة والبيان؛ إذ لم يخبرني أحد بذلك؛ بعد كونه متمكنا من الوصول إلى مركز المعلومات.

وعليه، فيثبت بمفهوم الغاية أنّه متى توفر البيان على النحو المتقدم، فاستحقاق العذاب ثابت.

والخلاصة: الأمر الثاني الذي تثبته الآية نفسها وفي الوقت نفسه، هو ثبوت العذاب قبل الفحص؛ إذ من الواضح أن الشاك قبل الفحص يحتمل تحقق الغاية، وتوفر البيان بالنحو المطلوب من البيان، فلا بد من الفحص.

الثاني: أن يكون الشك في التكليف لا في المكلف به؛ فإن المكلف، تارة، يشكّ في ثبوت الحكم الشرعي؛ كما إذا شك في حرمة شرب التُتُن، أو في وجوب صلاة الخسوف، وأخرى، يعلم بالحكم الشرعي، ويشك في امتثاله، وخروجه عن عهدة ما ثبت في ذمته من التكليف بالحكم الشرعي؛ كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة، وشكّ في أنّه هل أتى بها، أو لا؟

فالشكُّ الأوّل هو مجرى البراءة العقلية، والبراءة الشرعية عند المشهور؛ بمقتضى قبح العقاب بلا بيان في الأولى، والأدلة التي تقدمت للبراءة الشرعية في الثانية، وهو مجرى الاشتغال العقلي بمقتضى حقّ الطاعة، والبراءة الشرعية بمقتضى الأدلة المتقدمة عندنا.

رابعا: متن المادة البحثية

٢. القاعدة العمليّة الثانوية

وقد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة[١] القائلة بعدم وجوب الاحتياط.[٢]

والسبب في هذا الانقلاب، أنّا علمنا عن طريق البيان الشرعيّ[٣] أن الشارع لا يهتمّ بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تُحتِّم الاحتياط على المكلّف، بل يرضى بترك الاحتياط.[٤]

والشك الثاني لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية عندنا جميعا؛ لأن التكليف فيه معلوم، وإنما الشك في امتثاله، والخروج عن عهدته، فيجرى هنا أصل يسمى بأصالة الاشتغال، ومفاده: كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتثاله، ويعبَّر عن ذلك أحيانا بأن الاشتغال اليقينيَّ يستدعي الفراغَ اليقينيَّ.

وعلى هذا، فعلى الفقيه أن يميِّز بدقة كلّ حالة من حالات الشكّ التي يفترضها ويبتلي بها، وهل أنها من الشك في التكليف؛ لتجري البراءة، أو من الشك في المكلف به؛ لتجري أصالة الاشتغال؟

(١)لما كانت بحكم الشارع وما ثبت منه من أدلة كما تقدم في الشرح وسيأتي في اخر المتن، فإن هذه البراءة تسمى بالبراءة الشرعية، وليست العقلية التي ثبتت في القاعدة العملية الأساسية طبق ما ذهب إليه مشهور الأصوليين كما في البحث السابق.

(٢)تقدم أن التعبير بالانقلاب من جهة أن الثانوية ترفع موضوع القاعدة الأولى، فكأنما تنقلب الأولى إلى الثانية بحكم الشارع؛ وذلك بورود البيان الشرعي المفيد لعدم اهتمام الشارع بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي توجب الاحتياط تجاهها، وهي ما سنتناوله في المحور التالي.

(٣)الذي تقدم منه نموذجان آخر البحث.

(٤)وبتعبير آخر: يرخص في ترك الاحتياط تجاه الحكم المشكوك.

والدليل على ذلك: نصوص شرعية متعدّدة، من أشهرها النصّ النبويّ القائل: (رُفع عن امّتي ما لا يعلمون)[١]، بل استُدلّ ببعض الآيات على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَما كُنَّا مُعَذِّبينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢]؛ فإنّ الرسول[٣]يُفهَم كمثال على البيان والدليل[٤]، فتدلّ الآية على أنّه لا عقاب بدون دليل[٥]، وهكذا أصبحت القاعدة العملية[٦]هي عدم وجوب الاحتياط بدلًا عن وجوبه، وأصالة البراءة شرعاً بدلًا عن أصالة الاشتغال عقلًا. [٧]

---

(١)في الوسائل: «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطقوا بشفة». وسائل الشيعة، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

وظاهر الحديث المبارك كون المرفوع بالحديث هو إيجاب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي الذي لا يعلم، فكأنما قيل: لا يجب الاحتياط.

(٢)الوارد في الآية: ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. الإسراء: من الآية ١٥.

(٣)في الآية المباركة.

(٤)الواصل، فكأنه قال: «لا عقاب بلا بيان»، أو قل: لا وجوب للاحتياط مع عدم القطع بالتكليف.

(٥)قطعي واصل.

(٦)التي يعمل بها الفقيه في حالة الشك في الحكم الشرعي.

(٧)التي يقول بها المصنّف طبق مسلك حقّ الطاعة كما تقدم في البحث السابق، وعليه، فأصالة البراءة الشرعية ترفع موضوع أصالة الاشتغال العقلية بكونها بيانا شرعيا على ترخيص الشارع بترك الاحتياط، وهو ما كان جزء موضوع أصالة الاشتغال كما تقدم بالتفصيل أكثر من مرة.

هذا طبق مسلك المصنّف وما اختاره من أصالة الاشتغال قاعدة عملية أولية أساسية، وأمّا بالنسبة إلى المشهور، فلم يتغير عندهم شيء؛ فقد كانت القاعدة العملية الأساسية أصالة البراءة بحكم العقل؛ طبق مسلك قبح العقاب بلا البيان، وبقي الموقف هو هو، كلّ ما في الأمر، اصبح عندهم الآن قاعدة عملية شرعية بحكم الشارع وبيانه.

وينبغي الانتباه إلى نقطة لم يشر لها المصنّف في هذه الحلقة ولا التي بعدها، وهي أن البحث في المقام، أي: تشخيص القاعدة العملية الثانوية، لا يختص بمن يقول بمسلك حقّ الطاعة، وإنما هو عام شامل للمشهور أيضا، القائلين بالبراءة العقلية طبق قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إن قلت: لا داعيَ للبحث في تشخيص القاعدة العملية الثانوية، أي: في ثبوت البراءة الشرعية أو عدم ثبوتها بالنسبة إلى المشهور؛ إذ لو سلمنا أنها ثبتت، فلن تكون أكثر من إرشاد إلى حكم العقل بالبراءة وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن لم تثبت، فيكفي ثبوت العقلية، أي: القاعدة العملية الأولية؛ فهي تثبت البراءة أيضا كما تقدم، فأي فائدة في هذا البحث بالنسبة إلى المشهور؟!

قلنا: هذا مجرد توهُّم؛ فإنّ من يقول بمسلك المشهور، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مجبر على البحث عن تشخيص القاعدة الثانوية؛ وذلك في مقابلة ورد الأدلة التي يتمسك بها الأخباريون لإثبات وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية؛ إذ قد يدّعى أنّ تلك الأدلة رافعة لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وواردة عليها كما كما يعبر في الاصطلاح، وبالتالي تكون الوظيفة العملية الثانوية هي الاحتياط، وليس البراءة.

وعلى هذا، فحتى القائلون بالبراءة العقلية، وهم مشهور الأصوليين، لابد لهم من البحث في القاعدة العملية الثانوية، أي: تشخيص موقف الشارع من الأحكام الواقعية المشكوكة. راجع: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٤، ص٣٩٢ـ ٣٩٣.

وتشمل[١] هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشكّ في الوجوب وموارد الشكّ في الحرمة على السواء؛ لأنّ النصّ النبويّ مطلق[٢]، ويسمَّى الشكّ في الوجوب بـ (الشبهة الوجوبية)، والشكّ في الحرمة بـ (الشبهة التحريمية).

كما تشمل القاعدة أيضا الشكّ مهما كان سببه؛ ولأجل هذا نتمسّك بالبراءة[٣] إذا شككنا في التكليف، سواء نشأ شكّنا في ذلك من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف، أو من عدم العلم بتحقّق موضوعه[٤].

ومثال الأوّل[٥]: شكّنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين[٦]، ويسمّى بالشبهة الحكمية.[٧]

ومثال الثاني[٨]: شكّنا في وجوب الحجّ لعدم العلم بتوفّر الاستطاعة، مع علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الحجّ على المستطيع [ويسمّى

---

(١)هذا شروع في بحث مشهور يأتي في المرحلة الثانية من مراحل الاستدلال على البراءة الشرعية، وهو تحديد مفاد البراءة وسعتها.

(٢)وكذا النص القرآني، ويكفي إطلاق أحد الأدلة للذهاب إلى الشمول كما هو واضح؛ فإن النص غير الشامل لا يعارض الشامل؛ بعد كون الدليلين مثبتين.

(٣)الشرعية.

(٤)أي: تحقق فعليته بتحقق تمام ما أخذ فيه من قيود كما تقدم بالتفصيل.

(٥)أي: نشوء الشك في التكليف من عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف.

(٦)إذا شككنا في أصل جعلهما وتشريعهما من قبل الشارع، أي: في ما اسميناه بالثبوت الأوّل للحكم.

(٧)أو: الشك في التكليف على نحو الشبهة الحكمية.

(٨)أي: نشوء الشك في التكليف من عدم العلم بتحقّق موضوعه. أي: فعليته.

بالشبهة الموضوعيّة]. [١]

وإن شئت، قلت: أن المكلّف في الشبهة الحكمية يشكّ في الجعل[٢]، وفي الشبهة الموضوعية يشكّ في المجعول[٣]، وكلّ منهما مجرىً للبراءة شرعاً. [٤]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

يذكر في هذا التطبيق مجموعة من الموارد التي يتمسك بها الفقهاء في بحوثهم الفقهية بحديث الرفع تارةً، وبالبراءة تارةً أخرى، وينبّه الطالبُ على أن الفقيهَ إذا استند في استدلاله على حديث الرفع، فقال مثلا: «لحديث الرفع»، أو: «لحديث رُفع»، فإنّه إنما يستند إلى القاعدة العملية الثانوية المسماة بالبراءة الشرعية، فهو استناد إلى الأصل العملي لا إلى الدليل المحرز، فالتعبير بالقولين السابقين وما ماثلهما، يساوق قول

---

(١)أو: الشك في التكليف على نحو الشبهة الموضوعية.

(٢)أي: في أصل ثبوت الحكم في الشريعة بما عبرنا عنه بالثبوت الأوّل بالجعل من قبل الشارع.

(٣)أي: في فعليّة الحكم بتحقق جميع ما أخذ في الموضوع من قيود وعناصر.

(٤)لإطلاق ادلة البراءة الشرعية وعدم مقيد لها في نحو دون آخر؛ إذ يصدق على جميع الموارد الشك في التكليف.

نعم، قدمنا في هامش الشرح نحوين من التقييد لهذه الأدلة؛ فإن البراءة لا تجري قبل الفحص عن الدليل وعدم الظفر به، ولهذا نقول: البراءة مشروطة بالفحص وعدم الظفر بدليل لا إثباتا ولا نفيا.

كما يشترط في جريان البراءة أن يكون الشك من الشك في التكليف لا من الشك في المكلف به، أو ما يسمى بالشك في الامتثال.

الفقيه في الموارد الأخرى: «للأصل»، أو: «للبراءة الشرعية».

التطبيق الثاني

قال الآخوند في الكفاية: «لو شك في وجوب شيء، أو حرمته، ولم تنهض عليه حجة، جاز شرعا وعقلا تركُ الأوّل وفعلُ الثاني، وكان مأمونا من عقوبة مخالفته، كان عدمُ نهوض الحُجة لأجلِ فقدانِ النصّ، أو إجماله واحتماله الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فِي ما لم يثبت بينهما ترجيح؛ بناء على التوقف في مسألة تعارض النصين في ما لم يكن ترجيح في البين.

وأمّا بناء على التخيير، كما هو المشهور، فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها؛ لمكان وجود الحجة المعتبرة، وهو أحد النصين فيها، كما لا يخفى». (١)

بعد أن يشرح الأستاذ هذه العبارة شرحا وافيا يتناسب مع المستوى العلمي للطلاب، يطلب منهم البحث عن أجوبة عن الأسئلة التالية:

١ـ في أي نوع من الشك تجري البراءة؟

٢ـ ما هي أسباب الشك؟

٣ـ لم لا تجري البراءة عند الشك والتردد بين وجوب شيء وحرمته؟

٤ـ هل تجري البراءة في الأحكام الوضعية؟ وما الوجه في ذلك؟

٥ـ أين جاءت المعلومات المذكورة في العبارة المتقدّمة في بحثنا؟

التطبيق الثالث

تأمل العبارتين التاليتين، واستفد مما تعلمته في بحث اليوم لتوجيههما، أو استفد منهما في شرح بعض ما جاء في بحث اليوم:

---

(١)كفاية الأصول، ص ٣٨٥.

١ـ قال المصنف ﷾ في بحوثه في شرح العروة الوثقى: «لو وُجد مائعٌ مردد من حين تكوّنه بين الإطلاق والإضافة، فبلحاظ الشك في صحة الصلاة الواقعة مع الوضوء بذلك الماء المشكوك، تجري أصالة الاشتغال؛ لأن تقيّد الوضوء الواجب بالماء معلوم، وإنما الشك في انطباق القيد المعلوم على الماء المشكوك خارجا، فيكون من الشك في الامتثال لا من الشك في أصل التكليف». (١)

٢ـ قال السيد الخوئي ﷾: «ومقتضى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، حرمةُ صيد الحيوان البري للمكلفين ما داموا محرمين، فحينئذ، لو شك في حيوان أنّه بري أم بحري، فهو من الشك في الشبهة الموضوعية، التي تجري فيها أصالة البراءة قطعاً حتى عند الأخباريّ، فيكون المقام نظير ما لو شك في مايع أنّه خمر أو خل». (٢)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ انقلبت القاعدة العملية الأساسية بحكم الشارع إلى قاعدة عملية ثانوية، وهي أصالة البراءة الشرعية القائلة بعدم وجوب الاحتياط تجاه الحكم الواقعي المشكوك.

٢ـ السبب في هذا الانقلاب ترخيص الشارع نفسه بترك الاحتياط بنصوص قرآنية ونبوية رافعة لموضوع الاشتغال العقلي رفعا حقيقيّا.

٣ـ تشمل البراءة الشرعية ما كان على نحو الشبهة الوجوبية وما كان على نحو الشبهة التحريمية، وتشمل الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعيّة، كلّ ذلك لإطلاق أدلة هذه البراءة.

---

(١)بحوث في شرح العروة الوثقى، ج١، ص١٦١.

(٢)كتاب الحج (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، ج٣، ص٣٧٣.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ انقلبت القاعدة العملية الأساسية بحكم الشارع إلى قاعدة عملية ثانوية، بين المقصود من ذلك.

٢ـ ما المقصود بالبراءة الشرعية؟

٣ـ ما السبب في انقلاب القاعدة العملية الأساسية إلى قاعدة عملية ثانوية؟

٤ـ هل تجري البراءة الشرعية في الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية؟ ما الدليل على ما تقول؟

٥ـ ما المقصود بالشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية؟ واين تجري البراءة الشرعية؟ ولماذا؟

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ ما فائدة البحث في القاعدة العملية الثانوية ومعنا القاعدة العملية الأولية؟

٢ـ لماذا أخرنا البحث في القاعدة العملية الثانوية على البحث في القاعدة العملية الأولية؟

٣ـ ما هي المصطلحات التي تعلمتها في بحث اليوم؟

٤ـ ما فائدة البحث في سعة جريان البراءة الشرعية؟

٥ـ هل توافق المصنّف في ما لم يبحثه في هذا البحث من عدم الاشارة إلى ما تقيد به أدلة البراءة من تقييدين ذكرناهما نحن في الهامش؟ لماذا؟

البحث رقم (٢٥)

النوع الثاني: الأصول العملية

٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

أولا: حدود البحث

من قوله: «قاعدة منجزية العلم الإجمالي» ص٢٥٥.

إلى قوله: «الاستصحاب» ص٢٦٣.

ثانيا: المدخل

قلنا في مدخل البحث عن الأصول العملية: إن الكلام عن هذه الأصول يعتبر من مهمات الكلام في علم الأصول؛ باعتبار أهمية هذا النوع من الأدلة ودخالتها المهمة في عملية الاستنباط.

وكنا قد استعرضنا في النوع الأوّل من ادلة الاستنباط العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها، وانتقلنا إلى دراسة العناصر المشتركة في حالة اخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولًا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلًا عن اكتشاف نفس الحكم.

وقلنا: سيكون الكلام في الأصول العملية في أربعة عناوين كلية، وقد انتهينا من أولها حيث أسّسنا القاعدة العملية الأساسية، التي اتضح أنها أصالة الاشتغال العقلية حسب ما اختاره المصنّف طبق مسلكه (حقّ الطاعة)، ومن ثانيها حيث أسّسنا القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة الشرعية)؛ حيث الاتفاق على هذا الأصل بين المصنف ومشهور الأصوليين، وتصل النوبة في هذا البحث إلى الكلام عن العنوان الثالث

من هذه العناوين، وهو ما يصطلح عليه بمنجزية العلم الإجمالي.

ويعنون هذا البحث عند الأصوليين بعنوان: أصالة الاشتغال، وعنوان: أصالة الاحتياط، علاوة على عنوان: قاعدة منجزية العلم الإجمالي، وسيعبر المصنّف عن هذه القاعدة بالقاعدة العملية الثالثة في الحلقة التالية. (١)

ومن الرائع أن المصنّف نفسه قد مهد لهذا البحث بتمهيد غاية في الروعة عرض فيه المقصود بالعلم الإجمالي، وسننقله حين الشرح أن شاء الله.

وبصورة عامة، سيكون الكلام في هذا العنوان موزعا على المحاور الاربعة التالية:

المحور الأوّل: تمهيد في بيان المقصود بالعلم الإجمالي

حيث الكلام عن المقصود بالعلم الإجمالي في التكوينيات وفي الشرعيات، حيث الشك في المقام في الحكم الشرعيّ في جوٍّ من العلم بالإلزام، في مقابل ما كنا رأيناه في القاعدتين: الأولية والثانوية؛ حيث كان مما أسميناه بالشك البدوي، الذي خلا من أي جو من العلم بالإلزام.

إذن، لابد من تعلم بعض المصطلحات الخاصة بالموضوع، لنكون على بصيرة من أمرنا حين يتكلم الأصوليون ويطرحون أفكارهم في ما يرتبط بالموضوع، فهو من ضروريات اللغة التخصصية كما يعبرون.

المحور الثاني: منجزية العلم الإجمالي

حيث بيان المقصود بالمنجزية، وأنها حكم العقل بحجيّة العلم الإجمالي كما حكم بحجيّة العلم التفصيلي أولا، وحكمه بعدم جواز

---

(١)راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٩٧.

ترك جميع أطراف العلم الإجمالي ثانيا، وباستحالة الترخيص في مخالفة هذا العلم ثالثا، بل حتى بالترخيص في ترك أحد الأطراف، كلّ ذلك مع الدليل على هذه المنجزية طبعا.

المحور الثالث: انحلال العلم الإجمالي

ونعرض هنا إلى ما يسمى في المصطلح الأصولي بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشك البدوي في الآخر، فتجري البراءة الشرعية في هذا الأخير مادام شكا بدويا؛ إذ تقدّم أن البراءة تجري في كلّ ما كان من هذا النحو من الشك.

المحور الرابع: موارد التردد بين الشك البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي

وهذا ما يسمى بالمصطلح الأصولي بموارد الشك بين الأقل والأكثر؛ حيث العلم بالأقل والشك في الزائد، حيث لا كلام في القدر المعلوم الذي هو الأقل، فيقع البحث كلّه في تشخيص الموقف من الزائد المشكوك، فيطرح هذا السؤال: القاعدة العملية الجارية في هذه الموارد بالنسبة إلى الزائد المشكوك هل هي الأساسية فتجري أصالة الاشتغال بالنسبة إلى هذا الزائد عند المصنف على مسلك حق الطاعة، أو أنها الثانوية فتجري أصالة البراءة عن هذا الزائد؟

سنستعرض هنا رأيين للأصوليين مع ما استُدل به على كلّ واحد منهما، وسنرى أن الصحيح جريان البراءة عن الزائد في محل الكلام.

توكلنا على الله.

يا الله. يا محمد. يا علي.

يا صاحب الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: تمهيد في بيان المقصود بالعلم الإجمالي

الكلام هنا عن المقصود بالعلم الإجمالي؛ فإنّه لما كان محلَّ الكلام وموضوعه، كان من اللازم اتضاح المقصود به بصورة تامة قبل أي شروع في التفاصيل، فإلى التفاصيل طيّ المقامات التالية:

المقام الأوّل: المقصود بمصطلح العلم الإجمالي وأطرافه

لتوضيح المقصود بمصطلح العلم الإجمالي، فلنمثل أولا بأمور تكوينية، ثم نطبق ذلك على عالم الشرعيات والحكم الشرعيّ:

قد تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وقد تشكّ في سفره، لكنّك تعلم على أيِّ حال أن أحد أخويك (الأكبر، أو الأصغر) قد سافر فعلًا إلى مكّة، وقد تشكّ في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّة، أو لا؟

فهذه حالات ثلاث، ويطلق على الحالة الاولى اسم (العلم التفصيلي)؛ لأنّك في الحالة الاولى تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وليس لديك في هذه الحقيقة أيُّ تردّد أو غموض أو شك، فلهذا كان العلم تفصيلياً، وهذا ما تكلمنا عنه في حجيّة القطع كما تقدّم بالتفصيل، وهو خارج عما نحن فيه بعد عدم الشك فيه.

ويطلق على الحالة الثانية اسم (العلم الإجمالي)؛ لأنّك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما: عنصر الوضوح، والآخر: عنصر الخفاء؛ فعنصر الوضوح يتمثَّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلًا، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة، فهي ـ على هذا ـ واضحة عندك تمام الوضوح. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكِّك

وتردّدك في تعيين هذا الأخ، ولهذا تسمّى هذه الحالة بالعلم الإجمالي؛ فهي (علم)؛ لأنّك لا تشكّ في سفر أحد أخويك، وهي (إجمال) وشكّ؛ لأنّك لا تدري أيّ أخويك قد سافر.

ويسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر في حالة العلم الإجمالي (طرفاً) للعلم الإجمالي؛ لأنّك تعلم أن أحدهما لا على سبيل التعيين ـ أي: إجمالا ـ قد سافر بالفعل.

والخلاصة: العلم الإجمالي علم بالجامع مع شكوك بعدد الأطراف، وكل شك يمثل احتمالا من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات يسمى بطرف من أطراف العلم الإجمالي، والواقع المجمل المردد بينها هو المعلوم بالاجمال.

المقام الثاني: أفضل صيغة لغوية تمثِّل هيكل العلم الإجمالي

هذه هي حقيقة العلم الإجمالي، وهذا هو المقصود بأطراف هذا العلم، وأمّا إذا أردنا أن نعطي صيغة لغوية تمثِّل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسيّ بكلا عنصريه؛ بحيث تكون المعيار لتحقق هذه الحقيقة في اي حالة من الحالات، فيمكننا أن نستعمل صيغة هي (إمّا وإمّا)؛ إذ تقول في المثال المتقدّم: سافَرَ إمّا أخي الأكبر وإمّا أخي الأصغر)؛ إذ تمثل هذه الصيغة الجانبين المطلوبين في تحقق العلم الإجمالي، أعني: جانب الوضوح والعلم وجانب الخفاء والشكّ؛ فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة يمثّل عنصر الوضوح والعلم، وهو قولك: «سافر»؛ إذ لا شك في هذا المقدار، أعني: أصل السفر، وجانب التردّد الذي تصوّره كلمة (إمّا) يمثّل عنصر الخفاء والشكّ والتردد.

وفائدة هذه الصيغة، هي أننا كلّما أمكننا استخدامها أو استخدام ما

كان من مثيلاتها وعلى وزانها في حالة ما، دلّ ذلك على وجود علم إجماليٍّ في نفوسنا، فيكون موردا مما نؤسسه هنا من القواعد وعلى رأسها ما اسميناه بمنجزية العلم الإجمالي.

المقام الثالث: الفرق بين الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي

بما تقدّم، أصبح من الممكن أن نعطي تمييزا واضحا بين ما يسمى اصطلاحا بالشك البدوي وبين ما يسمى اصطلاحا بالشك المقرون بالعلم الإجمالي؛ إذ يطلق على الحالة الثالثة المتقدّمة الذكر اسم (الشكّ الإبتدائي)، أو (البدوي)، أو (الساذج)، وهو شكّ محض غير ممتزج بأيٍّ لون من العلم الإجمالي أو التفصيلي، ويسمّى بالشكّ الإبتدائي أو البدوي؛ تمييزاً له عن الشكّ في طرف العلم الإجمالي؛ لأنّ الشكّ في طرف العلم الإجمالي يوجد نتيجةً للعلم نفسه، فأنت تشكّ في أن المسافر هل هو أخوك الأكبر أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما ـ لا على التعيين ـ قد سافر حتماً، وأمّا الشكّ في الحالة الثالثة ـ أي: البدوي ـ فيوجد بصورة إبتدائية دون علم مسبق.

المقام الرابع: العلم الإجمالي في مجال الأحكام الشرعية

والحالات الثلاث المتقدّمة الذكر كما توجد فينفوسنا تجاه الأمور التكوينية كالسفر كما في ما تقدّم من أمثلة، فإنها قد توجد تجاه الحكم الشرعيّ؛ فمثلا: وجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلًا، ووجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك إبتدائي غير مقترن بالعلم الإجمالي.

وهذه الأمثلة كلّها من الشبهة الحكمية؛ حيث متعلق العلم والشك

جعل الحكم الشرعيّ وتشريعه كما تقدّم المقصود بهذا المصطلح، الأمثلة نفسها يمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعية؛ حيث المتعلق عالم فعلية الحكم الشرعيّ المتيقن الجعل، فتكونُ تارةً عالماً تفصيلًا بوقوع قطرة دم في هذا الإناء، فأنت متيقن من تحقق موضوع ما يشترط فيه الطهارة من قبيل الشرب مثلا، فحرمة الشرب فعلية بفعلية موضوعها وهو العلم بالنجاسة، واخرى تكون عالماً إجمالًا بوقوعها في أحد إناءين، فيكون عندك علم اجمالي بالحرمة الفعلية وتمامية موضوع هذه الحرمة إمّا في هذا الاناء وإمّا في ذاك، وثالثةً شاكّاً في أصل وقوعها شكّاً بدوياً.

المقام الخامس: محل الكلام في بحث منجزية العلم الإجمالي

بما تقدّم، أصبح من الممكن الآن بيان محل الكلام والبحث والدراسة وموضوعها في بحث منجزية العلم الإجمالي؛ فإننا في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العملية الأساسية كنّا نتحدّث ـ كما نبهنا على ذلك في تمهيد ذلك البحث ـ عن الحالة الثالثة، أي: حالة الشكّ البدويّ، الذي لم يقترن بالعلم الإجمالي، أو قل: الشكّ بصورته الساذجة، فقلنا: إن القاعدة الأساسية كانت تقتضي الاشتغال العقلي عندنا طبق مسلك حقّ الطاعة، ولكنّها انقلبت إلى قاعدة البراءة الشرعية بالترخيص الشرعيّ، والآن ندرس حالة الشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، أي: الشكّ في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة لا بصورته الساذجة السابقة، بل بعد أن أضفنا له عنصراً جديداً هو العلم الإجمالي.

والسؤال الرئيسي الذي نطرحه هنا ونحاول تشخيص الإجابة الفنية المنهجية عنه، هو: هل تجري في هذا النحو الجديد من الشك القاعدة

العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشكّ البدويّ، أو أن ما جرى في الشك الساذج البدوي من قاعدة الاشتغال يجري في هذا النحو أيضا كجريانها هناك بعد أن لم تجر البراءة الشرعية فيه، فيبقى على ما كان عليه من القاعدة العملية الأولية؟

وجواب السؤال هو ما سنتناوله في المحور التالي بإذنه تعالى.

المحور الثاني: منجزية العلم الإجمالي

حيث بيان المقصود بالمنجزية، وأنها حكم العقل بحجيّة العلم الإجمالي كما حكم بحجيّة العلم التفصيلي أولا، وحكمه بعدم جواز ترك جميع أطراف العلم الإجمالي ثانيا، وباستحالة الترخيص في مخالفة هذا العلم ثالثا، بل حتى بالترخيص في ترك أحد الأطراف، كلّ ذلك مع الدليل على هذه المنجزية طبعا.

نقطة منهجية مهمة

ولابد من التنبيه هنا على نقطة منهجية مهمة ترجع إلى بيان خطة البحث هنا وإن لم يصرح بها المصنّف؛ فكما رأيت بالنسبة إلى الشك البدوي وبيان الوظيفة العملية في حالته، فإننا قمنا ببحثين متسلسلين، فقد بدأنا أولاً بتحديد الوظيفة العقلية وما يحكم به العقلُ، فقلنا هناك: إنّه يحكم بأصالة الاشتغال طبق مسلك حقّ الطاعة على مختار المصنّف، ثم انتقلنا إلى تأسيس القاعدة العملية الثانوية حيث تكلمنا عما يحكم به الشارع نفسه بالنسبة إلى النتيجة التي توصلنا إليها في البحث الأوّل، أعني: أصالة الاشتغال التي توجب الاحتياط، فوصلنا إلى نتيجة هناك هي جريان البراءة الشرعية وترخيص الشارع نفسه بترك الاحتياط، فهاتان مرحلتان مرّ بهما البحث في ذلك النحو من الشك، وهذا بالضبط

ما ينبغي العمل به في هذا النحو الجديد من الشك، أقصد: المقرون بالعلم الإجمالي، فلابد أن نبحث أولا في ما يحكم به العقل، فهل هو أصالة الاشتغال كما كان الحال عليه في الشك الساذج، أم أنّه البراءة العقلية كما كان الحال عليه في الشك الساذج بناء على ما اختاره المشهور؟

حتى إذا انتهينا من تأسيس هذه القاعدة الأولية في هذا النحو الجديد من الشك، انتقلنا إلى مقتضى القاعدة الثانوية في هذا النحو نفسه، فهل تجري البراءة الشرعية كما كانت تجري في الشك الساذج البدوي، أم لا تجري هنا؟

ولننتبه إلى أن الكلام في هذه القاعدة الثانوية في المقام إنما هو من زاوية خاصة محددة المرجع المسؤول فيها هو العقل لا الشرع؛ إذ البحث هنا إنما هو في أن العقل هل يرى محذورا مانعا من شمول ما نحن فيه من الشك للبراءة الشرعية وفق تلك الأدلة التي ذكرنا نموذجين منها في ما تقدّم، أو أنّه لا يرى أي محذور؟

هذه هي الزاوية الخاصة للبحث في مرحلته الثانية في ما نحن فيه، ولهذا، لا تتعجب إن رأيت أن الكلام كلّه في هذه المرحلة يُرجع فيه إلى العقل وما يحكم به. فانتبه جيدا، وتعلم.

والخلاصة: الكلام في تحديد الوظيفة العملية تجاه الشك المقرون بالعلم الإجمالي، تارة، يقع بلحاظ حكم العقل؛ وبقطع النظر عن أصالة البراءة الشرعية، وأخرى، يقع بلحاظ البراءة ولكن ـ كما قلنا ـ من زاوية العقل أيضا، فهنا مرحلتان للبحث كما قلنا.

هكذا ينبغي أن يسير البحث، وهذا ما ستراه من خلال ما سيطرحه

المصنّف رضوان الله تعالى عليه، فتعلّمْ فنونَ البحث ومهاراته، واسْأل نفسك دائما: ما هذا؟ ولماذا هذا لا ذاك؟

وعلى أية حال، فإننا سنتناول هذا البحث طبق المقامين التاليين:

المقام الأوّل: البحث في منجزية العلم الإجمالي ومقدارها

إن أردنا أن نشخص الموقف من الشك المقرون بالعلم الإجمالي بصورة منهجية وفنية دقيقة بالنسبة إلى ما يحكم به العقل تجاه هذا النحو من الشك، فلنرجع إلى ما تقدّم من حقيقة هذا العلم؛ إذ على ضوء ما سبق، يمكننا تحليل العلم الإجمالي إلى علم بأحد الأمرين ـ أو قل: علم بالجامع ـ وشكٍّ في تحقق هذا الجامع المعلوم في هذا الطرف، وشكٍّ في تحقق هذا الجامع المعلوم في ذاك، أو قل: وشك في هذا وشك في ذاك؛ ففي يوم الجمعة نحن نعلم بوجوب جامع الصلاة بعد الزوال، أو قل: نعلم بوجوب أحد الأمرين: (صلاة الظهر، أو صلاة الجمعة)، ونشكّ في وجوب الظهر كما نشكّ في وجوب الجمعة.

هذا ما عندنا بالضبط في حالة الشك المقرون بالعلم الإجمالي، فما الذي يحكم به العقل في هذه الحالة؟

وبالدقة: في ما نحن فيه من الكلام عن منجزية العلم الإجمالي سؤالان مزدوجان: أولهما: ما حكم العقل ثم الشرع في التنجيز بالنسبة إلى الجامع؟ وثانيهما: ما حكم العقل ثم الشرع في التنجيز بالنسبة إلى الأطراف؟ هل هي بحكم الشك البدوي فتجري أصالة الاشتغال كما قلنا في الشك البدوي، ثم يتبدل هذا الأصل بأصالة البراءة الشرعية بترخيص الشارع نفسه في ترك الاحتياط والمخالفة، أم لا؟

والجواب:

النقطة الأولى: بالنسبة إلى العلم بالجامع

أمّا بالنسبة إلى الجامع وهو عنوان (أحد الأمرين)، فقد قلنا: إننا نعلم بهذا الجامع، وهذا ما لا يشوبه أي شك وتردد، فهو نحو من القطع والعلم إذن وإن اختلف عن النحو الذي عرفناه لحد الآن وهو العلم التفصيلي، وما دام علما وقطعا، فإنّه مشمول بما تقدّم من حجيّة العلم والقطع حين درسنا قاعدة حجيّة القطع، فكما أن القطع بوجوب صلاة الصبح مثلا حجة ومنجز بحكم العقل، فهكذا الحال بالنسبة إلى الجامع، أو قل: بالنسبة إلى وجوب أحد الأمرين، فما هو حجة بمقتضى حجيّة القطع هو هذا المقدار، وهو: وجوب أحد الطرفين أو الأطراف، أو قل: وجوب الإتيان بأحد الطرفين على أقل تقدير.

ولو دققنا النظر في هذا الذي قلنا إنّه يتنجز بالعلم الإجمالي بحكم العقل بحجيّة القطع، لرأينا أنّه بالدقة عدم سماح العقل بترك الأمرين معاً: الظهر والجمعة؛ لأنّنا لو تركناهما معاً، لخالفنا علمنا وقطعنا المتحقق في المقام بوجوب (أحد الأمرين).

ولو دققنا أكثر في هذه النتيجة، لرأينا أننا لو تركنا طرفا واحدا دون الطرف الآخر، لما كنا في هذه الحالة ممن خالف حكم العقل في ما نحن فيه، ولما خالفنا حجيّة القطع؛ إذ لا يزال يصدق علينا أننا لم نترك ما علمنا به وما قطعنا به، وأننا ما خالفنا ما تنجز علينا؛ فإنما هو (أحد الطرفين)، وقد جئنا بأحد الطرفين ولم نترك كليهما كما قلنا. [1]

---

(١)هذا ما سنسميه آخر البحث بوجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية، وهذا هو مقدار ما يتنجز بحجيّة القطع في موارد العلم الإجمالي من ناحية العلم بالجامع.

هذا ما يحكم به العقل بالنسبة إلى العلم بالجامع، وبهذا، نكون قد انتهينا من المرحلة الأولى من مرحلتي البحث، ولكن، بالنسبة إلى الجامع كما قلنا، وننتقل الآن إلى المرحلة الثانية من البحث في هذا الموضوع نفسه لا غيره، وهي ـ كما قلنا ـ تشخيص ما يحكم به الشرع بالنسبة إلى هذا المقدار، فهل تجري في هذا المقدار ـ أعني: الجامع ـ أصالة البراءة الشرعية؟ أو قل: القاعدة العملية الثانوية؟ أو قل بالدقة كما تقدّم التنبيه عليه: هل هناك ما يمنع عقلا من شمول ما نحن فيه لأدلة البراءة الشرعية المتقدّمة أو لا؟

ولو أردنا أن نصوغ السؤال المتقدّم هنا بصياغة أخرى فنية تفتح الباب أمام جواب فني، لأمكن أن نقول: هل للشارع عقلا أن يرخص في ترك العمل بالعلم بمقدار الجامع كما رأينا أنّه رخص في ترك الاحتياط في ما تقدّم من الشك البدوي؟ أو قل بعبارة أخرى: هل هناك مانع من شمول أدلة البراءة الشرعية لما نحن فيه؟[1]

والجواب:

يؤمن الرأي الأصوليّ السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت

(١)قد تقول: لا مجال لهذا السؤال في ما نحن فيه من العلم الإجمالي؛ إذ إنما نسأل عن شمول المسألة بالبراءة الشرعية في مورد قابل للسؤال، وهو الشك في الحكم الواقعي، وفي محل كلامنا من العلم بالجامع لا شك.

فنقول: فأين ما تقدم من الفرق في الحقيقة بين ما نحن فيه من العلم الإجمالي وبين العلم التفصيلي؟! فإن المفروض أن العلم في ما نحن فيه مشوب بالشك والتردد وإن كان في الأطراف لا في الجامع، الذي يمكن القول بأنه يرجع في حقيقته إلى الجامع، ولكن، من حيث انطباقه على هذا الطرف أو ذاك، فينفتح المجال أمام البحث والتحقيق في أن هذا يكفي لإمكان حكم الشارع بسلب الحجيّة أم لا يكفي.

الحجيّة للعلم بأحد الأمرين كما تقدّم فحسب، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجيّة وسلبها منه أيضا؛ واستحالة ترخيص الشارع في مخالفة ما ثبتت الحجيّة له بالعلم والقطع الإجمالي بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجيّة من العلم التفصيليّ ويرخّص في مخالفته؛ وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

والنتيجة: ما ثبت تنجيزه بالقطع من وجوب (أحد الطرفين) لا يمكن الترخيص فيه، وهو ما يكون بالترخيص بترك الطرفين معا؛ فإن هذا الترخيص سلب للحجيّة عن القطع، وهذا ما تقدّم أنّه مستحيل، وكما لا فرق في الحجيّة بين العلم التفصيلي والاجمالي، فكذا لا فرق بين هذين النحوين من العلم في استحالة سلب الحجيّة وسلب الحكم بالمنجزية بمقدار الجامع.

هذا تمام الكلام في الموقف العقلي من العلم بالجامع، فإلى ما يحكم به العقل بالنسبة إلى الشك في الأطراف.

النقطة الثانية: بالنسبة إلى الشك في الأطراف

قلنا: في ما نحن فيه من الكلام عن منجزية العلم الإجمالي سؤالان: أولهما: ما حكم العقل ثم الشرع بالنسبة إلى تنجيز الجامع؟ وثانيهما: ما حكم العقل ثم الشرع بالنسبة إلى التنجيز بالنسبة إلى الأطراف؟ هل هي بحكم الشك البدوي فتجري أصالة الاشتغال كما قلنا في الشك البدوي، ثم يتبدل هذا الأصل بأصالة البراءة الشرعية بترخيص الشارع نفسه في ترك الاحتياط والمخالفة؟ وقد نبهنا على حقيقة السؤال الثاني وأنه في الحقيقة يرجع إلى حكم العقل في وجود محذور ومانع من التمسك

بأصالة البراءة الشرعية أم لا؟

وقد أجبنا عن السؤال المزدوج الأوّل، فرأينا أن العقل يحكم بالحجيّة والمنجزية بمقدار الجامع، ويحكم بعدم إمكان سلب هذه المنجزية بهذا المقدار المعلوم بالبراءة الشرعية، فثبت وجوب الموافقة الاحتمالية واستحالة المخالفة القطعية وحرمتها بترك جميع الأطراف، وتصل النوبة الآن إلى السؤال المزدوج الثاني بالنسبة إلى الأطراف ، فما هو الجواب؟

والجواب:

وأمّا كلّ واحد من طرفي العلم الإجمالي ـ أي: وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده ـ فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً، فلنشخص أولا إذن حكم العقل فيه، ثم ننتقل إلى حكم الشرع، أو قل: فلنشخص أولا القاعدة العملية الأساسية فيه، ثم ننتقل إلى القاعدة العملية الثانوية بالنسبة إليه، وهل أن البراءة تشمل هذه الأطراف أم لا تشملها بحكم العقل بوجود محذور عقلي يمنع من ذلك؟

أمّا بالنسبة إلى حكم العقل وكقاعدة عملية أساسية، فإن كلّ واحد من الأطراف واضح أنّه تكليف مشكوك، أو قل: هناك شك في التكليف بالنسبة إلى كلّ واحد من الأطراف، ما يعني أن كلّ واحد من هذه الأطراف مورد من موارد حكم العقل بأصالة الاشتغال طبق ما اخترناه من مسلك حقّ الطاعة، وطبق هذه القاعدة، فإن من الواجب الامتثال في كلّ الأطراف؛ إذ هو مقتضى الاحتياط العقلي كما قلنا قبل ذلك، فيلزم الإتيان بصلاة الظهر والإتيان بصلاة الجمعة في يوم الجمعة.

هذا بالنسبة إلى تنجز الأطراف بمقتضى أصالة الاحتياط ومنجزية الاحتمال طبق مسلكنا، فلابد من الانتقال الآن إلى سؤال أن هذه

الأطراف هل يمكن أن تكون مشمولة لأصالة البراءة؟ أو قل: هل هي مورد من موارد القاعدة العملية الثانوية النافية للاحتياط في التكاليف المشكوكة، أم هناك ما يمنع عقلا من ذلك؟

والجواب:

قد يبدو لأوّل وهلة أن بالإمكان أن نقول بالشمول؛ فإن موضوع هذه القاعدة كما تقدّم بالتفصيل: الشك في التكليف، وهذا متحقق في ما نحن فيه على الرغم من وجود العلم بالجامع؛ فإن هذا العلم كما تقدّم إنّما هو علم بالجامع بين الطرفين ولا يسري لأي واحد منهما، فيبقى كلّ واحد من الأطراف مشكوكا، وإن كان من نحو الشك الذي يقارنه علم إجمالي.

هذا، ولكنّ الرأي السائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لأي طرف من أطراف العلم الإجمالي؛ وذلك لمحذور عقلي يمنع من ذلك؛ فإننا لو قلنا بالجريان، فإمّا أن نقول به في كلّ أطراف العلم الإجمالي، وإمّا في بعضها دون الآخر، وكلاهما يصطدم مع محذور ومانع عقلي، وإليك التفصيل:

أولا: بلحاظ الجريان في كلّ الأطراف

أما المحذور بلحاظ الجريان في كلّ الأطراف، فبيانه:

إن شمول القاعدة لكلا طرفي العلم الإجمالي يؤدّي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا ـ كما هو واضح ـ يتعارض مع ما تقدّم من حجيّة القطع بوجوب الجامع (أحد الأمرين) ومنجزيته غير القابلة للرفع والسلب بهذا المقدار؛ لأنّ حجيّة هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير كما تقدّم، وكذا تقدّم

استحالة سلب هذه الحجيّة، فلو حكم الشارع بالبراءة في كلّ من الطرفين أو الأطراف، لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم والقطع، والقول بسلب الحجيّة وانفكاكها عن العلم، وهو مستحيل كما تقدّم.

ثانيا: بلحاظ الجريان في بعض الأطراف لا كلّها

هذا فيما لو قلنا بجريان البراءة والقاعدة العملية الثانوية في كلا الطرفين، فإن قلت: إذن، فلنجر البراءة في أحد الطرفين على الأقل؛ إذ من الواضح أن هذا الجريان لا يصطدم مع المحذور المتقدّم الذكر من أدائه إلى القول بعدم حجيّة القطع وسلب الحجيّة عنه؟

قلنا: هذا مستحيل أيضا على الرغم من أنّه لا يؤدي إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً؛ لأنّنا نتساءل حينئذ: أيّ الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجِّحه على الآخر؟ صلاة الظهر أم صلاة الجمعة؟ وسوف نجد أنّنا لا نملك مبرِّراً لترجيح أيٍّ من الطرفين على الآخر؛ لأنّ صلة القاعدة ـ البراءة الشرعية ـ وعلاقتها بكل واحد منهما على حد سواء.

وبتعبير آخر: شمول هذا الطرف بالجريان دون ذاك من الترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلا. [1]

---

(١)هذا ـ كما ترى ـ بناء على ما اختاره المصنّف من مسلك أصالة الاشتغال وفق حقّ الطاعة، وأمّا لو اردنا الكلام طبق مسلك مشهور الأصوليين القائلين بقبح العقاب بلا بيان، فنقول:

نتذكر أنّه بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ كقاعدة أولية يحكم بها العقل ـ فإنّه لا تنجيز إلا بمقدار ما قام عليه (البيان)، وأمّا الآن وقد اتضح مقدار ما قام عليه هذا (البيان)، وهو مقدار ما تنجز بالعلم، وهو الجامع بحده الجامعي لا

المقام الثاني: نتيجة البحث في منجزية العلم الإجمالي ومقدارها

وهكذا، ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة) لأيّ واحد من الطرفين، ويعني هذا: أن كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط على مسلكنا مسلك حقّ الطاعة ما دامت القاعدة الثانوية عاجزةً عن شموله، أو قل: ممنوعة عقلا عن شموله.

وعلى هذا الأساس، ندرك الفرق بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، فالأوّل يخرج من نطاق القاعدة الأساسية إلى نطاق القاعدة الثانوية وهي أصالة البراءة الشرعية، والثاني يبقى في نطاق القاعدة الأولية وهي أصالة الاحتياط والاشتغال بمقتضى حكم العقل وإدراكه لحقّ الطاعة طبق مسلكنا.

وفي ضوء ذلك، نعرف أن الواجب علينا عقلًا كقاعدة عملية أساسية في موارد العلم الإجمالي هو الإتيان بكلا الطرفين ـ أي: الظهر والجمعة في المثال السابق ـ لأنّ كلًّا منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط العقلية؛ بعد أن قلنا: إنّه لا تشمل أيا من هذين الطرفين أصالة البراءة الشرعية؛ لا كليهما معا ـ لاستلزامه محذور سلب الحجيّة عن القطع ـ

غير، فإن اللازم رفع اليد عن مقتضى القاعدة الأولية المتقدمة الذكر بهذا المقدار بالضبط، لا أكثر ولا أقل.

وعلى هذا، فكل من الطرفين لا يكون منجِّزا بخصوصيته وبشخصه وبحده الفردي، وإنما بجامعه، أي: بما هو محقق لما تنجز بالعلم، فيكون الناتج على هذا: إن العلم الإجمالي يستتبع عقلا حرمة المخالفة القطعية لا غير، دون وجوب الموافقة القطعية؛ إذ هذا هو الذي قام عليه البيان لا غير، ويقبح العقاب خارج هذا الحد والمقدار.

ولا أحدهما ـ لاستلزامه محذور الترجيح بلا مرجح.

ويطلق في علم الأصول على الإتيان بالطرفين معاً اسم (الموافقة القطعية)؛ لأنّ المكلّف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنّه وافق تكليف المولى المعلوم بالإجمال، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم (المخالفة القطعية).

وأمّا الإتيان بأحد الطرفين وترك الآخر، فيطلق عليه اسم (الموافقة الاحتمالية) و(المخالفة الاحتمالية)؛ لأنّ المكلّف في هذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولى، ويحتمل أنّه خالفه.

وعلى هذا، فنتيجة البحث في موارد العلم الإجمالي ستكون حرمة المخالفة القطعية أو قل: وجوب الموافقة الاحتمالية؛ للنتيجة التي توصلنا إليها في المرحلة الأولى من البحث طبق منجزية القطع بالجامع، بالإضافة إلى وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بجميع الأطراف عقلا؛ وفقا لأصالة الاشتغال العقلي وفق مسلك حقّ الطاعة المنجِّز لكل احتمال.

وبعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية أو قل: وجوب الموافقة الاحتمالية عقلا تمثل منجزية العلم الإجمالي، ووجوب الموافقة القطعية يمثل منجزية مجموع الاحتمالين وفق قاعدة حقّ الطاعة والاشتغال العقلي.[1]

---

(١)نقطتان منهجيتان:

بما تقدم من البحث في منجزية العلم الإجمالي إلى هنا، يمكن أن نعرض النتيجتين التاليتين:

الأولى: يتضح بما تقدم أن ما نسميه بمنجزية العلم الإجمالي وفق مسلك حقّ

المحور الثالث: انحلال العلم الإجمالي

ونعرض هنا إلى ما يسمى في المصطلح الأصولي بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشك البدوي في الآخر، فتجري البراءة الشرعية فيه؛ باعتباره شكا بدويا.

ولنمهد لهذا المحور بالتمهيد التالي: [1]

نستطيع أن نستخلص مما تقدّم أن قاعدة منجزية العلم الإجمالي لها عدة أركان أهمها الركنان التاليان بحيث لا قاعدة بدونهما:

الركن الأوّل: وجود العلم بالجامع

أمّا الركن الأوّل من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي، فهو وجود العلم بالجامع؛ إذ من الواضح أنّه لولا العلم بالجامع، لكانت الشبهة في كلّ طرف بدوية، وتجري فيها البراءة الشرعية ـ أي: القاعدة العملية الثانوية ـ بدون أي محذور عقلي كما تقدّم بالتفصيل.

الطاعة ليست أمرا جديدا لم يمر بنا، وإنما هو مجموع أمرين حققناهما في ما تقدم: حجيّة القطع بالنسبة إلى الجامع، وأصالة الاشتغال العقلي بالنسبة إلى كلّ طرف من الأطراف.

الثانية: أن مشهور الأصوليين ممن رأينا أنهم يذهبون إلى أصالة البراءة العقلية لا الاشتغال العقلية سيقعون في مشكلة عويصة بناء على هذا الذي اختاروه قاعدة عملية أولية؛ إذ لا اشكال عندهم في منجزية العلم الإجمالي حتى في مقدار وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة الاحتمالية؛ بمعنى لزوم الاحتياط في كلّ طرف من الأطراف كما عندنا، فإذا كانت القاعدة الأولية عندهم هي البراءة العقلية، فما الذي ينجز التكليف في كلّ واحد من الأطراف وهو مجرى لأصالة البراءة الشرعية؟!

(١)هذا التمهيد منا وليس من المتن.

وكما ترى، فإن هذا الركن الأوّل يعدُّ من الأركان المقومة لأصل العلم الإجمالي، ووجوده، وتحققه، فلولا هذا الركن، لما كانت منجزيةٌ للعلم الإجمالي؛ من باب أنها ستكون من السالبة بانتفاء الموضوع كما يقولون؛ إذ مع عدم أصل العلم الإجمالي وأساسه، من أين ستأتي المنجزية؟!

الركن الثاني: وقوف العلم على الجامع

وأمّا الركن الثاني من أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي، فهو عدم سراية العلم من الجامع إلى الفرد؛ إذ لو كان الجامع معلوما في ضمن فرد معين، لانحلَّ العلم الإجمالي، ولأصبح علما تفصيليا لا إجماليا، ولما كان منجزا إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص؛ باعتباره هو المعلوم المنكشف، وأما الطرف الآخر، فسيكون الشك فيه بدويا فيكون مجرى لأصالة البراءة.

وكما ترى، فإن هذا الركن الثاني لا يختلف حاله عن حال أخيه الأوّل؛ في كونه من الأركان المقوِّمة لأصل العلم الإجمالي، ووجوده، وتحققه أيضا، فلولا هذا الركن، لما كانت منجزية للعلم الإجمالي من باب السالبة بانتفاء الموضوع أيضا؛ إذ مع عدم أصل العلم الإجمالي بعد الانحلال، من أين ستأتي المنجزية؟!

وفي ضوء هذين الركنين، نقول:

إذا وجدتَ كأسين من ماء أحمر وأزرق قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما نجساً فقط، ولكنّك تعلم على أيّ حال بأنّهما ليسا طاهرين معاً، فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، ولو كنا نحن وهذا العلم الإجمالي، لكان اللازم تطبيق النتيجة التي انتينا إليها في المحور السابق عليه؛ من لزوم الموافقة

الاحتمالية لمنجزية العلم للجامع، ومنجزية أصالة الاشتغال لوجوب الموافقة القطعية بترك كلّ الأطراف.

ولكن هذا ـ كما هو واضح ـ فرع بقاء العلم الإجمالي ببقاء العلم بالجامع والشك في الأطراف، وهذا ما قد لا يتحقق في بعض الحالات، منها: ما نسميه بسريان العلم بالجامع إلى احد الأطراف بخصوصه، وإليك التفصيل:

إذا اتّفق لك بعد العلم الإجمالي المتقدّم أن اكتشفتَ نجاسةً في أحد الكأسين بخصوصه، كالكأس الأحمر، وعلمت أن هذا الكأس المعيّن نجس، فسوف يزول علمك الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي؛ لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيّن لا تعلم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصيلياً وتشكّ في نجاسة الآخر، وهذا مايكشف عنه ما اعددناه من معيار للكشف عن تحقق حقيقة العلم الإجمالي، حين قلنا: إنّه صحة استخدام الصيغة اللغوية التي تعبّر عن هيكل العلم الإجمالي وحقيقته التي تضم جانب الوضوح وجانب عدم الوضوح، وهي: نعلم بالنجاسة إمّا وإمّا، وهذا ما لا ينطبق على ما نحن فيه؛ إذ بعد اكتشاف النجاسة في الاناء الأحمر، أصبح من غير الممكن أن تقول: (نعلم بالنجاسة إمّا في هذا الأحمر أو في ذاك الأزرق)؛ من جهة أن هذا الأحمر نجس جزماً، وذاك لا تدري بنجاسته، فكيف لك أن تطبق المعيار على هذه الحالة؟!

ويعبّر عن النتيجة التي نصل إليها هنا العرف الأصوليّ بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيليّ بأحد الطرفين والشكّ البدويّ في الآخر؛ لأنّ نجاسة ذلك الكأس المعيّن أصبحت معلومةً بالتفصيل، ونجاسة

الآخر أصبحت مشكوكةً شكّاً إبتدائياً بعد أن زال العلم الإجمالي، فيأخذ العلم التفصيليّ مفعوله من الحجيّة، وتجري بالنسبة إلى الشكّ الإبتدائي أصالة البراءة، أي القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشكّ الإبتدائي[١].

---

(١)المطلب بالشكل المطروح في المتن لا يخلو من إبهام وإجمال لابد من رفعه بالتفصيل، فنقول:

البحث الحالي من قبل المصنّف إنّما هو بحث في الانحلال الحقيقيّ للعلم الإجماليّ وجدانا وحقيقة، ولمّا كان هذا الانحلال الحقيقيّ إنّما يحصل بتعلق العلم بالفرد بعد تعلقه بالجامع، وهو ما نعبر عنه عادة بسريان العلم من الجامع إلى الفرد، كان من اللازم البحث في أنحاء التعلق بالفرد؛ إذ يمكن تصور هذا التعلق على أنحاء، منها ما يلي:

النحو الأوّل: كون العلم بالفرد معيِّناً لنفس المعلوم بالإجمال

بأن يكون العلم بالفرد معيِّنا لنفس المعلوم الإجماليّ مباشرة، أو قل: كون العلم بالفرد ناظرا إلى تعيين المعلوم بالإجمال بصورة مباشرة؛ بحيث يعلم بانطباق المعلوم بالإجمال على الفرد المعين ببركة العلم بالفرد، كما إذا علم بوجود قطرة دم في أحد الإناءين، ثم علمنا بالقطرة نفسها في أحدهما المعيَّن.

ولا إشكال عند أحد في أن هذا النحو من التعلق بالفرد يسبب سراية العلم من الجامع إلى الفرد، وفي تحقق الانحلال وزوال العلم الإجماليّ حقيقة ووجدانا؛ لتشخص متعلقه.

النحو الثاني: كون العلم بالفرد غير ناظر إلى تعيين المعلوم بالإجمال

وأمّا الحالة الأخرى لحالات تعلق العلم بالفرد بعد أن كان متعلقا بالجامع، فهي أن يكون العلم بالفرد غير معيِّن لنفس المعلوم الإجماليّ مباشرة.

ولهذا النحو حالتان نكتفي بذكر أولاهما حيث الحكم هو الانحلال الحقيقيّ، وهي: ما لو لم يكن للمعلوم الإجماليّ أيّ علامةٍ أو خصوصيةٍ يحتمل أن تحول دون

المحور الرابع: موارد التردد بين الشك البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي

وهذا ما يسمى بالمصطلح الأصولي بموارد الشك بين الأقل والأكثر؛ حيث العلم متعلق بالأقل والشك متعلق بالزائد، فيقع البحث في أن القاعدة العملية الجارية في هذه الموارد بالنسبة إلى الزائد هل هي الأساسية فتجري أصالة الاشتغال بالنسبة إلى هذا الزائد؛ باعتباره طرفا من أطراف العلم الإجمالي وكل الأطراف منجَّزَة كما تقدّم نتيجة للبحث في منجزية هذا العلم طبق ما يراه المصنّف من قاعدة الاشتغال العقلي، أو أنها الثانوية فتجري أصالة البراءة عن هذا الزائد؛ لكونه مشكوكا بالشك البدوي، فيكون موردا لتبدل القاعدة الأساسية إلى القاعدة الثانوية حيث العمل بأصالة البراءة الشرعية في الزائد؟

وبعبارة أخرى:

بعد أن اتضحت القاعدة العملية الثانوية وهي البراءة الشرعية، والقاعدة

انطباقه على هذا الفرد المعلوم، كما إذا علم بوجود الإنسان في المسجد، والإنسان جامع بين زيد وغيره، ثم علمنا بوجود زيد في ذلك المسجد، وواضح أنّه ليس في جامع الإنسان الذي علمنا به أولا أية علامة أو خصوصية تمنع من انطباقه على زيد.

والصحيح في هذا النحو من أنحاء تعلق العلم بالفرد، هو سراية العلم من الجامع إلى الفرد وحصول الإنحلال به أيضا؛ لأن ضم ذاك العلم الإجماليّ إلى هذا العلم التفصيلي ينتهي إلى علم تفصيلي بوجود زيد وشك بدوي بوجود جامع الإنسان في مصداق آخر من مصاديق هذا الجامع في المسجد، ما يعني بالتبع: حصول الانحلال الحقيقيّ في هذه الحالة أيضا.

وكلام المصنّف كما يمكن بيانه بتطبيقه على النحو الأوّل، يمكن بيانه بتطبيقه على النحو الثاني. ولذلك اقتضى التنبيه.

العملية التي أسميناها بمنجزية العلم الإجمالي، نستعرض واحدة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها ضمن القاعدة الأولى أو الثانية.

والحالة هي: ما إذا وجب ـ مثلا ـ مركب بوجوب واحد، وتردد أمر هذا المركب بين أن يكون مشتملاً على تسعة أجزاء أو عشرة مثلا، فهل تدخل هذه الحالة من الشك في الجزء المشكوك في حالات العلم الإجمالي، فيجب الإتيان به لتكون النتيجة وجوب الأكثر، أو في حالات الشك البدوي، فلا يجب الأكثر؟[1]

إضاءة منهجية مهمة

وإليك ـ قبل الخوض في معمعة التفاصيل والأقوال والبراهين ـ هذه

---

(١)الحالة التي نتكلم عنها هنا تسمى أيضا بحالة التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين، في مقابل التردد بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين، أو المستقلين، كما لو تيقنا من تعلق دين بذمة زيد لعلي، ولكننا ترددنا بين أن يكون هذا الدين تسعة دراهم أو عشرة دراهم، فهنا تجري البراءة في العاشر من الدراهم بلا كلام؛ إذ الشك فيه شك بدوي بلا كلام؛ إذ وجوب أداء كلّ درهم من الدراهم وجوب مستقل لا علاقة له بوجوب أداء الآخر، ما يعني العلم التفصيلي بوجوب أداء التسعة، والشك البدوي في وجوب أداء العاشر كما قلنا.

وأمّا في ما نحن فيه، فمثاله: ما لو افترضنا أننا نعلم بوجوب الصلاة، إلا أننا ترددنا في وجوب سورة كاملة بعد الحمد في الركعتين الأوليين، فيتردد الواجب حينها بين أن يكون تسعة مثلا بدون السورة، أو عشرة مع السورة.

من الواضح هنا أن الوجوب في المقام وجوب واحد هو وجوب الصلاة، نعم، هذا الوجوب ينحل إلى عدة وجوبات اسميناها في الدليل العقلي في ما تقدم بالوجوبات الضمنية بعدد الأجزاء، وعليه، فالصلاة الواجبة ترددت بين أن تكون صلاة بتسعة أجزاء وبين أن تكون صلاة بعشرة أجزاء.

الإضاءة المنهجية المهمة المحورية في أن تكون على بصيرة من أمرك وأنت تروم البحث أو تريد مجاراة الأفكار المختلفة التي تطرح في البحث بصورة فنية، بحيث يكون كلّ عنصر من عناصر الفكرة وسيرها في محله وبصورة فنية منهجية صحيحة، فيتضح ما على كلّ فريق أن يقوم به تجاه ما يلتزم به من مذهب في ما نحن فيه، ويتضح للمتابع للأقوال والمذاهب ما لكل مذهب وما عليه، فيفهم، ويقيّم، ويتخذ المواقف المنهجية، فنقول:

الذي سنراه ما يلي:

أولا: سنرى أن من يذهب إلى وجوب الأكثر، يعلم بأن مذهبه هذا ما كان ليتم في المقام إلا ببركة قاعدة منجزية العلم الإجمالي كما تقدّم في البحث السابق، وهذا الأمر بدوره لا يتم له إلا إذا استطاع تصوير ماهية وهيكلية هذا العلم المتقدّمة، بحيث يكون هناك علم بالجامع وشك في الأطراف، وهذا ـ بالأخير ـ فرع تصوير حالة تردد بين أمرين متباينين كما كان الحال عليه في مثال العلم الإجمالي الذي اعتدنا ذكره؛ من العلم بجامع الوجوب بين صلاتي الظهر والجمعة عند زوال يوم الجمعة، وترددنا بين أن يكون هذا الواجب الظهر أو الجمعة، وكما ترى، هذا ما كان له أن يتم إلا ببركة التباين بين طرفي العلم الإجمالي، أعني: صلاة الظهر وصلاة الجمعة، فالأمر في ما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ لابد من تصوير علم بجامع الوجوب بين طرفين متباينين هما: الأقل من جهة والأكثر من جهة أخرى، وفي هذه الحالة ستتم ولادة علم إجمالي، وبتبعه ستجري أصالة الاشتغال بالنسبة إلى الأطراف كما تقدّم في البحث السابق، وبما أن الأطراف هي الأقل من جهة والزائد من جهة

أخرى، فهذا معناه منجزية الأكثر باعتباره أحد طرفي العلم الإجمالي.

والمختصر: على هذا الفريق أن يصور لنا أن التسعة غير العشرة، والأقل غير الأكثر، لا أنّه جزء الأكثر.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما يلزم من يذهب إلى وجوب الأكثر في المقام، فإذا ما سمعنا أن أحدهم قد اختار هذا المذهب، فقد عرفنا طريقه إلى هذا المذهب، وشخصنا نقطة الارتكاز التي عليه أن يبنيها ويحافظ عليها ليتم له ذلك.

ثانيا: وبهذا الذي تقدّم وظيفة لمن يختار وجوب الأكثر يتبين ما على غريمه ومقابله الذي يذهب إلى عدم وجوب الأكثر، أي: عدم وجوب الجزء الزائد العاشر؛ إذ لن يتم له ذلك إلا ببركة القول بشمول أدلة البراءة الشرعية لهذا الجزء، وهذا لن يتم إلا في حالة عدم وجود علم إجمالي، وهذا لن يتم له إلا بإبطال ذلك التصوير الذي قدمه غريمه للعلم الإجمالي؛ إذ ما إن يتم له ذلك، تكون الحالة من حالات الشك البدوي في الزائد؛ لأن الأصل في حالة التردد بين الأقل والأكثر هي العلم بالأقل والشك في الزائد، وهذا ـ كما ترى ـ لا كلام فيه في جريان البراءة الشرعية بالنسبة إلى الزائد، فلا يتم إلا وجوب الأقل.

هذا ما على كلّ واحد من الغريمين عمله والدفاع عنه، والخلاصة: إن ثبت أن الحالة من حالات العلم الإجمالي، صح وجوب الأكثر؛ لأنه أحد طرفي هذا العلم، فهو واجب بأصالة الاشتغال العقلية ـ القاعدة العملية الأولية ـ عند المصنف كما قلنا، وإلا، صح وجوب الأقل لا غير؛ إذ الأكثر من موارد أصالة البراءة الشرعية؛ لعدم محذور في هذا الشمول كما قلنا؛ بعد كون الشك في المقام من الشك البدوي، فالأقل معلوم

الوجوب والأكثر مشكوك، فتجري البراءة عن الزائد.

هذه هي قصة الغريمين هنا، فإلى التحقيق ونحن على بصيرة من أمرنا الآن، ولا تنس تمهيدات وإضاءات فنية منهجية من هذا القبيل حيثما كنت؛ فإنها لربما كانت أهم من أصل المطلب من جهة تعليمية، وأينما رأيت معلما يقدم لك من هذه الإضاءات، فالصق به ولا تفارقه؛ فإن الظفر كل الظفر والتوفيق كل التوفيق معه لا مع غيره، ولهذا، سنقدم لك هذه الإضاءة على شكل دعوى اختلف فيها الفريقان المتقدمان.

يا الله.

ولعلك بما تقدّم من إضاءة قد انكشفت لك حقيقة تعتبر المنطلق لكل هذا البحث ولكل هذا النزاع تتعلق بتسلسل النزاع ومراحله، وإليك بعض التفصيل:

في ما نحن فيه من النزاع، إذا ترافع الطرفان إلى قاضي محكمة الأصول، فماذا على القاضي أن يفعل؟ وبمن يبدأ ويطلب الدليل؟

هذا سؤال منهجي غاية في الأهمية؛ إذ به نشخص حكمة القاضي وتخصصه في ما هو عليه من وظيفة وعمل، وإلا، كان قاضيا منصبا بغير حق، ويجب حينئذ أن نبحث عمن نصبه واعطاه هذا المنصب فنلعنه صبحا ومساء مع لعنة الله تعالى له وملائكته وجميع مخلوقاته في مجراته.

وعلى كلّ حال، فما على القاضي أن يعمل في ما نحن فيه؟

لو رجعنا إلى الواقع في حالات الترافع إلى القاضي في حياتنا الاعتيادية، لرأينا أن الشارع والعقلاء قد وضعوا لنظام الترافع والمحاكمة قواعد وضوابط، ومن أهم هذه الضوابط القاعدة المعروفة (البينة على

المدعي واليمين على من أنكر)؛ إذ بهذه القاعدة يبدأ تسلسل المحاكمة؛ فيبدأ القاضي بمن يدعي أمرا على غيره فيطلب منه أن يقيم البينة على مدعاه، وأمّا الآخر، فما عليه بعد أن يترافع المدعي إلى القاضي إلا أن ينتظر دوره بعد المدعي؛ فإن أقام المدعي بينة، جاء دور المنكر في إبطال تلك البينة، فإن لم يبطلها، حكم القاضي له وفق بينته.

وأمّا إن أبطل البينة أو لم يكن من بينة من الأساس، سيكون دور المنكر اليمين كما نعرف.

وعلى أيّة حال، فكما ترى، القاضي لا يبدأ بما اشتهت نفسه من المترافعين، بل يبدأ بالمدعي، ولكن، من هو المدعي؟

هذا ما أسست له الشريعة والعقلاء أيضا عدة ضوابط يميز بها القاضي المدعي فيبدأ به ويطالبه بالبينة، عن المنكر الذي لا تصل النوبة لكلامه إلا بعد المدعي، ومن جملة أهم هذه الضوابط أن المدعي من يخالف قولُه الأصلَ والقاعدةَ، فعلى سبيل المثال: الأصل براءة ذمة كلّ إنسان من أي حق للآخرين يدعونه لهم في ذمته، فإذا جاء زيد مطالبا بكرا بمال ما، فالأصل براءة الذمة، وهذا الأصل مع بكر، ومن كان معه الأصل، فهو المنكر والآخر المدعي.

هذا أحد الضوابط المعمول بها في باب القضاء، وإذا ما رجعنا إلى ما نحن فيه من ترافع طرفي الدعوى: من يدعي وجوب الأكثر ومن يدعي عدم وجوبه، فإننا لابد أن نميز الطريقة الفنية للتحقيق بتسلسلها الفني المنهجي الصحيح، الذي عبرنا عنه بالتسلسل الذي يجب على قاضي محكمة علم الأصول أن يتخذه للوصول إلى حكم عادل بين هذين، الطريقة التي تشبه إلى حد بعيد ما رأيناه في القضاء المعروف؛ فإننا لابد

لنا من أن نحدد المدعي ونحدد المنكر؛ وباستعمال الضابط الواقعي نفسه؛ فمن ادعى خلاف الأصل، فهو المدعي، ويُبدأ به بمطالبته بالدليل والبينة على ما يقول، وإلا، تم ما يقوله غريمه، كلّ ما في الأمر، بمجرد عدم تمامية البينة في محكمة الأصول سيكون الحكم للغريم بلا يمين طبعا؛ إذ يثبت أن الصحيح بقاء مقتضى الأصل الذي انطلقنا برفقة القاضي منه كما سنقول بعد هنيهة.

وعلى هذا، فالسؤال هنا: ما هو الأصل في ما نحن فيه من الدعوى، وما مقتضاه؟ إذ على وفق هذا نتبين الطريق وتتم لنا البصيرة.

والجواب:

الأصل في ما نحن فيه مع من يذهب إلى جريان البراءة عن الزائد، وأمّا غريمه، فهو المدعي؛ إذ هذا يخالف الأصل وذاك معه الأصل.

وأمّا هذا الأصل، فهو أن الحالة الاعتيادية الطبيعية في كلّ حالة من حالات الدوران بين الأقل والأكثر هي العلم بالأقل والشك في الزائد على نحو الشك البدوي؛ إذ الموجود في كلّ هذه الموارد في حالتها الطبيعية أن هناك وجوباً واحداً تعلق بالأقل، ونشك في تعلقه بالجزء المشكوك وجوبه، هذه هي الحالة الطبيعية التي تشكل الأصل في ما نحن فيه، ما يعني أن من يدعي خلاف هذا الأصل عليه أن يثبت بالبينة والدليل أن الحالة ليست كذلك وإنما هي من حالات العلم الإجمالي.

وعلى هذا، وكما تقدم بيانه، فعلى من يدعي أن الحالة من حالات العلم الإجمالي أن يبين لنا ويثبت بالدليل أن هناك تباينا بين الأقل والأكثر وإن كنا نسميه بالتردد بين الأقل والأكثر، فالأمر مجرد تسمية ليس إلا، والحقيقة ـ بمدعى المدعي ـ أن الحالة من حالات العلم

الإجمالي.

وعليه، فالذي سيطالَب بالبينة الآن هو مدعي العلم الإجمالي، وما على غريمه إلا أن ينتظر من يريد ادعاء هذا المدعى، ليكون مطالَبا حينئذ بإبطال هذا المدعى لا أكثر؛ إذ بمجرد أن يبطل المدعى، يتضح أننا لا زلنا على مقتضى ما انطلقنا منه من أصل هو كون الحالة من حالات التردد بين الأقل والأكثر، حيث العلم بالأقل والشك في الأكثر شكا بدويا، فتجري البراءة الشرعية عنه لا أصالة الاحتياط التي كانت تجري في موارد العلم الإجمالي.

هذه هي قصة الترافع، وهذا هو الطريق الفني، وهذه هي البصيرة في المنهج والهدف والطريق والوسائل. فتعلم لكي تكون قاضيا بحق.

سنستعرض هنا رأيين للأصوليين مع ما استدل به على كلّ واحد منهما، وسنرى أن الصحيح مع جريان البراءة عن الزائد في محل الكلام؛ إذ الحالة من الحالات الطبيعية المعتادة للدوران بين الأقل والأكثر كما قلنا، فإلى التفاصيل:

عرفنا أن الشكّ إذا كان بدوياً، حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي، حكمت فيه القاعدة العملية الأولية.

وقد يخفى أحياناً نوع الشكّ؛ فلا يعلم أهو من الشكّ الإبتدائي أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي ـ أو الناتج عنه بتعبير آخر ـ ومن هذا الخفاء والتردد مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يسمّيها الأصوليّون، وهي: أن يتعلّق وجوب شرعيّ استقلالي واحد بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة، ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاء معيّنة،

ونشكّ في اشتمالها على جزء عاشر، ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملي بالنسبة إلى الجزء الزائد طبعا ـ إذ لا إشكال في وجوب الأقل كما هو المفروض ـ فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلّف بالنسبة إلى الجزء المشكوك فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب؛ لكي يكون مؤدّياً للواجب على كلّ تقدير، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

وللُأصوليِّين جوابان مختلفان عن هذا السؤال يمثّل كلّ منهما اتّجاهاً في تفسير الموقف.

الاتجاه الأوّل: الحالة من موارد منجزية العلم الإجمالي[١]

أمّا أحد الاتّجاهين في المقام، فيذهب إلى القول بوجوب الاحتياط بالإتيان بالجزء المشكوك؛ تطبيقاً للقاعدة العملية الأولية، أعني: أصالة الاشتغال العقلية؛ لأنّ الشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي بين طرفين متباينين، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلّف بأنّ الشارع أوجب مركّباً مّا، فهذا هو العلم بالجامع المطلوب لتحقيق هيكل العلم الإجمالي، ولا يدري أهو المركّب من تسعة، أو المركّب من عشرة؟

وكما ترى، فإن هذا الاتجاه مبني على أن التسعة مباينة للعشرة.[٢]

---

(١)هل رأيت بمن بدأ المصنّف وبدأنا؟ هذا هو المدعي إذن، أليس كذلك؟ ولماذا كان هذا هو المدعي لا غريمه؟ وماذا على المدعي في ما نحن فيه؟ تابع المحاكمة وتعلم جيدا.

(٢)لم يتعرض المصنّف في هذه الحلقة إلى ما يثبت التباين بين التسعة والعشرة، وكان عليه فنيا أن يبين ذلك هنا؛ إذ لا تتم المرافعة بصورة تامة صحيحة والأهم:

الاتجاه الثاني: الحالة من موارد الشك البدوي(١)

والاتّجاه الآخر يطبِّق على الشكّ في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية ـ أصالة البراءة الشرعية ـ بوصفه شكّاً إبتدائياً غير مقترن بالعلم الإجمالي؛ لأنّ ذلك العلم الإجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتّجاه الأوّل منحلّ انحلالا حقيقيّا بعلم تفصيلي، وهو علم المكلّف بوجوب التسعة على أيّ حال، أي: سواء أكان الواجب واقعا هو التسعة أو العشرة؛ لأنّها واجبة، سواء أكان معها جزء عاشر أمْ لا، فهذا العلم التفصيليّ يؤديّ إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي انحلالا حقيقيّا، ولهذا، لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الإجمالي وعن معيار تحققه في ما نحن فيه، فلا يمكن القول بأنَّا نعلم: إمّا بوجوب التسعة، أو بوجوب العشرة، فما هذا إلا كلام موهم، والصحيح هو: أننا نعلم بوجوب التسعة على أيٍّ حال، ونشكّ في وجوب العاشر، فليس هنا علم بمتباينين، فمن

بصورة تعليمية تحقيقية إلا بذلك كما بينا.

وعلى أية حال، فسيأتي في الحلقة الثانية أن أصحاب هذا الاتجاه لإثبات التباين المطلوب يدعون أن الوجوب المعلوم في ما نحن فيه إمّا متعلق بالتسعة المطلقة أو بالتسعة المقيدة بالجزء العاشر، وإطلاق التسعة وتقييدها حالتان متباينتان؛ بتباين الاطلاق والتقييد كما تقدم، وبذلك، يتشكل علم إجمالي بوجوب التسعة أو العشرة.

راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٩٨. وراجع لتفصيل ذلك وبيانه: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص١٠٥ـ ١٠٦.

(١)هذا هو المنكر إذن، وما على المنكر فنيا ومنهجيا؟ قلنا: إبطال ما ادعاه المدعي من البينة لا غير؛ لتكون الحالة طبق الاصل في الدوران بين الأقل والأكثر كما قلنا، فتابع الاحداث، وتعالم.

أين يأتي العلم الإجمالي؟!

وهكذا، يصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاً إبتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي كما تقدّم في المحور السابق للبحث؛ حيث تكلمنا عن الانحلال بسراية العلم بالجامع إلى فرد من الفردين وطرف من الطرفين، فالأقل معلوم منجز بالقطع، والأكثر ـ الجزء العاشر ـ مشكوك بالشك البدوي فيكون من موارد البراءة الشرعية كما تقدّم.

والخلاصة: على أساس ما تقدّم قبل قليل من لزوم التباين بين الفردين في تحقق العلم الإجمالي، فالحالة المطروحة للبحث ليست من حالات العلم الإجمالي؛ إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين، بل علم تفصيلي بوجوب التسعة، وشك بدوي بوجوب العاشر. وقول القائل: إنا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة، كلام صوري؛ لأن التسعة ليست مباينة للعشرة، وإنما هي جزء منها. (١)

والصحيح: هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء

---

(١)سيأتي في الحلقة الثانية أن أصحاب الاتجاه الأوّل إن ذكرت لهم دعوى الانحلال التي في المتن هنا، قالوا جوابا: إن طرفي العلم الإجمالي هما: وجوب التسعة المطلقة، ووجوب التسعة المقيدة بالعاشر، وكل من هذين الطرفين ليس معلوما بالتفصيل، وليس متعلقا للعلم التفصيلي، وإنما المعلوم وجوب التسعة على الإجمال؛ إذ هي دائرة بين كونها مطلقة وبين كونها مقيدة، فهي معلومة إجمالا، وهذا نفس العلم الإجمالي، فكيف ينحل به؟!

راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٩٨. وراجع لتفصيل ذلك وبيانه: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص١٠٥ـ ١٠٦.

وكما ترى، فإن الطرف الاخر من الدعوى خبير بما له وما عليه، لهذا، هو يستحق كامل الاحترام والتقدير.

التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب كما ذكرنا في هذا الاتجاه الثاني.[١]

رابعا: متن المادة البحثية

٣. قاعدة منجّزية العلم الإجمالي[٢]

تمهيد

قد تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وقد تشكّ في سفره، لكنّك تعلم على أيٍّ حال أن أحد أخويك (الأكبر، أو الأصغر) قد سافر فعلًا إلى مكّة، وقد تشكّ في سفرهما معاً ولا تدري هل سافر واحد منهما إلى مكّة، أو لا؟

فهذه حالات ثلاث، ويطلق على الحالة الأولى اسم (العلم التفصيلي)؛ لأنّك في الحالة الأولى تعلم أن أخاك الأكبر قد سافر إلى مكّة، وليس لديك في هذه الحقيقة أيُّ تردّد أو غموض، فلهذا كان العلم تفصيلياً.

ويطلق على الحالة الثانية اسم (العلم الإجمالي)؛ لأنّك في هذه الحالة تجد في نفسك عنصرين مزدوجين: أحدهما عنصر الوضوح، والآخر عنصر الخفاء، فعنصر الوضوح يتمثَّل في علمك بأنّ أحد أخويك قد سافر فعلًا، فأنت لا تشكّ في هذه الحقيقة. وعنصر الخفاء والغموض يتمثّل في شكِّك وتردّدك في تعيين هذا الأخ، ولهذا، تسمّى هذه الحالة

---

(١)وعلى هذا، فسيكون المصنّف من المدعين في المقام أم من المنكرين؟ إذن اين ترتيبه في المرافعة؟ وماذا يجب عليه أن يفعل؟ تعلَّم رجاء.

(٢)ويعنون هذا البحث عند الأصوليين بعنوان: أصالة الاشتغال، وعنوان: أصالة الاحتياط، علاوة على عنوان: قاعدة منجزية العلم الإجمالي، وسيعبر المصنّف عن هذه القاعدة بالقاعدة العملية الثالثة في الحلقة التالية.

بـ (العلم الإجمالي)، فهي علم؛ لأنّك لا تشكّ في سفر أحد أخويك، وهي إجمال وشكّ؛ لأنّك لا تدري أيّ أخويك قد سافر.

ويسمّى كلّ من سفر الأخ الأكبر وسفر الأصغر (طرفاً) للعلم الإجمالي؛ لأنّك تعلم أن أحدهما لا على سبيل التعيين قد سافر بالفعل.

وأفضل صيغة لغوية تمثِّل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه النفسيّ بكلا عنصريه هي (إمّا وإمّا)، إذ تقول في المثال المتقدّم: (سافَرَ إمّا أخي الأكبر وإمّا أخي الأصغر)؛ فإنّ جانب الإثبات في هذه الصيغة[١] يمثّل عنصر الوضوح والعلم، وجانب التردّد الذي تصوّره كلمة (إمّا) يمثّل عنصر الخفاء والشكّ، وكلّما أمكن استخدام صيغة من هذا القبيل، دلّ ذلك على وجود علم إجماليٍّ في نفوسنا.[٢]

ويطلق على الحالة الثالثة اسم (الشكّ الإبتدائي)، أو (البدوي)، أو (الساذج)، وهو شكّ محض غير ممتزج بأيٍّ لون من العلم، ويسمّى بالشكّ الإبتدائي أو البدوي؛ تمييزاً له عن الشكّ في طرف العلم الإجمالي؛ لأنّ الشكّ في طرف العلم الإجمالي يوجد نتيجةً للعلم نفسه؛ فأنت تشكّ في أن المسافر هل هو أخوك الأكبر، أو الأصغر؟ نتيجةً لعلمك بأنّ أحدهما ـ لا على التعيين ـ قد سافر حتماً، وإمّا الشكّ في الحالة الثالثة، فيوجد بصورة إبتدائية دون علم مسبق.

وهذه الحالات الثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعيّ[٣]، فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلًا، ووجوب صلاة الظهر في يوم

---

(١)وهو قولك: «سافر».

(٢)فهذه الصيغة هي معيار تحقق حقيقة العلم الإجمالي في نفوسنا.

(٣)أيضا على حد تحققها في الأمور التكوينية كالسفر في مثالنا المتقدم.

الجمعة مشكوك شكّاً ناتجاً عن العلم الإجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة في ذلك اليوم، ووجوب صلاة العيد مشكوك إبتدائي غير مقترن بالعلم الإجمالي.

وهذه الأمثلة كلّها من الشبهة الحكمية[١]، ونفس الأمثلة يمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعية[٢]، فتكون تارةً، عالماً تفصيلًا بوقوع قطرة دم في هذا الإناء[٣]، وأخرى، عالماً إجمالا بوقوعها في أحد إناءين[٤]، وثالثةً، شاكّاً في أصل وقوعها شكّاً بدوياً.[٥]

ونحن في حديثنا عن القاعدة العملية الثانوية التي قلبت القاعدة العملية الأساسية كنّا نتحدّث عن الحالة الثالثة، أي: حالة الشكّ البدويّ الذي لم يقترن بالعلم الإجمالي، والآن ندرس حالة الشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، أي: الشكّ في الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة، وهذا يعني أنّنا درسنا الشكّ بصورته الساذجة[٦]، وندرسه الآن بعد أن نُضيف إليه عنصراً جديداً وهو العلم الإجمالي، فهل تجري فيه القاعدة العملية الثانوية كما كانت تجري في موارد الشكّ البدويّ، أو لا؟[٧]

---

(١)حيث متعلق الشك الجعل والتشريع.

(٢)حيث متعلق الشك فعلية الحكم، أو قل: المجعول كما تقدم.

(٣)فتكون عالما بفعلية حرمة شربه مثلا وتحقق موضوع هذه الحرمة.

(٤)فتكون عالما بحرمة شرب أحدهما مثلا وفعلية هذه الحرمة.

(٥)فتشك في أصل فعلية حرمة شرب هذا الإناء الذي تشك في سقوط القطرة فيه.

(٦)غير المقترنة بالعلم الإجمالي.

(٧)كان المفروض فنيا أن يكون السؤال هنا مزدوجا: يسأل فيه أولا عن حكم العقل بالنسبة إلى القاعدة العملية الأساسية، ثم عن موقف الشرع بجريان البراءة

منجّزية العلم الإجمالي

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

ففي يوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرين (صلاة الظهر، أو صلاة الجمعة)، ونشكّ في وجوب الظهر، كما نشكّ في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين[١] بوصفه علماً[٢] تشمله قاعدة حجيّة القطع التي درسناها في بحث سابق، فلا يسمح لنا العقل لأجل ذلك بترك الأمرين معاً: الظهر والجمعة؛ لأنّنا لو تركناهما معاً، لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرين، والعلم حجّة عقلًا في جميع الأحوال، سواء كان إجمالياً أو تفصيلياً.[٣]

ويؤمن الرأي الأصوليّ السائد في مورد العلم الإجمالي لا بثبوت الحجيّة للعلم بأحد الأمرين فحسب[٤]، بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجيّة منه أيضا؛ واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً[٥]، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجيّة من العلم التفصيليّ

الشرعية كما نبهنا عليه خلال الشرح.

(١)أو ما يؤدي هذا المعنى؛ كعنوان (أحدهما) و(الجامع).

(٢)أي: من أجل كونه قطعا وعلما.

(٣)فحجيّة العلم ومنجزيته في المقام بالنسبة إلى الجامع على حد منعه من ترك كلا الطرفين، فهو حرمة للمخالفة القطعية بتركهما معا، ويمكنك أن تعبر بقولك: هو وجوب للموافقة الاحتمالية بإتيان أحد الطرفين على الأقل. هذا بالنسبة إلى متعلق العلم وهو الجامع وهو عنوان (أحدهما).

(٤)ووجوب الموافقة الاحتمالية.

(٥)هذا معنى عدم إمكان انتزاع الحجيّة وسلبها عن العلم الإجمالي بالجامع.

ويرخّص في مخالفته؛ وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

وأمّا كلّ واحد من طرفي العلم الإجمالي ـ أي: وجوب الظهر بمفرده ووجوب الجمعة بمفرده ـ فهو تكليف مشكوك وليس معلوماً.[١]

وقد يبدو لأوّل وهلة أن بالإمكان أن تشمله القاعدة العملية الثانوية[٢]، أي: أصالة البراءة[٣]النافية للاحتياط[٤]في التكاليف المشكوكة؛ لأنّ كلًّا من الطرفين تكليف مشكوك.[٥]

ولكنّ الرأي السائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي؛ بدليل أن شمولها لكلا الطرفين معاً يؤدّي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع حجيّة القطع بوجوب أحد الأمرين؛ لأنّ حجيّة هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقلّ تقدير[٦]، فلو حكم الشارع بالبراءة في كلّ من الطرفين، لكان معنى ذلك الترخيص منه في مخالفة العلم، وهو مستحيل كما تقدّم.[٧]

---

(١)فيقع البحث في أنّه مورد لأصالة الاشتغال أو أصالة البراءة الشرعية.

(٢)بعد أن كان موردا للقاعدة العملية الأساسية شأنه شأن أي شك في التكليف.

(٣)الشرعية.

(٤)العقلي.

(٥)فيكون موضوعا لأصالة البراءة الشرعية حتى لو كان مقرونا بالعلم الإجمالي ما لم يمنع من ذلك الشمول مانع ومحذور عقلي.

(٦)كما تقدم.

(٧)خلافاً لما سيأتي في الحلقة القادمة من إمكان ذلك ثبوتاً وإن لم يتحقّق إثباتاً. راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩.

وشمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر وإن لم يؤدِّ إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً[١]، لكنّه غير ممكن أيضا؛ لأنّنا نتساءل حينئذ: أيّ الطرفين نفترض شمول القاعدة له ونرجِّحه على الآخر؟ وسوف نجد أنَّا لا نملك مبرِّراً لترجيح أيٍّ من الطرفين على الآخر؛ لأنّ صلة القاعدة بهما واحدة. [٢]

وهكذا، ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة) لأيّ واحد من الطرفين، ويعني هذا: أن كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي يظلّ مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزةً عن شموله.[٣]

وعلى هذا الأساس، ندرك الفرق[٤] بين الشكّ البدويّ والشكّ الناتج عن العلم الإجمالي؛ فالأوّل يدخل في نطاق القاعدة الثانوية، وهي أصالة البراءة[٥]، والثاني يدخل في نطاق القاعدة الأولية، وهي أصالة الاحتياط.[٦]

وفي ضوء ذلك، نعرف أن الواجب علينا عقلًا في موارد العلم

---

(١)فلا نصطدم بمحذور استحالة سلب حجيّة القطع.

(٢)أي: نسبة إجراء البراءة إلى هذا الطرف عين نسبتها إلى الآخر، فبأي وجه نجريها في هذا المعين لا ذاك؟! وهذا ما يسمى بالترجيح بلا مرجح، وهو قبيح عقلا.

(٣)ولكن المصنّف لم يخبرنا قبل هذا بأن هذا النحو من الشك مشمول للقاعدة العملية الأولية الأساسية، وإنما نحن أخبرناك به ونبَّهناك عليه!

(٤)في مجال التنجيز.

(٥)فلا يجب الاحتياط بأي شيء.

(٦)بناء على مذهب المصنّف وفق مسلك حقّ الطاعة كما تقدم، فيجب الاحتياط بالامتثال وجوبا كان الحكم أم حرمة.

الإجمالي هو الإتيان بكلا الطرفين ـ أي: الظهر والجمعة في المثال السابق[١] ـ لأنّ كلًّا منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط.[٢]

ويطلق في علم الأصول على الإتيان بالطرفين معاً اسم (الموافقة القطعية)؛ لأنّ المكلّف عند إتيانه بهما معاً يقطع بأنّه وافق تكليف المولى[٣]، كما يطلق على ترك الطرفين معاً اسم (المخالفة القطعية)، وأمّا الإتيان بأحدهما وترك الآخر، فيطلق عليهما اسم (الموافقة الاحتمالية) و(المخالفة الاحتمالية)؛ لأنّ المكلّف في هذه الحالة يحتمل أنّه وافق تكليف المولى، ويحتمل أنّه خالفه.[٤]

انحلال العلم الإجمالي[٥]

إذا وجدتَ كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجساً وقد يكون أحدهما نجساً فقط، ولكنّك تعلم على أيّ حال بأنّهما ليسا طاهرين معاً،

---

(١)التردد بين صلاة الظهر والجمعة.

(٢)الجامع بحجيّة القطع، وكل طرف بأصالة الاشتغال والاحتياط العقلية على مسلك المصنّف حقّ الطاعة.

(٣)الواقعي.

(٤)وبناء على هذا، فالعلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية للجامع بحجيّة القطع، كما ينجز وجوب الموافقة القطعية لمنجزية الاحتمال وأصالة الاشتغال الجارية في كلّ طرف من أطرافه.

(٥)المذكور هنا الانحلال الحقيقيّ للعلم الإجمالي، فيكون انتفاء المنجزية من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا يبقى علم إجمالي من الأساس لكي يكون منجزا. وهناك نوع آخر من الانحلال يسمى الانحلال الحكمي؛ يكون فيه العلم الإجمالي موجودا، ولكن، على الرغم من ذلك ليس فيه خاصية التنجيز، كما لو ثبتت نجاسة أحد الطرفين بأمارة مثلا كما سيأتي بالتفصيل في الحلقة الثانية بعونه تعالى.

فينشأ في نفسك علم إجماليّ بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، فإذا اتّفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسةً في أحد الكأسين، وعلمت أن هذا الكأس المعيّن نجس، فسوف يزول علمك الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي[١]؛ لأنّك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعيّن، لا تعلم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعيّن علماً تفصيلياً، وتشكّ في نجاسة الآخر، لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبّر عن العلم الإجمالي (إمّا وإمّا)، فلا يمكنك أن تقول: (إمّا هذا نجس أو ذاك)، بل: هذا نجس جزماً، وذاك لا تدري بنجاسته.

ويعبّر عن ذلك في العرف الأصوليّ بـ (انحلال العلم الإجمالي[٢] إلى العلم التفصيليّ بأحد الطرفين والشكّ البدويّ في الآخر)؛ لأنّ نجاسة ذلك الكأس المعيّن أصبحت معلومةً بالتفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكةً شكّاً إبتدائياً؛ بعد أن زال العلم الإجمالي[٣]، فيأخذ العلم التفصيليّ مفعوله من الحجيّة[٤]، وتجري بالنسبة إلى الشكّ الإبتدائي أصالة البراءة، أي: القاعدة العملية الثانوية التي تجري في جميع موارد الشكّ الإبتدائي.[٥]

---

(١)وهو ما يصطلح عليه بسراية العلم بالجامع إلى أحد الطرفين بخصوصه.

(٢)وهذا انحلال حقيقيّ كما قلنا.

(٣)حقيقة.

(٤)فينجز نجاسة ما عُلم بنجاسته، فيجب الاجتناب عن استعماله في ما يشترط فيه الطهارة.

(٥)بعد أن كان موردا لأصالة الاشتغال التي قلنا إنها تجري في جميع أطراف العلم

موارد التردّد [١]

عرفنا أن الشكّ إذا كان بدوياً، حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة[٢]، وإذا كان مقترناً بالعلم الإجمالي، حكمت فيه القاعدة العملية الأولية. [٣]

وقد يخفى أحياناً نوع الشكّ؛ فلا يعلم أهو من الشكّ الإبتدائي، أو من الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي ـ أو الناتج عنه بتعبير آخر ـ ومن هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر[٤]كما يسمّيها الأصوليّون.

وهي: أن يتعلّق وجوب شرعيّ بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة، ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاء معيّنة ونشكّ في اشتمالها على

الإجمالي.

(١)وهذا ما يسمى بالمصطلح الأصولي بموارد الشك بين الأقل والأكثر؛ حيث العلم متعلق بالأقل والشك متعلق بالزائد. وقد تقدم أن له نحوين: الأقل والأكثر الارتباطيين وغير الارتباطيين، ومحل البحث بين الأصوليين هو الارتباطيان؛ إذ لا شك في جريان البراءة عن الزائد في غير الارتباطيين، كالشك بين الأكثر والأقل في الدين أو ما في ذمته من الصيام أو الصلاة أو الحقوق الشرعية مثلا.

(٢)الشرعية؛ حيث ترخيص الشارع نفسه بترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك بالاحتياط.

(٣)وهي أصالة الاشتغال العقلية طبق مسلك حقّ الطاعة الذي اختاره المصنّف.

(٤)الارتباطيين؛ لكي يكون هناك مجال للقول بأنها من موارد العلم الإجمالي.

وقلنا: محل البحث التردد بين كون الحالة من الدروان بين الأقل والأكثر حقيقة حيث العلم بالأقل والشك في الأكثر فتجري البراءة الشرعية عنه، وبين كون الحالة من موارد العلم الإجمالي وإن عبر عنها بالتردد بين الأقل والأكثر؛ حيث تجري أصالة الاشتغال في الأطراف التي يمثلها الجزء الزائد كسائر موارد العلم الإجمالي؟

جزء عاشر[١]، ولايوجد دليل يثبت أو ينفي[٢]، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدّد الموقف العملي[٣]، فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلّف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر، الذي يحتمل دخوله في نطاق الواجب؛ لكي يكون مؤدّياً للواجب على كلّ تقدير[٤]، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟ [٥]

وللُأصوليِّين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثّل كلّ منهما اتّجاهاً في تفسير الموقف. [٦]

فأحد الاتّجاهين يقول بوجوب الاحتياط؛ تطبيقاً للقاعدة العملية الأولية[٧]؛ لأنّ[٨]الشكّ في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم

---

(١)كالقنوت مثلا.

(٢)الجزء المشكوك.

(٣)تجاه الجزء المشكوك طبعا، وأمّا المعلوم، فهو منجز بالعلم والقطع كما قلنا.

(٤)لأصالة الاشتغال العقلية طبق مسلك حقّ الطاعة.

(٥)لجريان أصالة البراءة الشرعية فيه.

(٦)تقدم في الشرح الطريقة الفنية للتحقيق والبحث في هذا الموضوع، وما هو ضابط المحاكمة بين المترافعين، وما هو المطلوب من كلّ واحد من الغريمين، فراجع.

(٧)فعلى أصحاب هذا الاتجاه تصوير الدوران في المقام بين متباينين لا بين أقل وأكثر؛ لكي يصدق كونه من موارد العلم الإجمالي؛ إذ أساسه تصوير متباينين يدور الأمر بينهما كما قلنا.

(٨)هذا تصوير للدوران بين متباينين.

الإجمالي هو علم المكلّف بأنّ الشارع أوجب مركّباً مّا[١]، ولا يدري أهو المركّب من تسعة[٢]أو المركّب من عشرة، أي: من تلك التسعة بإضافة واحد؟ [٣]

والاتّجاه الآخر يطبِّق على الشكّ في وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوية[٤]؛ بوصفه شكّاً إبتدائياً غير مقترن بالعلم الإجمالي؛ لأنّ ذلك العلم الإجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتّجاه الأوّل منحلّ[٥]بعلم تفصيلي، وهو علم المكلّف بوجوب التسعة على أيّ حال؛ لأنّها واجبة، سواء كان معها جزء عاشر أو لا، فهذا العلم التفصيليّ[٦]يؤديّ إلى انحلال ذلك العلم الإجمالي، ولهذا، لا يمكن أن نستعمل الصيغة اللغوية التي تعبِّر عن العلم الإجمالي، فلا يمكن القول بأنَّا نعلم: إمّا بوجوب التسعة، أو بوجوب العشرة[٧]، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أيٍّ حال ونشكّ في وجوب العاشر.

---

(١)وهذا الجزء الذي يمثل الوضوح في هيكل العلم الإجمالي.

(٢)فقط.

(٣)هذا التعبير موهم شيئا ما؛ إذ يبين الحالة وكأنها من الدوران بين الأقل والأكثر حقيقة، وكان المفروض التعبير بالعشرة؛ إذ قلنا: لابد أن يثبت أصحاب هذا القول بأن التسعة تباين العشرة، لا أنها جزؤها؛ إذ من الواضح حينئذ دوران الأمر بين الأقل والأكثر الذي لا كلام في جريان البراءة عن الزائد فيه بطبعه.

(٤)البراءة الشرعية.

(٥)انحلالا حقيقيّا؛ بحيث لا يبقى أي علم إجمالي في البين، فلا تنجيز من باب السالبة بانتفاء الموضوع كما يعبرون.

(٦)بالأقل على كلّ حال.

(٧)إذ هذا إنما يمكن فيما لو كانت التسعة غير العشرة ومباينة لها كما قلنا.

وهكذا، يصبح الشكّ في وجوب العاشر شكّاً إبتدائياً بعد انحلال[١] العلم الإجمالي، فتجري البراءة.

والصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومة من الأشياء التي يشكّ في دخولها ضمن نطاق الواجب، كما ذكرناه. [٢]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

لاحظ الفتاوى التالية، واذكر الدليل عليها من القاعدة العملية الثانوية أو قاعدة منجزية العلم الإجمالي، مبيِّناً الوجه في ما تختاره:

١ـ قال الشهيد الثاني في الروضة في مسائل قضاء الصلاة الفائتة: «ولو جهل عين الفائتة من الخَمس، صلّى صُبحاً ومَغرباً معيَّنين، وأربعاً مطلقةً بين الرباعيّات الثلاث». [٣]

٢ـ قال السيد الإمام ﵀ في تحرير الوسيلة: «مسألة ٣: لو مسَّ ميتاً وشكَّ أنّه قبل برده أو بعده، لا يجب الغُسل، وكذا لو شك في أنّه كان شهيداً أو غيره». [٤]

---

(١)التعبير بالانحلال في المقام لا يخلو من مسامحة؛ إذ بما ادعي انحلالا يتبين أن الحالة لم تكن من العلم الإجمالي من الأساس، والتعبير فيها بالشك بين التسعة والعشرة مجرد تعبير صوري، وأن الحقيقة كانت من البداية العلم بوجوب التسعة والشك في وجوب الجزء العاشر.

(٢)فإنّه القاعدة في الدوران بين الأقل والأكثر ما لم يثبت أن الدوران بين متباينين كما قلنا أنها مقتضى طبيعة الدوران الحقيقي بين الأقل والأكثر.

(٣)الروضة البهية، الطبعة الحجرية، ص١٠٧.

(٤)تحرير الوسيلة، ج١، ص٦٣.

٣ـ قال السيد الخوئي قدس سره في منهاجه: «مسألة ١٧٧: إذا شك في أنّه هل حصل الدخول أم لا؟ لا يجب عليه الغُسل، وكذا لا يجب لو شك في أن المدخول فيه فرج أو دبر، أو غيرهما». (١)

٤ـ ورد في إرشاد السائل للسيد الگلبايگاني قدس سره: «س٥٩٩: لو نذر المكلف نذراً، ثم نسيه، أو تردد بين أمرين أو أكثر، ما الحكم؟

بسمه تعالى: يجوز الإكتفاء بالأقل لو دار الأمر بين الأقل والأكثر». (٢)

التطبيق الثاني

قال المصنّف في الحلقة الثالثة: «التقسيم الرئيسي للأقل والأكثر: بحثنا في ما سبق حالة الشك في أصل الوجوب، وحالة العلم بالوجوب وتردد متعلقه بين أمرين متباينين، فالأولى هي حالة الشك البدوي، التي تجري فيها البراءة الشرعية، والثانية هي حالة الشك المقرون بالعلم الإجمالي، التي تجري فيها أصالة الاشتغال، والآن نبحث حالة العلم بالوجوب وتردد الواجب بين الأقل والأكثر، وهي على قسمين:

الأوّل: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

وهو يعني: أن كلّ ما يتميز به الأكثر عن الأقل من الزيادة على تقدير وجوبه، يكون واجباً مستقلاً عن وجوب الأقل، كما إذا علم المكلف بأنه مدين لغيره بدرهم أو بدرهمين.

الثاني: دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين

وهو يعني: أن هناك وجوباً واحداً له امتثالٌ واحدٌ وعصيانٌ واحدٌ، وهو إمّا متعلق بالأقل أو الأكثر، كما إذا علم المكلف بوجوب الصلاة،

---

(١)منهاج الصالحين، ج١، ص٤٧.

(٢)إرشاد السائل، ص١٦٥.

وترددت الصلاة عنده بين تسعة أجزاء وعشرة.

أمّا القسم الأوّل، فلا شك في أن وجوب الأقل فيه منجّز بالعلم، وأن وجوب الزائد مشكوك بشك بدوي، فتجري البراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط على الخلاف بين المسلكين، وأمّا القسم الثاني، فتندرج فيه عدة مسائل نذكرها تباعاً». (١)

تأمل في العبارة لتصل إلى المعلومات التالية:

١ـ ما هو محل الكلام في بحث اليوم؟

٢ـ ما هو السر في تعبير المصنّف في تصوير مثال بحث اليوم بقوله: «وجوب واحد».

٣ـ الفرق بين ما سبق من شك وما نحن فيه.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ في (العلم الإجمالي) عنصران مزدوجان: عنصر الوضوح، الذي يتمثَّل في العلم، وعنصر الخفاء والغموض، الذي يتمثّل في الشكّ والتردّد في تعيين متعلق ذلك العلم.

٢ـ يتميز الشكّ البدوي عن الشكّ في طرف العلم الإجمالي بأنّ الأخير يوجد نتيجةً للعلم نفسه، وأمّا البدوي، فيوجد بصورة إبتدائية دون علم مسبق.

٣ـ العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفة القطعية للجامع، ويستحيل سلب هذه الحجيّة عن هذا العلم.

٤ـ الشك في أطراف العلم الإجمالي ينجز وجوب الموافقة القطعية؛ لجريان أصالة الاشتغال بمقتضى حقّ الطاعة؛ لأن جريان البراءة في كلّ

---

(١)دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة، ج٢، ص١٦٣ـ ١٦٤.

الأطراف مستحيل؛ لمحذور سلب الحجيّة عن القطع، وجريانه في بعض الأطراف ترجيح بلا مرجح.

٥ـ قد ينحل العلم الإجمالي حقيقة بعلم تفصيلي في أحد الأطراف وشك بدوي في الآخر، فيأخذ العلم التفصيليّ مفعوله من الحجيّة، وتجري بالنسبة إلى الشكّ الإبتدائي أصالة البراءة.

٦ـ في موارد التردد بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين ذهب البعض إلى جريان أصالة الاشتغال في الزائد لأنه من موارد العلم الإجمالي، فيما ذهب آخرون إلى البراءة الشرعية في الزائد؛ لأن الأقل معلوم والزائد مشكوك بالشك البدوي، وهذا هو الصحيح.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ في (العلم الإجمالي) عنصران مزدوجان: عنصر الوضوح وعنصر الخفاء، وضّح ذلك ممثّلا.

٢ـ بماذا يتميز الشكّ البدوي عن الشكّ في طرف العلم الإجمالي في الحقيقة؟ وضّح ذلك مع التمثيل.

٣ـ ما الذي ينجّزه العلم في العلم الإجمالي؟ وما وجه ذلك؟

٤ـ ما الذي ينجّزه الشك في أطراف العلم الإجمالي؟ وما وجه ذلك؟

٥ـ قد ينحل العلم الإجمالي حقيقة بعلم تفصيلي في أحد الأطراف وشك بدوي في الآخر، كيف يكون ذلك؟ مثّل لما تقول.

٦ـ في موارد التردد بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين، ذهب البعض إلى جريان أصالة الاشتغال في الزائد، فيما ذهب آخرون إلى البراءة الشرعية فيه، ما وجه كلّ منهما؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ تسمى قاعدة منجزية العلم الإجمالي بالقاعدة الثالثة. من أين جاءت هذه التسمية؟

٢ـ كيف وجدتَ التمهيد الذي أعدّه المصنّف لهذا البحث؟

٣ـ راجع شرحنا للبحث، وحاول أن تشخّص ما أضفناه نحن إلى البحث مما كان ضروريا لفهم ما ورد فيه.

٤ـ ما هي المصطلحات التي أضيفت إلى لغتك التخصصية اليوم؟

٥ـ راجع المحور الرابع من محاور بحث اليوم، وحدد المعلومات التي أضفناها لهذا المحور مما لم يذكره المصنّف نفسه.

٦ـ ذهب المصنّف إلى تنجيز الشك في أطراف العلم الإجمالي، وهذا موافق لما ذهب إليه من قاعدة أولية هي أصالة الاحتياط طبق مسلكه حقّ الطاعة، فمن أين جاء تنجيز هذا الشك في الأطراف وفق نظر المشهور وهم يذهبون إلى أن القاعدة الأولية هي البراءة العقلية؟

البحث رقم (٢٦)

النوع الثاني: الأصول العملية

٤. الاستصحاب

أولا: حدود البحث

من قوله: «الاستصحاب» ص٢٦٣.

إلى قوله: «تعارض الأدلة» ص٢٦٩.

ثانيا: المدخل

قلنا: الكلام عن الأصول العملية يعتبر من مهمات الكلام في علم الأصول؛ باعتبار أهمية هذا النوع من الأدلة ودخالتها المهمة في عملية الاستنباط.

وكنا قد استعرضنا في النوع الأوّل من أدلة الاستنباط العناصر الأصولية المشتركة في الاستنباط التي تتمثّل في أدلّة محرزة، فدرسنا أقسام الأدلة، وخصائصها، وميّزنا بين الحجّة منها وغيرها، وانتقلنا إلى دراسة العناصر المشتركة في حالة اخرى من الاستنباط، وهي حالة عدم حصول الفقيه على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ وبقاء الحكم مجهولًا لديه، فيتّجه البحث في هذه الحالة إلى محاولة تحديد الموقف العمليّ تجاه ذلك الحكم المجهول بدلًا عن اكتشاف نفس الحكم.

وقلنا: سيكون الكلام في الأصول العملية في اربعة عناوين كلية انتهينا من أولها حيث أسسنا القاعدة العملية الأساسية (أصالة الاشتغال العقلية)، ومن ثانيها حيث أسسنا القاعدة العملية الثانوية (أصالة البراءة الشرعية)، ومن ثالثها حيث أسسنا القاعدة العملية الثالثة (منجزية العلم الإجمالي)، وها قد وصلت النوبة ـ بحمد الله ومنّه وبركات صاحب الزمان عج ـ إلى الكلام في هذا البحث عن آخر العناوين الأربعة، وهو ما يصطلح

عليه بالاستصحاب، الذي يعد البحث فيه من أهم الأبحاث الأصولية؛ لدور الاستصحاب المحوري في عملية الاستنباط في مختلف الأبواب.

وبصورة عامة، في الاستصحاب شكٌّ في الحكم الشرعيّ أيضا، ولكنه نوع خاص من الشك، وهو المسبوق بعلم ويقين بالمشكوك، ولكننا لسبب ما أصبحنا نشك في بقاء ذلك المتيقن، كما لو كنا نتيقن من حكم ما، ثم تغير عنصر ما، فأصبحنا نشك في بقاء ذلك الحكم، كوجوب صلاة الجمعة التي نتيقنها في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام، ولكننا نشك في بقاء ذلك الوجوب في عصر الغَيبة، ولم يقم دليل محرز طبعا على الحكم سلبا أو إيجابا، فيتجه البحث نحو تحديد الوظيفة العملية تجاه هذا النحو من الشك بواسطة الأصول العملية، فيبرز هنا مصطلح الاستصحاب الذي نحن فيه.

إضاءة منهجية مهمة: الطريقة الفنية للتحقيق في المقام

وقبل أن نخوض في تفاصيل هذا البحث، لابد من تقديم تنبيه منهجي يرجع إلى الطريقة الفنية للتحقيق في المقام؛ بحيث يتضح موضع الأقدام في البحث في كلّ خطوة نخطوها فيه، فنقول:

لمّا كان الكلام في الاستصحاب في تحديد الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم الواقعي، فإن المفروض أن ننقح القاعدة العقلية الجارية في هذه الحالة، أو قل: القاعدة العملية الأولية الأساسية تجاه الحكم المشكوك، وهذا ما لن نقوم به هنا؛ إذ الكلام هو عينه ما تقدّم في تنقيح هذه القاعدة الأساسية في محله؛ فإن الشك هنا وإن كان مسبوقا بحالة متيقنة، إلا أنّه يبقى من الشك البدوي ما دام ليس من الشك المقرون بالعلم الإجمالي، وعليه، فالمرجع العقلي فيه يقتضي كونه موردا من

موارد أصالة الاشتغال القاضية بالاحتياط كما كان الحال عليه في الشك البدوي غير المسبوق بحالة متيقنة وكذا الشك المقرون بالعلم الإجمالي، فلو شككنا في الوجوب، كان مقتضى الاحتياط الإتيان به، ولو شككنا في الحرمة، كان مقتضى الاحتياط الاجتناب.

هذه هي الخطوة الأولى من خطوات البحث والتحقيق، لتأتي الخطوة التالية فنسأل: وهل تدخَّلَ الشارع في تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك فيقدَّم حكمُه على أصالة الاشتغال؟

وهنا يأتي دور البحث في أن القاعدة الثانية ـ أصالة البراءة ـ هل تشمل المقام ممّا كان الشك البدوي فيه قد سُبق بحالة متيقنة أم لا؟

وكما رأينا، فإن المرجع في الجواب عن هذا السؤال هو الأدلة التي شرَّعت البراءةَ نفسها، ولو رجعنا إلى هذه الأدلة التي سبق بعضها من آية ورواية، لوجدناها لم تقيَّد بالشك البدوي غير المسبوق بحالة متيقنة، بل هي عامة شاملة لما نحن فيه من نحو جديد للشك.

وعلى هذا، فالمفروض ـ لو كنا نحن ومستوى القاعدة الثانوية ـ أن نقول بالبراءة تجاه الحكم المشكوك حتى لو كان قد سبقه حالة متيقنة.

ولكن، وقبل أن نحكم على طبق البراءة ونترك الاحتياط، لابد من أن نبحث عن أن الشارع هل حكم بحكم خاص في هذا النحو الجديد من الشك، أي: الشك المسبوق باليقين أم لا؟

فإن كان قد حكم، وكان حكما يخالف الحكم بالبراءة، انتقلنا حينها إلى تحديد النسبة بين هذا الدليل ودليل البراءة؛ لتحديد أن المقدم هذا الجديد أم ذاك القديم؟

هذه هي المراحل الثلاثة للبحث والتحقيق في ما نحن فيه، وعلى

هذا، فإن ما نحن فيه كان موردا للاحتياط العقلي، ثم موردا للبراءة الشرعية، وبالنسبة لنا لا يزال في هذه المرحلة وطبق حكمها، وتصل النوبة الآن إلى البحث في المرحلة الثالثة، حيث المدعى قيام دليل يحدد الوظيفة العملية حالة هذا النحو الجديد من الشك البدوي، وهي قاعدة الاستصحاب، التي سنقول إنها المقدمة على البراءة الشرعية بعد وقوع التعارض بين دليليهما؛ باعتبارها بيانا شرعيا؛ فتكون بذلك رافعة لموضوع قاعدة البراءة؛ لما تقدّم من أنها عدم الرسول والبيان، وهو ما سيأتي له مزيد بيان في باب التعارض بين الأصول العملية بعونه تعالى. فانتبه جيدا لمحط قدميك، وللهيكلة الكلية للبحث، وخطوطه العامة.

وبصورة عامة، سيكون الكلام في هذا العنوان موزعا على المحاور التالية:

المحور الأوّل: معنى الاستصحاب ودوره في عملية الاستنباط

حيث الكلام عن المقصود بالاستصحاب، وأنه حكم الشارع بالالتزام عمليا بما كان على يقين منه ثم شك في بقائه، وسنذكر أمثلة لذلك.

المحور الثاني: الدليل على الاستصحاب

وكما ذكرنا الدليل على كلّ واحدة من القواعد المتقدمة، فكذا لابد من ذكر الدليل الشرعيّ على اعتبار هذه القاعدة الجديدة، وهذا سنكتفي فيه بذكر محل الشاهد من إحدى الروايات التي أقيمت دليلا على الاستصحاب، وهي رواية زرارة.

المحور الثالث: اركان الاستصحاب

ونعرض هنا لثلاثة من أركان الاستصحاب تعد شروطا أساسية لجريانه، وسنتكلم عن كلّ واحد من هذه الأركان وما يؤثره وجوده

والدليل عليه من سعة وعموم جريان الاستصحاب.

توكلنا على الله.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: معنى الاستصحاب ودوره في عملية الاستنباط

في ضوء ما سبق من كلام عن القواعد الثلاثة المتقدّمة التي تحدد الوظيفة تجاه الحكم الشرعيّ الواقعي المشكوك، نعرف أن أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإن الجاري في هذه ـ كما تقدّم ـ هو القاعدة الثالثة، وهي قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة الشرعية من حيث كونه موضوعا من قبل الشارع لتحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الواقعي المشكوك، وهو ما يطلق عليه الأصوليون اسم (الاستصحاب).

ومعنى الاستصحاب: حكم الشارع على المكلّف بالالتزام عملياً بكلّ شيء كان على يقين منه ثمّ شكّ في بقائه.

ومثاله: أنّا على يقين وعلم وقطع من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء متنجِّس، فإننا سوف نشكّ في بقاء طهارته، وفي هذه الحالة، يكون المورد من الموارد التي يجب استنباط حكمها من قبل الفقيه، وقد تعلمنا أن الفقيه يُطلب منه أولا تحديد الحكم الواقعي لهذه المسألة، فإن تمكن من ذلك، كان بها، وإن لم يتمكن، وبقيت الحيرة والتردد، وصلت النوبة حينها إلى تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك، فيأتي هنا دور القاعدة الجديدة التي نتكلم عنها، وهي الاستصحاب؛ حيث تحكم هذه القاعدة على المكلّف بالالتزام عملياً

بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها قبل أن يعرض له الشك في بقاء تلك الحالة، وهي طهارة الماء في المثال المتقدّم.

وعندما نقول: مقتضى الاستصحاب الالتزام عمليا بالحالة السابقة، فإننا نعني بالدقة بذلك: ترتيب آثار الحالة السابقة من الناحية العملية، فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة كما في مثالنا، نتصرّف فعلًا كما لو كانت الطهارة باقية، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب أو الحرمة أو أي حكم من الأحكام التكليفية أو الوضعية، نتصرّف فعلًا كما لو كان ذلك الحكم باقياً، وهكذا.

هذه هي حقيقة الاستصحاب، وهذا معناه، وهذه هي وظيفة هذه القاعدة الجديدة، وكما رأينا، فإن مورد جريان هذه القاعدة هو الشك في حالة متيقنة سابقة، وبهذا تختلف عن قاعدة البراءة الشرعية وإن كانتا كلتاهما قواعد شرعية دل عليها الدليل الشرعيّ ولم يحكم بها العقل كما في قاعدة الاشتغال وقاعدة منجزية العلم الإجمالي؛ فإن قاعدة البراءة موردها ما اصطلحنا عليه بالشك الإبتدائي أو البدوي، بينما قاعدة الاستصحاب موردها ما يصطلح عليه بالشك المسبوق باليقين.

المحور الثاني: الدليل على الاستصحاب

وكما ذكرنا الدليل على كلّ واحدة من القواعد الثلاثة المتقدّمة الذكر، فكذا لابد من ذكر الدليل على اعتبار هذه القاعدة الجديدة، وبما أن هذه القاعدة قاعدة شرعية لا عقلية، فإن الدليل لابد أن يكون من قبل الشارع مباشرة أو بصورة غير مباشرة عن طريق قبوله بحكم العقل باعتبار الاستصحاب، فما الدليل على هذه القاعدة ووظيفتها التي تقدّمت؟ [1]

---

(١)سيأتي في الحلقة الثانية أن الأدلة التي يستدل بها على حجيّة الاستصحاب

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشك».

ولننقل الرواية كلّها قبل تقريب الاستدلال بها؛ فإننا سنحتاج إلى ذلك بعد قليل:

والرواية هي الرواية المعروفة بصحيحة زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، إذ روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقةُ والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال عليه السلام: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلبُ والأذنُ، فإذا نامت العينُ والأذن والقلب، وَجَبَ الوضوء.

قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقنَ أنّه قد نام، حتّى يجيءَ من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا، فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما ينقضه بيقين آخر». (١)

ودلالة الرواية على الاستصحاب واضحة؛ فإن المستفاد منها أن كلّ

ثلاثة:

١ـ حجيته على أساس إفادة الظن.

٢ـ حجيته على أساس السيرة العقلائية.

٣ـ حجيته على أساس الأخبار المعتبرة.

وما سيتعرض له المصنّف هنا، هو النوع الثالث، وبخلاصة شديدة جدّا تناسب الهدف من هذه الحلقة. راجع للتفاصيل: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص١٨٩.

(١)تهذيب الأحكام: ج١، ص٨، ح١١. وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح١. وفيه: «تنقض» بصيغة المخاطب في الموضعين.

حالة من الشكّ البدويّ[١] يتوفّر فيها القطع بشيء أوّلًا والشكّ في بقائه ثانياً، يجري فيها الاستصحاب. [٢]

المحور الثالث: أركان الاستصحاب

ونعرض هنا لثلاثة من أركان الاستصحاب تعد شروطا أساسية لجريانه، وسنتكلم عن كلّ واحد من هذه الأركان وما يؤثره وجوده والدليل عليه من سعة وعموم جريان الاستصحاب، وسيكون ذلك طيّ ثلاثة مقامات ضمن هذا المحور:

المقام الأوّل: الحالة السابقة المتيقنة

بالرجوع إلى ما تقدّم في المحور الأوّل من حقيقة الاستصحاب ووظيفته وطريقة عمله، وكذا في المحور السابق حيث الاستدلال على حجيّة الاستصحاب، نضع أيدينا على حقيقة مفادها أن وجود حالة سابقة متيقّنة شرط أساسيّ لجريان الاستصحاب، فيتجه البحث نحو هذا الركن من أركان الاستصحاب؛ نتناول فيه نحو الاستفادة من هذا الركن في تحديد سعة جريان الاستصحاب وحدود مفاد هذه القاعدة، ودفع ما قد يشكل على هذه السعة، فنقول:

النقطة الأولى: جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

الحالة المتيقنة السابقة قد تكون حكماً عامّاً نعلم بجعل الشارع له

---

(١)فإن الشك هنا وإن كان مسبوقا بحالة متيقنة، إلا أنّه يبقى من الشك البدوي ما دام ليس من الشك المقرون بالعلم الإجمالي.

(٢)وعلى هذا، سيقع التعارض بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب في كلّ مورد من موارد الشك البدوي المسبوق بحالة متيقنة سابقة، وسيأتي في باب التعارض تقديم الاستصحاب على البراءة كما قلنا في التمهيد لأنه يرفع موضوع البراءة وهو عدم البيان.

وثبوته في العالم التشريعيّ[١]؛ ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدى امتداده في عالمه التشريعي حين الجعل، وهل أنّه شامل للحالة التي شككنا في جريان الحكم فيها بعد يقيننا من أصل الجعل، فتكون الشبهة حكمية في هذه الحالة لا موضوعيّة.

ولنرجع إلى مثال الشك في الطهارة لنوضح كون الشبهة حكمية في هذه الحالة لا موضوعية؛ فإننا لسنا في شكّ من إصابة المتنجّس للماء حتّى تكون الشبهة موضوعيّة، وإنّما نحن في شكّ من استمرار الحكم بطهارة الماء شرعاً بعد العلم بإصابة المتنجّس له، وبعد العلم بأصل جعل الطهارة لهذا الماء قبل الاصابة.

ولو تأملنا مثالنا ورجعنا إلى الدليل المتقدّم على حجيّة الاستصحاب؛ وأن المأخوذ فيه ما كان له حالة متيقنة سابقة، لرأينا أن ما نحن فيه مشمول لهذا الركن وما يتحقق فيه، فلابد من القول بشمول قاعدة الاستصحاب لهذا المورد، فنقول: كان حكم هذا الماء قبل التلاقي هو الطهارة، وبعد الاصابة نشك في بقاء ذلك الحكم، والاستصحاب يقتضي الالتزام العملي بالحالة المتيقنة السابقة، فحكم هذا الماء الآن الطهارة أيضا. ويسمّى هذا الاستصحاب بالاستصحاب الحكمي.

فالاستصحاب ـ على هذا ـ يجري في الأحكام، وما الحكم بالطهارة إلا مثال لهذه الأحكام؛ فإنّه يجري في كلّ حكم من الأحكام شك في بقائه وامتداده لما بعد حالة الشك، فلو شككنا في الحرمة أو الاستحباب أو الوجوب أو جواز التصرف أو الملكية أو غير ذلك من الأحكام، فإن

---

(١)كما تقدم في بيان ثبوت الحكم الشرعي بثبوته الأوّل قبل ثبوته الثاني وولادته الحقيقيّة وبث الروح فيه في العالم الثاني الذي هو عالم الفعلية.

المرجع في الجميع الاستصحاب.

وأمّا الدليل على اعتبار الاستصحاب هنا، فهو عموم وإطلاق دليل اعتبار هذا الأصل؛ إذ لم يؤخذ فيه نحو خاص من الشك بحيث لا يشمل الشبهة الحكمية، على الرغم من أن ما ورد في الرواية الدليل هو شبهة موضوعية كما سننبه عليه بعد قليل.

النقطة الثانية: جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية

أثبتنا جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فما الموقف من جريانه في الشبهات الموضوعية؟

فلنتبين موردا من موارد الشك على نحو الشبهة الموضوعية لننتقل بعدها إلى تشخيص الموقف:

قد تكون الحالة المتيقنة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكوينيّ نعلم بوجوده سابقاً، ولا ندري باستمراره، ويكون قد أخذ موضوعا للحكم الشرعيّ، فتكون الشبهة في هذه الحالة موضوعيةً لا حكمية.

ومثال ذلك: عدالة الإمام الذي يشكّ في طرو فسقه بعد أن كنا متيقنين من عدالته، ونجاسة الثوب الذي يشكّ في طرو المطهِّر عليه بعد أن كنا متيقنين من نجاسته، وكما ترى، فإننا لسنا في شك من أصل الجعل لنرجع إلى الحالة السابقة، أعني: الشبهة الحكمية، وإنما هي موضوعية أخذ المشكوك فيها موضوعا لحكم شرعي.

هذه هي الشبهة الموضوعية، والآن نقول:

كما تجري قاعدة الاستصحاب في الشبهات الحكمية كما تقدّم، فإنها تجري في الشبهات الموضوعية على حد سواء؛ فنثبت بالاستصحاب عدالة الإمام ونجاسة الثوب، فنفتي بجواز الاقتداء بالإمام وعدم جواز

الصلاة بالثوب المشكوك الطهارة.

ويسمّى هذا النحو من الاستصحاب بالاستصحاب الموضوعي؛ لأنّه استصحاب موضوع لحكم شرعي، وهو جواز الائتمام في الأوّل، وعدم جواز الصلاة في الثاني كما قلنا.

ومن الواضح أن المطلوب منا الدليل على هذا المدعى، أعني: جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية؛ فإن هذا حكم باعتبار الاستصحاب وحجيته شرعا، وواضح أنّه حكم يحتاج إلى الدليل، فما هو الدليل؟

والجواب:

من الواضح أن البحث عن الدليل يجب أن يرجع فيه إلى ما أقيم دليلا على اعتبار الاستصحاب والتدقيق في مفاده وسعته وشموله لما نحن فيه أو أي نحو من أنحاء الشك، ولو رجعنا إلى الرواية المتقدّمة عن الصادق عليه السلام، لرأينا أن المطلوب فيها لجريان الاستصحاب إنما هو الشك بعد اليقين، أو قل: الحالة المتيقنة السابقة، وهذا ما هو متحقق في الشبهات الموضوعية على حد تحققه في الشبهات الحكمية.

بل الجريان في الشبهات الموضوعية هو القدر المتيقن دخوله في دليل الاستصحاب؛ فإنّه ـ كما نقلنا الرواية عليه ـ وارد في الشبهة الموضوعية لا الحكمية، وإنما قلنا بالتعدي عن هذه الشبهات إلى الشبهات الحكمية من باب فهم العموم من الرواية كما تقدّم ويأتي بعد قليل أيضا، وأن المهمّ إنما هو تحقق الشك بعد اليقن كما قلنا.

النقطة الثالثة: انكار جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة

الحكمية ويخصّه بالشبهة الموضوعية[١]، ولا شكّ في أن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هو المتيقّن من دليله؛ لأنّ صحيحة زرارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب قاعدةً تتضمّن شبهةً موضوعيةً، وهي الشك في طروء النوم الناقض للوضوء، ولكنّ هذا لايمنع عن التمسّك بإطلاق كلام الإمام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات، فعلى مدّعي الاختصاص بالشبهات الحكمية أن يبرز قرينةً على تقييد هذا الإطلاق، وإلا، فإن هذا الاطلاق هو المحكم والمرجع بعد ما تقدّم من حجيّة كلّ ظهور كما قلنا في محله.

وعلى هذا، فالاستصحاب، المهمّ فيه لكي يجري تحقق الحالة المتيقنة السابقة، ولا يهم فيما لو كانت هذه الحالة في مجال الحكم والجعل كما في الشبهات الحكمية، أم كانت في مجال الأمور التي أخذت موضوعا للحكم الشرعيّ كما في الشبهات الموضوعية، وكل ذلك لعموم دليل الاستصحاب كما قلنا.

---

(١)كالسيد الخوئي قدس سره؛ حيث قال: «أمّا جريانه في الأحكام، فبيانه: أن الحكم المشكوك فيه (تارة) يكون من الأحكام الجزئية كما في الشبهات الموضوعية. و(أخرى) يكون من الأحكام الكلية. وهذا على قسمين: لأن الشك في بقاء الحكم الكلي إمّا أن يكون في ناحية الجعل لاحتمال النسخ، وإمّا أن يكون في ناحية المجعول، فهذه هي أقسام ثلاثة: أمّا إذا كان الشك في الحكم الجزئي، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لكونه محكوماً بالأصل السببي؛ إذ الشك في الحكم ـ في الشبهات الموضوعية ـ مسبب عن الشك في بقاء الموضوع، فبجريان الأصل الموضوعي يترتب الحكم ولا تصل النوبة إلى جريان الاستصحاب في الحكم». مصباح الأصول، ج٣، ص٢٧٦.

المقام الثاني: الشك في البقاء

والشكّ في البقاء هو الشرط والركن الأساسيّ الآخر لجريان الاستصحاب كما تقدّم من الكلام في المحورين السابقين، وخاصة ما تقدّم من دليل على حجيّة الاستصحاب، ولابد من البحث في هذا الركن كما بحثنا في الركن السابق، فنرى حدود هذا الركن، فنشخص مورد جريان الاستصحاب، فنقول:

قسمان للشكّ في البقاء

يقسّم الأصوليّون الشكّ في البقاء إلى قسمين؛ تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشكّ في بقائها، وهما:

القسم الأوّل: الشك في البقاء للشك في الرافع

ويصطلح على هذا النحو من الشك الشك في الرافعية، أي: في طرو الرافع؛ وذلك أن الحالة السابقة قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد والاستمرار زمانياً، أو قل: فيها مقتضي البقاء لو لم يعرض لها رافع يرفع الحالة السابقة، أو قل: يمنع من عمل المقتضي؛ فنحن في هذا النحو من الشك إنما نشك في بقاء الحالة السابقة المتيقنة من جهة طرو احتمال وجود عامل خارجيٍّ أدّى إلى ارتفاعها.

ومثال ذلك: طهارة الماء، فإنّ طهارة الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي، وإنّما نشكّ في بقائها لدخول عامل خارجيٍّ في الموقف، وهو إصابة المتنجِّس للماء.

وكذلك نجاسة الثوب؛ فإنّ الثوب إذا تنجّس، تبقى نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجيّ وهو التطهير، ويسمّى الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بالشكّ في الرافع كما قلنا.

القسم الثاني: الشك في البقاء للشك في المقتضي

وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معيّن ونشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عامل خارجيٍّ في الموقف، ومثالها: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار؛ فإنّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدَّ زمانياً، فالشكّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء.

ويسمّى الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بالشكّ في المقتضي؛ لأنّ الشكّ في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.

ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحالة السابقة من نوع الشكّ في المقتضي، ويخصّه بحالات الشكّ في الرافع. (١)

---

(١)راجع: فرائد الأصول للشيخ الانصاري ﷺ، ج٣، ص٥٠ـ ٥١. وفي خارج بحث المصنّف المبارك: «وهذا ما ذهب إليه الشيخ الأعظم ﷺ، وتبعه عليه المحقق النائيني ﷺ، وقد أفاد الشيخ بأن أول من تنبه إلى ذلك هو المحقق الخونساري ﷺ، ولعل مقصوده: أنّه أول من طبق ذلك على مفاد أخبار الاستصحاب، وإلا، فأصل التفصيل ثابت قبل ذلك، وببالي أن المحقق في المعارج له كلام يشعر بهذا التفصيل». بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٦، ص١٥٤.

وفي الحلقة الثانية: «وتقريبُ استفادةِ الاختصاصِ منها بوجهين:

الوجهُ الأوّل: أنّ النقضَ حَلٌّ لما هو مُحكمٌ ومبرَمٌ، وقد جُعلَ الاستصحاب بلسانِ النهيِ عن النقض، فلابدّ أن تكونَ الحالةُ السابقةُ التي يُنهى عن نقضِها محكمةً،

الصحيح عموم جريان الاستصحاب

نتذكر أننا عندما تكلمنا عن الركن السابق، ذهبنا إلى عموم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، ورددنا من ذهب إلى اختصاص جريانه بالشبهات الموضوعية، وعندما أردنا أن نرد هذا الرأي بصورة منهجية وموضوعية صحيحة، رجعنا إلى ما يقتضيه دليل اعتبار الاستصحاب وحجيته، وهو رواية زرارة التي ذكرناها هناك، وهذا بالضبط هو الطريق الفني الصحيح لتشخيص موقف فني منهجي صحيح في ما نحن فيه من دعوى التفصيل المذكورة في هذه الحلقة أو دعوى تذكر في هذا المجال، فما الذي يقتضيه الفن والمنهج في ما نحن فيه؟

والجواب:

الفن والمنهج يقتضيان القول بعموم جريان الاستصحاب؛ فإننا لو رجعنا إلى رواية زرارة المتقدّمة الذكر، وجدناها عامة شاملة لكل شك في البقاء، بدون تقييد ذلك بما إذا كان سبب الشك هذا من جهة الشك

ومبرمةً، ومستمرّةً، بطبيعتِها لكي يصدُقَ النقضُ على رفعِ اليدِ عنها، وأمّا إذا كانتْ مشكوكةَ القابليّةِ للبقاء، فهي على فرض انتهاء قابليّتِها، لا يصحُّ إسنادُ النقضِ إليها؛ لانحلالِها بحسبِ طبعِها؛ فأنت لا تقولُ عن الخيوطِ المتفكّكةِ: «إنّي نقضتُها» إذا فصلتَ بعضَها عن بعض، وإنّما تقولُ عن الحبلِ المحكمِ ذلكَ إذا حللتَه، فيختصُّ الدليلُ ـ إذاً ـ بمواردِ إحرازِ قابليّةِ المستصحَبِ للبقاء والاستمرار.

الوجهُ الثاني: أنّ دليلَ الاستصحاب يفترضُ كونَ العملِ بالشكِّ نقضاً لليقينِ بالشكِّ، وهذا لا يصدقُ حقيقةً إلا إذا كان الشكُّ متعلّقاً بعين ما تعلّقَ به اليقينُ حقيقةً، أو عناية». دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٣٣٦ـ ٣٣٧. وتجد الشرح مع رد الوجهين في الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٣٠٤ـ ٣٠٨.

في الرافع.

نعم، لو كان هناك قرينة على تقييد هذا الاطلاق بهذا النحو من الشك في البقاء دون ذاك، كان من المحتم على الجميع الرجوع إلى هذه القرينة والقول بمضمونها، وهذا ما يتحتم على من يدعي التفصيل إبرازُه، بينما يكفي القائلَ بعموم الجريان عدم القرينة؛ إذ المرجع حينئذ إطلاق الدليل؛ فإنّه ما يتحتم القول به لحجيته؛ فإنّه ظاهر الرواية، ولا يجوز ترك العمل بالظاهر ـ بعد كونه حجة شرعا بحجيّة الظهور ـ بلا قرينة تحتم ترك العمل به. (١)

وعليه، فالصحيح عدم الاختصاص بما إذا كان الشك في البقاء ناتجا من الشك في الرافع؛ تمسّكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.

المقام الثالث: وحدة الموضوع في الاستصحاب

ويتّفق الأصوليّون على أن من شروط الاستصحاب وأركانه وحدة الموضوع، ويعنون بذلك: أن يكون الشكّ منصبّاً على نفس الحالة التي كنّا على يقين بها، ويعبر عن هذا الركن أيضا بقولهم: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقَّن متغايرين، وهذا ما نستفيده من أدلة اعتبار الاستصحاب طبعا؛ باعتباره وظيفة شرعية قام عليها الدليل.

مثلًا: إذا كنّا على يقين بنجاسة الماء؛ ثمّ صار بخاراً، وشككنا في نجاسة هذا البخار بأن لم يقم على تحديد حكمه الواقعي دليل، لم يجرِ هذا الاستصحاب لإثبات أن الوظيفة في هذه الحالة نجاسة البخار؛ لأنّ ما كنّا على يقين بنجاسته هو الماءُ، وما نشكّ فعلًا في نجاسته هو البخار؛

---

(١)وهذا بالضبط ما حاول مدّعو الاختصاص عمله. راجع الحاشية السابقة.

والبخار غير الماء فلم يكن مصبّ اليقين والشكّ واحداً.

وواضح أن اعتبار تحقق هذا الركن يستفاد من ظهور دليل حجيّة الاستصحاب في أن الشك الذي يمثل الركن الثاني يتعلق بعين ما تعلق به اليقين الذي يمثل الركن الأوّل؛ إذ لو تغاير متعلق الشك مع متعلق اليقين، فلن يكون العمل بالشك نقضا لليقين، وإنما يكون نقضا له في حالة وحدة المتعلق لهما معا. (١)

---

(١)كان المفروض فنيا أن يتعرض المصنّف هنا لأحد التفصيلات التي تترتب على أخذ هذا الأمر ركنا في الاستصحاب؛ أسوة بما فعله في الركنين الماضيين، إلا أنّه قدّس آثر أن يؤجل ذلك إلى الحلقة التالية كما هو الظاهر، ولا أدري ما سبب ذلك، وها نحن هنا نذكر ذلك التفصيل نقلا عن الحلقة الثانية بحسب شرحنا للمطلب:

وقد ترتب على هذا الركن الثالث عدة أمور، نذكر منها ما يلي:

الملاحظ أن هذا الركن يمكن تحققه وصدقه في الشبهات الموضوعية؛ وذلك بأن نشك في بقاء ذات ما كنا على يقين منه، ولكن من الصعب الالتزام بتحققه وصدقه في الشبهات الحكمية؛ من جهة أن الحكم المجعول من قبل الشارع تابع في وجوده وتحققه وفعليته لوجود القيود المأخوذة في موضوعه مفروضة الوجود عند جعله كما تقدم بالتفصيل، فإذا كانت هذه القيود كلّها متوفرة، ومحرزةً، فلا يمكن الشك في وجود الحكم المجعول وفعليته في هذه الحالة، فإذا استمرت في بقائها، وكنا على علم بذلك، فلا يمكن الشك في بقاء الحكم المجعول، بل هو باق مستمر في فعليته، وإنما يتصور الشك في بقائه بعد اليقين بحدوثه في حالة ما إذا أحرز المكلف في البداية أن القيود المأخوذة حين الجعل والتشريع كلّها موجودة، فصار الحكم فعليا، ثم اختلت خصوصية من الخصوصيات في الأثناء، ولكن، لم نحرز كونها من تلك القيود، وإنما احتملنا كونها منها، ففي هذه الحالة وأمثالها، سوف يُشك في بقاء الحكم المجعول، وفعليته؛ لاحتمال انتفاء قيد من القيود التي كانت مأخوذة فيه حين جعله.

ومثال ذلك: أن يكون الماء متغيّرا بالنجاسة، فيُعلم بنجاسته، ثم يزول التغيّر الفعليُّ بنفسه، فيشك في بقاء النجاسة؛ لاحتمال أن فعلية التغيّر قيد في النجاسة المجعولة شرعا، وفي هذه الحالة، لو لاحظ المكلف بدقة قضيتة المتيقنة وقضيته المشكوكة، لرآهما مختلفتين؛ من جهة أن القضية المتيقنة هي نجاسة الماء المتصف بالتغيّر الفعليّ، بينما القضية المشكوكة هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغير الفعليّ، فكيف يجرى الاستصحاب في مثل هذه الحالات؟

وقد ذكر المحققون في مجال تشخيص حلّ للمشكلة المتقدمة، أن الوحدة المعتبرة بين المتيقن والمشكوك ليست وحدة حقيقيّةً دقيةً مبنيةً على الدقَّة والاستيعاب، وإنما هي وحدة عرفيةٌ؛ على نحو لو كان المشكوك ثابتا في الواقع، لاعتَبَرَ العرفُ هذا الثبوتَ بقاءً لذات ما سبق لا حدوثا لشيء جديد؛ إذ كلما صدق على المشكوك أنّه بقاء عرفا للمتيقن، انطبق على العمل بالشك أنّه نقض لليقين بالشك، فيشمله دليلِ الاستصحاب، فيجري.

ولا شك في أن الماءَ المتغيرَ إذا كان نجسا بعد زوال التغير، فليست هذه النجاسة عرفا إلا امتدادا للنجاسة المعلومة حدوثا، فالوحدة الذاتية متحققة صادقة، وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات والظروف ومنها الخصوصية الموجبة للشك، فيجرى استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود تعتبر عرفا مقوِّمة للحكم، ومنوِّعة له؛ بحيث يرى العرفُ أن الحكم المرتبط بها مغايرٌ للحكم الثابت بدونها، كما في وجوب إكرام الضيف، المرتبط بالضيافة؛ فإن الضيافة قيدٌ منوِّعٌ؛ بمعنى: إن الإكرام الواجب بقيد الضيافة، يختلف عرفا عن الإكرام الواجب بعنوان وقيد آخر غير الضيافة؛ من قبيل: الإكرام بقيد الفقر؛ فلو وجب عليك أن تكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضا بوصفه فقيرا، فلا يعتبرُ العرفُ هذا الوجوب استمرارا لوجوب إكرامه من أجل الضيافة، بل يعتبره وجوبا آخر كما هو واضح؛ وليس ذلك إلا من جهة كون الضيافة خصوصية مقومة ومنوعة عرفا.

رابعا: متن المادة البحثية

٤. الاستصحاب

على ضوء ما سبق، نعرف أن أصل البراءة يجري في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي[١]، ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة[٢]، وهو ما يطلق عليه الأصوليون اسم (الاستصحاب). [٣]

ومعنى الاستصحاب[٤]: حكم الشارع على المكلّف بالالتزام عملياً بكلّ شيء كان على يقين منه ثمّ شكّ في بقائه.

ومثاله: أنّا على يقين[٥]من أن الماء بطبيعته طاهر، فإذا أصابه شيء

وعلى هذا، فاذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف، أي: بعنوان كونه ضيفا، وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من ضيافتك باعتبار فقره، أي: بعنوان كونه فقيرا مثلا، لم يجر استصحاب الوجوب؛ لأن الوجوب المشكوك هنا، وهو (إكرامه من جهة كونه فقيرا)، مغاير للوجوب المتيقن، وهو (إكرامه من جهة كونه ضيفا)، وليس استمرارا له عرفا.

راجع: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٢٦٢ـ ٢٦٥.

(١)التي تجري فيها قاعدة منجزية العلم الإجمالي بالكيفية المتقدمة الذكر في البحث السابق.

(٢)في جريانه في الشك البدوي؛ فإن الشك في الاستصحاب ـ كما تقدم ـ وإن كان مسبوقا بيقين سابق، إلا أنّه يبقى شكا بدويا؛ ما دام غير مقرون بالعلم الإجمالي.

(٣)وهو قاعدة من القواعد التي تحدد الوظيفة العملية حالة الشك في الحكم الواقعي وعدم تحديده، كما في سائر الأصول العملية كما تقدم بالتفصيل.

(٤)وتعريفه.

(٥)وقطع وعلم.

متنجِّس، نشكّ في بقاء طهارته؛ لأنّنا لا نعلم أن الماء هل يتنجّس بإصابة المتنجِّس له، أو لا؟ (١)

والاستصحاب يحكم على المكلّف بالالتزام عملياً بنفس الحالة السابقة التي كان على يقين بها، وهي طهارة الماء في المثال المتقدّم. ومعنى الالتزام عملياً بالحالة السابقة: ترتيبُ آثار الحالة السابقة من الناحية العملية؛ فإذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة(٢)، نتصرّف فعلًا كما إذا كانت الطهارة باقية، وإذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب، نتصرّف فعلًا كما إذا كان الوجوب باقياً، وهكذا. (٣)

والدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: (ولا ينقض اليقين بالشكّ). (٤)

---

(١)ما يعني أننا نفترض عدم دليل محرز للحكم الواقعي في هذه الحالة؛ فلو كان هكذا دليل موجودا، لم تصل النوبة إلى قاعدة تحدد الوظيفة العملية كما هو واضح. فانتبه لمحل الكلام.

(٢)وشككنا لأي سبب في ارتفاعها.

(٣)في كلّ حالات الشك في الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي، وحالات الشك في الموضوع المأخوذ لأي حكم شرعي، كما تقدم مشروحا بالتفصيل في أركان لاستصحاب.

(٤)روى زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقةُ والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال عليه السلام: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلبُ والأذنُ، فإذا نامت العين والأذن والقلب، وَجَبَ الوضوء.

قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقنَ أنّه قد نام، حتّى يجيءَ من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا، فإنّه على

ونستخلص من ذلك: أن كلّ حالة من الشكّ البدويّ يتوفّر فيها القطع بشيء أوّلًا والشكّ في بقائه ثانياً يجري فيها الاستصحاب. [١]

الحالة السابقة المتيقّنة: [٢]

عرفنا أن وجود حالة سابقة متيقّنة شرط أساسيّ[٣]لجريان الاستصحاب[٤]، والحالة السابقة قد تكون حكماً عامّاً نعلم بجعل الشارع له وثبوته في العالم التشريعيّ[٥]؛ ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له في جعله، ومدى امتداده[٦]في عالمه التشريعي، فتكون الشبهة

يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، وإنّما ينقضه بيقين آخر». تهذيب الأحكام: ج١، ص٨، ح١١. وسائل الشيعة، ج١، ص٢٤٥، ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح١. وفيه: «تنقض» بصيغة المخاطب في الموضعين.

(١)ولا تجري فيها أصالة الاحتياط العقلية ولا البراءة الشرعية، وإنما الاستصحاب؛ لتقدمه على هذين؛ إذ الاحتياط فرع عدم البيان كما تقدم والاستصحاب بيان شرعي، وكذا بالنسبة إلى البراءة؛ إذ موضوعها عدم البيان كما تقدم بالتفصيل، والاستصحاب نحو بيان، فلا تجري، كما سيأتي بالتفصيل في تعارض الأدلّة بعونه تعالى.

(٢)يبدأ الكلام هنا عن أركان الاستصحاب، وهي ثلاثة في هذه الحلقة، وسيأتي في الثانية أنها أربعة بإضافة: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء ذات أثر مصحح للتعبد ببقائها. الحلقة الثانية، ص٣٢١.

(٣)وركن.

(٤)إذ اليقين السابق مأخوذ في حقيقة الاستصحاب، وكذا في دليل الاعتبار وهو رواية زرارة.

(٥)لا في عهدة المكلف، وهو ما أسميناه بعالم الجعل والتشريع في مقابل عالم الفعلية؛ حيث يتحقق جميع أجزاء الموضوع المأخوذة في فعلية الحكم.

(٦)واستمراره.

حكمية، ويجري الاستصحاب في نفس الحكم، كاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابة المتنجِّس له[١]، ويسمّى بـ (الاستصحاب الحكمي).

وقد تكون الحالة السابقة شيئاً من أشياء العالم التكوينيّ نعلم بوجوده سابقاً ولا ندري باستمراره، وهو موضوع للحكم الشرعيّ، فتكون الشبهة موضوعيةً ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم. ومثاله: استصحاب عدالة الإمام الذي يشكّ في طروء فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشكّ في طروء المطهِّر عليه، ويسمّى بـ(الاستصحاب الموضوعي)؛ لأنّه استصحابُ موضوع لحكم شرعي، وهو جواز الائتمام في الأوّل، وعدم جواز الصلاة في الثاني.

ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصّه بالشبهة الموضوعية[٢]، ولا شكّ في أن الاستصحاب في الشبهة الموضوعية هو المتيقّن من دليله؛ لأنّ صحيحة زرارة التي ورد فيها إعطاء الإمام للاستصحاب[٣]تتضمّن شبهةً موضوعيةً وهي الشك في طروء النوم الناقض، ولكنّ هذا لايمنع عن التمسّك بإطلاق كلام الإمام في قوله: (ولا ينقض اليقين بالشكّ) لإثبات عموم القاعدة

---

(١)لا في إصابة النجس، وإلا، لتنجس بلا كلام.
والشبهة في هذا المثال حكميّة لا موضوعيّة؛ من جهة أنّنا لسنا في شكّ من إصابة المتنجّس للماء لتكون من الشبهة الموضوعيّة، وإنّما نحن في شكّ من استمرار طهارة الماء التي قد تيقناها شرعاً بعد العلم بإصابة المتنجّس له.

(٢)كالسيد الخوئي قدس سره. راجع: مصباح الأصول، ج٣، ص٢٧٦. وقد نقلنا كلامه خلال الشرح.

(٣)أي: الكشف عن تشريع الاستصحاب كقاعدة وضابطة.

لجميع الحالات[١]، فعلى مدّعي الاختصاص[٢] أن يبرز قرينةً على تقييد هذا الإطلاق.[٣]

الشكّ في البقاء[٤]

والشكّ في البقاء هو الشرط الأساسيّ[٥]الآخر لجريان الاستصحاب. ويقسّم الأصوليّون الشكّ في البقاء إلى قسمين؛ تبعاً لطبيعة الحالة السابقة التي نشكّ في بقائها؛ لأنّ الحالة السابقة قد تكون قابلةً بطبيعتها للامتداد[٦]زمانياً، وإنّما نشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال وجود عامل خارجيٍّ أدّى إلى ارتفاعها.[٧]

ومثال ذلك: طهارة الماء؛ فإنّ طهارة الماء تستمرّ بطبيعتها وتمتدّ إذا لم يتدخّل عامل خارجي، وإنّما نشكّ في بقائها لدخول عامل خارجيٍّ في الموقف، وهو إصابة المتنجِّس[٨]للماء.

وكذلك نجاسة الثوب؛ فإنّ الثوب إذا تنجّس، تبقى نجاسته وتمتدّ ما لم يوجد عامل خارجيّ وهو الغسل[٩]، ويسمّى الشكّ في بقاء الحالة

---

(١)والاطلاق حجة ملزمة؛ لحجيّة الظهور حتى تأتي قرينة على الخلاف.

(٢)أي: على مدعي اختصاص الاستصحاب بالشبهة الموضوعيّة.

(٣)وتقييده بالشبهات الموضوعية.

(٤)الركن الثاني للاستصحاب.

(٥)والركن.

(٦)والاستمرار.

(٧)وهو من الشك في الرافع في اصطلاحهم؛ إذ المقتضي لا شك في استمراره وامتداده لو خلي وطبعه كما افترضنا.

(٨)لا النجس، فإنّه لا كلام في التنجس حينئذ مع قلة الماء.

(٩)أي: التطهير.

السابقة التي من هذا القبيل بـ (الشكّ في الرافع).

وقد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد[١] زمانياً، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معيّن، ونشكّ في بقائها نتيجةً لاحتمال انتهائها بطبيعتها دون تدخّل عامل خارجيٍّ في الموقف، ومثاله: نهار شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم إذا شكّ الصائم في بقاء النهار؛ فإنّ النهار ينتهي بطبيعته ولا يمكن أن يمتدَّ زمانياً، فالشكّ في بقائه لا ينتج عن احتمال وجود عامل خارجي، وإنّما هو نتيجة لاحتمال انتهاء النهار بطبيعته واستنفاده لطاقته وقدرته على البقاء. ويسمّى الشكّ في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل بـ (الشكّ في المقتضي)؛ لأنّ الشكّ في مدى اقتضاء النهار واستعداده للبقاء.[٢]

ويوجد في علم الأصول اتّجاه ينكر جريان الاستصحاب إذا كان الشكّ في بقاء الحالة السابقة من نوع الشكّ في المقتضي ويخصّه بحالات الشكّ في الرافع.[٣]

والصحيح: عدم الاختصاص؛ تمسّكاً بإطلاق دليل الاستصحاب.[٤]

---

(١)والاستمرار.

(٢)لا من جهة طرو رافع.

(٣)راجع: فرائد الأصول للشيخ الأنصاري قدس سره، ج٣، ص٥٠ـ ٥١. وتفصيله في خارج بحث المصنّف المبارك: بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٦، ص١٥٤. وفي الحلقة الثانية تقريبُ استفادةِ الاختصاصِ بوجهين، راجع: دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، ص٣٣٦ـ ٣٣٧. وتجد الشرح مع رد الوجهين في الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٣٠٤ـ ٣٠٨.

(٤)إذ لم يقيد بنحو خاص من سببَي الشك في البقاء.

وحدة الموضوع في الاستصحاب[١]

ويتّفق الأصوليّون على أن من شروط الاستصحاب[٢]وحدة الموضوع[٣]، ويعنون بذلك: أن يكون الشكّ منصبّاً على نفس الحالة التي كنّا على يقين بها، فلا يجري الاستصحاب إذا كان المشكوك والمتيقَّن متغايرين.[٤]

مثلًا: إذا كنّا على يقين بنجاسة الماء؛ ثمّ صار بخاراً، وشككنا في نجاسة هذا البخار[٥]، لم يجرِ هذا الاستصحاب؛ لأنّ ما كنّا على يقين بنجاسته هو الماءُ، وما نشكّ فعلًا في نجاسته هو البخار؛ والبخار غير الماء[٦]، فلم يكن مصبّ اليقين والشكّ واحداً.[٧]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

إستفد من العبارة التالية في إعداد تمهيد لبحث الاستصحاب:

قال العلامة المظفر قدّس سرّه في مقام تعداد أركان ومقومات الاستصحاب: «٤ـ تعدد زمان المتيقن والمشكوك:. . . وعليه، فلا يفرض الاستصحاب إلا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك، مع تعدد زمان متعلَّقهما، وأمّا في

---

(١)الركن الثالث من أركان الاستصحاب.

(٢)وأركانه.

(٣)ويعبرون عنه بركنية وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة أيضا.

(٤)عرفا لا بالدقة العقلية.

(٥)بأن لم يقم على حكمه الواقعي دليل.

(٦)عرفا.

(٧)عرفا، فلا يجري الاستصحاب.

فرض العكس؛ بأن يتعدّد زمانُهما مع اتحاد زمان متعلَّقهما؛ بأن يكون في الزمان اللاحق شاكاً في نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فإن هذا المورد يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون إبقاء لما كان.

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة، ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة؛ بأن سرى الشك إلى يوم الجمعة، أي: أنّه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فإن العمل على اليقين لا يكون إبقاء لما كان؛ لأنه حينئذ لم يحرز ما كان تيقّن به أنّه كان.

ومن أجل هذا، عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري، وهذا هو الفرق الأساسي بين القاعدتين، وسيأتي أن أخبار الاستصحاب لا تشملها، ولا دليل عليها غيرها». [١]

التطبيق الثاني

هل يمكن لمن يذهب إلى حجيّة الاستصحاب أن يستدل على ذلك بأن يقول: الاستصحاب حجة؛ لأنه لا دليل على بطلانه وعدم حجيته؟

وهل يمكن لمن يقول بعدم حجيّة الاستصحاب أن يستدل على ذلك بأن يقول: الاستصحاب ليس حجة؛ لعدم الدليل على حجيته؟

سؤالان مهمّان جدّا؛ فإن طريقة البحث كلّها تتأثر بما نختاره من جواب، فما هو الجواب؟ ولماذا؟

الصحيح: إن من يقول بعدم الحجيّة يمكنه أن يتمسك لمدعاه بعدم الدليل على الحجيّة، بخلاف المثبتين، وهذا الكلام له علاقة بكلام سابق ذكرناه في الجزء الأوّل، وتحت عنوان: الأصل عند الشك في الحجيّة عدم

---

(١)أصول المظفر، ص٤٨٥.

الحجيّة، وذكرنا هناك فائدة هذا الأصل وتأثيره العظيم على طريقة البحث.

ولما كان الأصل هو ذلك، فالأصل عند الشك في حجيّة الاستصحاب هو عدم الحجيّة، ولهذا، يحق للنافين أن يتمسكوا بعدم الدليل على الحجيّة؛ فإن الحكم حينئذ هو عدم الحجيّة.

وأمّا المثبتون للحجيّة، فعكس ذلك؛ فإنّه مع عدم الدليل على الحجيّة، لابد من أن نرجع إلى مقتضى الأصل السابق، والذي قلنا: إنّه يقتضي عدم الحجيّة، فلابد لهم من أن يأتوا بدليل على الحجيّة؛ لكي لا تصل النوبة إلى ذلك الأصل.

وبهذا، تتضح النكتة في أن الباحث في هذا البحث لماذا يبدأ بذكر الأدلة على الحجيّة لا بالأدلة النافية، إلا أننا هنا لن نذكر ذلك؛ فإننا أشرنا إليه في الجزء الأوّل غير مرّة، فعليك أن تبحث عنه.

التطبيق الثالث

يلاحظ أن المصنّف قدّس سرّه لم يتكلم في سند الرواية التي ذكرها في بحث اليوم، مع أن تمامية الاستدلال برواية مّا على مطلب مّا، إنما هو فرع تماميتها سنداً ودلالة كما تعلمنا، فلابد من البحث في سند هذه الرواية أولاً وقبل كلّ شيء، فالمطلوب من الطالب العزيز في هذا التطبيق مراجعة ما ذكر بشأن سند هذه الرواية، وهل أن المروي عنه هو الإمام الصادق عليه السلام كما ادعى المصنّف هنا، أم أنّه الإمام الباقر عليه السلام كما ادّعى غيره؟ (١)

سادسا: خلاصة البحث

١ـ معنى الاستصحاب: حكم الشارع بالالتزام عملياً بكلّ شيء كان

---

(١)لاحظ في هذا المجال مثلا: مصباح الأصول، ج٣، ص١٣ وما بعدها

المكلف على يقين منه ثمّ شكّ في بقائه.

٢ـ الدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: «ولا ينقض اليقين بالشكّ».

٣ـ الاستصحاب الحكمي والاستصحاب الموضوعي كلاهما معتبر، والذهاب إلى اختصاصه بالموضوعي خلاف إطلاق دليل الحجيّة.

٤ـ يجري الاستصحاب في حالات الشكّ في المقتضي والشك في الرافع؛ لعموم دليل الاستصحاب.

٥ـ يتّفق الأصوليّون على أن من شروط الاستصحاب ـ علاوة على اليقين السابق والشك اللاحق ـ وحدة الموضوع، فلا يجري مع عدمها.

سابعا: إختبارات

أ. إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما معنى الاستصحاب؟ أذكر مثالا لما تقول.

٢ـ ما الدليل على الاستصحاب؟

٣ـ ما المقصود بالاستصحاب الحكمي والاستصحاب الموضوعي؟ وهل يجري الاستصحاب في النحوين؟ لماذا؟

٤ـ ذهب المصنّف إلى جريان الاستصحاب في حالات الشكّ في المقتضي والشك في الرافع، ما المقصود بذلك؟ وما دليله؟

٥ـ يتّفق الأصوليّون على أن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع، ما المقصود بذلك؟ وما الذي يترتب عليه؟

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ لاحظ حالات الشك التالية، ذاكراً جريان الاستصحاب فيها أو عدمه عند الشيخ الأنصاري، الذي يقول باختصاص جريان الاستصحاب

بحالات الشك في الرافع من جهة، وعند المصنّف القائل بالجريان من جهة أخرى:

أـ إذا شك في بقاء ملكية زيد لكتاب من جهة احتمال بيعه مثلاً.

ب ـ إذا شك في بقاء طهارة زيد من جهة احتمال ارتداده.

ج ـ إذا شك في ارتفاع الليل أو النهار في شهر رمضان.

دـ إذا شك في حياة شخص عمره ٦٠ سنة.

هـ ـ إذا شك في بقاء وجوب قطع يد السارق من جهة توبته.

٢ـ ما فائدة الاستصحاب وعندنا أصالة البراءة؟

٣ـ ما الأسئلة التي بقيت بغير جواب في ذهنك بعد انتهاء البحث؟

٤ـ قال المصنّف: «ويوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة»؟ لماذا كان الاستصحاب نظير البراءة؟

٥ـ في كلّ حالة حكمنا فيها بعدم جريان الاستصحاب، ما هي القاعدة التي نرجع إليها في تحديد الوظيفة العملية؟ ولماذا؟

تعارض الأدلة

البحث رقم (٢٧)

تعارض الأدلة (١)

التعارض بين الأدلة المحرزة

أولا: حدود البحث

من قوله: «تعارض الأدلة» ص٢٦٩.

إلى قوله: «التعارض بين الأصول» ص٢٧٦.

ثانيا: المدخل

بعد أن انتهينا من عرض ودراسة وتحليل الأدلة المختلفة، لابد من بحث التعارض الذي يصادفه الفقيه كثيرا خلال ممارسته لعملية الاستنباط بين الأدلة، ولما كنا قد عرفنا في ما سبق أن الأدلة على قسمين، وهما: الأدلة المحرزة، والأدلة العملية (الأصول العملية)، كان لابد أن يقع البحث في ثلاثة فصول:

الأوّل: يعالج التعارض بين دليلين محرزين.

الثاني: يعالج التعارض بين دليلين عمليين (الأصول العملية).

الثالث: يعالج التعارض بين دليل محرز ودليل عملي (أصل عملي).

ولنبدأ هذا البحث بالفصل الأوّل من هذه الفصول، فنستعرض أهم حالات التعارض المتصورة بين دليلين محرزين، وإن كان الكلام أكثر ما سيركز على حالة التعارض بين دليلين شرعيين لفظيين من الأدلة المحرزة؛ بحكم أنها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه وهو يمارس عملية الاستنباط بصورة فنية موضوعية دقيقة، ولكن، وقبل ذكر العلاج، لابد من تشخيص المرض (المشكلة)، وهو التعارض، فما حقيقة التعارض؟ وهل هو أيّ تناف بين دليلين، أم أنّه تناف من نوع خاص؟

وعلى هذا، فإن الكلام في النوع الأوّل من التعارض ـ التعارض بين الأدلة المحرزة ـ في هذه الحلقة سيكون ضمن المحاور التالية:

المحور الأوّل: المقصود بمصطلح (التعارض) وأقسامه

من الواضح أن بداية الكلام عن التعارض ينبغي أن تكون من تشخيص محل الكلام الذي يبين المشكلة التي لابد للفقيه من معالجتها، وإلا، لم يمكن التشخيص، ولا تشخيص العلاج المناسب للمرض.

فإذا شخصنا المرض والمشكلة، ذكرنا أقسام هذه المشكلة مما ينبغي تشخيص العلاج لها.

المحور الثاني: حالة التعارض بين دليلين لفظيين

وبما أن أعم أقسام التعارض بين الأدلة المحرزة وأهمها هو ما يقع بين دليلين لفظيين كالروايات، كان من اللازم الاهتمام بهذا القسم من التعارض اهتمام خاصا، فنذكر القواعد التي لابد للفقيه من اتباعها وهو يواجه هذا النوع من التعارض.

المحور الثالث: حالات التعارض الأخرى

حيث نتناول حالات التعارض الأخرى غير حالة التعارض المتقدّمة في المحور السابق، ونشير إلى القواعد اللازم اتباعها في هذه الحالات.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: المقصود بمصطلح (التعارض) وأقسامه

من الواضح أن بداية الكلام عن التعارض ينبغي أن تكون من تشخيص محل الكلام الذي يبين المشكلة التي لابد للفقيه من معالجتها، وإلا، لم يمكن التشخيص، ولا تشخيص العلاج المناسب للمرض كما تقدم.

فإذا شخصنا المرض والمشكلة، ذكرنا أقسام هذه المشكلة مما ينبغي تشخيص العلاج لها.

وعلى هذا، فالكلام في مقامين:

المقام الأوّل: حقيقة التعارض المصطلح

نعلم ـ بصورة عامة ـ أن التعارض يعني التنافي والتصادم والتضاد، ولكن التعارض المصطلح بين الأدلة يعني نوعا خاصا من التنافي بين الأدلة، وهو خصوص التنافي بين مدلولي الدليلين لا أي تناف بينهما، وإليك التفصيل:

إن التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين، ليس أي تناف بين دليلين من هذا القبيل، وإنما هو نوع خاص من التنافي بينهما، وهو التنافي بين مدلولي الدليلين؛ على نحو يُعلم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً.

مقدمتان لتحديد مركز التعارض بين دليلين محرزين

ولأجل تحديد مركز التنافي بين دليلين محرزين، بحيث يكون من مصاديق التعارض المصطلح بين الدليلين، نقدّم مقدّمتين:

المقدمة الأولى: مدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعول

أمّا المقدمة الأولى، فالهدف منها التنبيه على حقيقة مهمة قد تغيب عن ذهن البعض، وهي: أن مدلول الدليل دائماً هو الجعل لا المجعول.

وإليك التفصيل:

تقدّم أن الحكم ينحلّ إلى مرحلتي: الجعل والمجعول، وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم على موضوعه، الذي يؤخذ فيه جميع ما له دخل في الفعلية ـ كالاستطاعة في جعل وجوب الحج على المستطيع ـ

ويُجعل الحكم بملاحظته.

وكذا يجب أن نستذكر ما تقدّم؛ من أن الحكم لا يصل إلى مرحلة الفعلية ـ التي أسميناها بمرحلة المجعول ـ إلا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً، فما لم يصل إلى هذه المرحلة، فليس هناك إلا الجعل الذي صدر من المولى بعملية التشريع، وهو ما أسميناه بالثبوت الأوّل للحكم.

وكذا يجب أن ننتبه إلى أن الدليل ـ كالرواية مثلا ـ إنما يتكفّل ببيان الجعل، وأنه قد صدر من المولى، فهذا هو مُفاد الدليل، وأمّا بالنسبة إلى المجعول، فلا علاقة للدليل به؛ أعني: ليس الهدف من الجعل بيان المجعول، ولا هو مفاده؛ وذلك أن المجعول يختلف من فرد إلى آخر؛ فقد يكون موجودا في حقّ هذا وغير موجود في حقّ ذاك؛ إذ من الواضح أن المجعول والفعلية تتبع تواجد القيود المأخوذة حين الجعل وتحققها بالنسبة إلى كلّ واحد من الأفراد؛ إذ لا تلازم بين فعلية الحكم بالنسبة إلى هذا الفرد وفعلية الحكم نفسه بالنسبة إلى فرد آخر.

ومن باب المثال نقول: مثلًا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إليه سَبِيلًا﴾، مدلوله ومُفاده: جعل وجوب الحجّ على المستطيع، لا تحقّق الوجوب المجعول وفعليته؛ لأنّ هذا تابع لوجود الاستطاعة، ولا نظر للمولى إلى ذلك بالآية المباركة.

وعلى هذا، فمدلول الدليل ومفاده دائماً هو الجعل لا المجعول.

المقدمة الثانية: أنحاء التنافي بين الدليلين

وأمّا المقدمة الثانية المهمة في المقام، فهي أن التنافي قد يكون بين جعلين، وقد يكون بين مجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين، وقد لا

يوجد تناف بين الجعلين، ولا بين المجعولين، وإنما التنافي في مرحلة أخرى ثالثة هي مرحلة امتثال الحكمين المجعولين، فهذه ثلاثة أنحاء للتنافي بين الدليلين.

ومثال الأوّل (وهو التنافي بين الجعلين): جعل وجوب الحجّ على المستطيع، وجعل حرمة الحجّ على المستطيع؛ فإن التنافي هنا بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة متضادّة من حيث الجعل كما قلنا، ولا يمكن صدور المتنافيين من الشارع كما تقدّم في محله بالتفصيل.

وعلى هذا، فلو جاءت رواية تقول: يجب الحج على المستطيع، وجاءت أخرى تقول: يحرم الحج على المستطيع، فإنّه سيقع التنافي بين الجعلين؛ إذ لا يمكن أن يكون كلاهما صادرا (مشرعا) من المولى.

ومثال الثاني (وهو التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين): جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء، وجعل وجوب التيمّم على الفاقد له؛ فإن الجعلين هنا لا تنافي بينهما؛ إذ يمكن صدورهما وجعلهما معاً من الشارع، ولكنّ هذين الجعلين المفادين بالدليلين لا يمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلّف إن كان واجداً للماء، ثبت المجعول الأوّل عليه، أي: صار فعليا في حقه بفعلية قيوده خارجا، وإلّا، ثبت المجعول الثاني؛ بتحقق قيوده خارجا، ولا يمكن ثبوتُ المجعولين معاً على مكلّف واحد في الحالة الواحدة نفسها.

ومثال الثالث (وهو التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين): أنّه قد لا يوجد تناف بين الجعلين، ولا بين المجعولين، وإنما التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين، بمعنى: أنّه لا يمكن امتثالهما معاً؛ لضيق قدرة المكلف عن ذلك؛ كما يذكر بالتفصيل في باب الترتب

والتزاحم ابتداء من الحلقة التالية بعونه تعالى، كما في الأمر بالصلاة «صلِّ» والأمر بإنقاذ الغريق «أنقذ الغريق»؛ فإنّه يمكن جعلهما معاً من قبل الشارع، بحيث يكون كلّ من هذين الضدّين مقيّداً في (فعليته) بترك الضدّ الآخر، فيقال على سبيل المثال: «صلِّ، وإلا، فأنقذ الغريق»، و: «أنقذ الغريق، وإلا، فصلِّ»، فإن هذا النحو من الجعل ممكن، وعليه، لن يوجد تنافٍ بين الجعلين، وفي حالة تركهما معاً، يكون كلّ من الوجوبين فعليّاً في حقّه؛ لتحقّق قيد فعليته، وهو ترك الضد الآخر؛ إذ بتركه الإنقاذ يكون وجوب الصلاة فعليّاً في حقه، وكذلك بالنسبة إلى وجوب الصلاة وفعليته؛ لأنّ المفروض أنّه لم ينقذ، فلا تنافي بين المجعولين إذا، بمعنى: أن كلا منهما يمكن أن يكون فعليا في الوقت ذاته، ولكنّ التنافي واقع بين امتثاليهما؛ إذ لا يمكن للمكلّف أن يمتثلهما معاً؛ لضيق قدرته كما هو واضح.

والنتيجة

نتيجة ما تقدّم: أن التنافي، وعدم إمكان الاجتماع، تارةً، يكون بين نفس الجعلين، وأخرى، بين المجعولين، وثالثةً، بين الامتثالين.

وإذا اتّضحت المقدّمتان السابقتان، اتضح المراد بالتعارض المصطلح بين الأدلة؛ فعندما يرد دليلان على حكمين، وحصل التنافي، فإن كان التنافي بين بين مدلولي الدليلين ومفاديهما، كان بين جعلي هذين الحكمين المفادين؛ لِمَا تقدّم في المقدّمة الأولى؛ من أن مدلول الدليل ومفاده هو الجعل، ويتحقّق التعارض المصطلح بين الدليلين حينئذ؛ لأنّ كلًّا منهما ينفي مدلول الدليل الآخر، أي: جعلَه، التزاما، وبالدلالة الالتزامية.

وإن لم يكن هناك تناف بين الجعلين، بل كان بين المجعولين، أو بين الامتثالين، فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لِمَا عرفت؛ من أن فعليّة المجعول ـ فضلًا عن مقام امتثاله ـ ليست مدلولةً للدليل، فلا يحصل التعارض المصطلح بين الدليلين؛ لعدم التنافي بين مدلوليهما. (١)

---

(١)وتسمّى حالات التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين بالورود، ويعبّر عن الدليل الذي يكون المجعول فيه نافياً لموضوع المجعول وفعليته في الدليل الآخر، بالدليل الوارد، ويُعبّر عن الدليل الآخر بالمورود.

ومثال الورود: دليل (حجيّة الأمارة) بالنسبة إلى دليل (حرمة الإفتاء بغير حجّة)؛ فإن الأوّل ينفي فرداً من موضوع الدليل الثاني؛ لأنّ موضوع الدليل الثاني هو (غير الحجّة)، والدليل الأوّل يجعل الأمارة حجّة، فيخرجها عن موضوع الدليل الثاني (غير الحجة).

ولا يختص مصطلح (الورود) بما إذا كان أحد الدليلين نافياً لموضوع الحكم في الآخر، بل ينطبق على ما إذا كان محققا لفرد من موضوع الحكم في الدليل الآخر، كما في دليل حجيّة الأمارة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة؛ فإن الأوّل يحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني (الحجة).

وتسمّى حالات التنافي بين الامتثالين مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين بالتزاحم.

الورود والتزاحم ليسا من التعارض بين الأدلّة

بما تقدم من حقيقة كلّ من التعارض والورود والتزاحم، يتضح أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض المصطلح بين الأدلّة، وبالتالي: لا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض التي ستأتي، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المورود دائماً، وحالات التزاحم يتقدّم فيها الأهمّ على الأقل أهمّيّةً، كما يذكر في مباحث الدليل العقليّ.

إضاءة منهجية: ما يترتب على المختار من تعريف التعارض

وبعد هذا يجب التنبيه على نقطة منهجية مهمة في باب التعارض تكون الضوء

الذي نسير فيه ونحن في هذا البحث، فنقول:

هناك جملة من الأمور التي ستترتب على المختار من تعريف التعارض المصطلح، منها ما نتناوله هنا، وإليك التفصيل:

١. التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة

حيث اخترنا أن التعارض المصطلح هو التنافي بين مدلولي الدليلين، ترتب على ذلك أنّه لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة؛ فإنّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأمّا الأدلّة العملية المسماة بالأصول العملية، فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلولٌ يكشف عنه، وجعلٌ يحكي عنه، بل الأصل بنفسه حكم وجعل شرعي ظاهري، فمن قبيل المثال: الاستصحاب لا يكشف عن الجعل؛ وإنما هو نفسه جعل وحكم شرعي بالتعبد بالحالة السابقة والعمل على طبقها، وكما ترى، فإنّه لا فرق بين هذا التعبد وغيره من الأحكام الشرعية من قبيل وجوب الصيام أو الحج أوصحة البيع وغيرها من الأحكام الشرعية المختلفة؛ فإن صحة البيع مثلا بنفسها حكم وجعل شرعي وليست دليلا على الحكم الشرعي كما هو واضح.

والأمر نفسه بالنسبة إلى سائر الأصول العملية، من قبيل أصالة البراءة؛ فانّ مفاد هذا الأصل عدم وجوب ما يشك في وجوبه، فهو ـ على هذا ـ بنفسه جعل شرعي على غرار غيره من الأحكام الشرعية المختلفة.

إن قلت: فلماذا نقول في كثير من الأحيان: إنّ الأصلين العمليين متعارضان؟! فمثلا: لو شككنا في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فأصل البراءة يقتضي عدم الوجوب، بينما الاستصحاب يقتضي بقاء الوجوب الثابت عصر الحضور، فيقال: إن الأصل الأوّل يعارض الأصل الثاني.

قلنا: لا نقصد بذلك التعارض المصطلح بالمعنى المتقدم لهذا التعارض ـ أي: التنافي بين الدليلين في المدلول ـ بل نقصد التعارض في النتيجة؛ لأنّ كلّ أصل له نتيجة معلولة له من حيث التنجيز والتعذير، فإذا كانت النتيجتان متنافيتين، كان

الأصلان متعارضين، وكلّما كانا كذلك، وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

وبناء على هذا، نعرف أنَّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، كالدليل الدال على الاستصحاب والدليل الدال على أصالة البراءة في مثالنا المتقدم؛ فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يعارض قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»؛ لانطباق تعريف التعارض المصطلح على هذين الدليلين؛ فإن مدلول ومفاد الأوّل يتنافى مع مدلول ومفاد الثاني، أو قل: ما يكشف عنه كلّ واحد منهما من الجعل يتنافى مع ما يكشف عنه الآخر، فيتحقق التعارض المصطلح حسب ما تقدم من تعريفه.

٢. التعارض المصطلح لا يقع بين أصل عملي ودليل محرز

وما تقدم توجيها لعدم وقوع التعارض بين الأصول العملية يأتي في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز؛ فبعد أن لم يكن للأصل العملي جعل، فإنَّ مردَّ ما نعبر به أحيانا من وقوع التعارض بين أصل عملي ودليل محرز إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجيّة ذلك الدليل المحرز.

والنتيجة: التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة.

٣. التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة الظنية

ثم إنَّ الدليلين المحرزين إذا كانا قطعيين؛ بأن كان كلّ منهما قطعيّاً من حيث السند ومن حيث الدلالة، أو قل: كان قطعيا من جميع الجهات، فلا يُعقل التعارض المصطلح بينهما؛ لأنه يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين في الواقع، وهذا محال الوقوع من لدن المولى سبحانه وتعالى.

وكذلك لا يتحقق التعارض المصطلح بين دليل قطعي ودليل ظني؛ كآية ورواية، أو آيتين إحداهما نصّ في المراد، فهي دليل قطعي سندا ودلالة، والأخرى ظاهرة في ما ينافيه، فهي وإن كانت قطعية سندا، إلا أنها ظنية دلالة؛ لأنَّ الدليل القطعي يوجب العلم ببطلان مُفاد الدليل الظني، وزوال كاشفيته، فلا يكون دليلا وحجة؛

والخلاصة: التعارض بين الدليلين، هو: التنافي بين مدلولي هذين الدليلين ومفاديهما، الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادَين بهما.

هذا هو المقصود بالدقة من التعارض الاصطلاحي، فأينما تحقق، قلنا: وقع التعارض بين الدليلين، وصار من الواجب البحث في تشخيص الموقف منه هنا في باب التعارض.

إضاءة منهجية مهمة

لا يتحقق التعارض إلا بين دليلين حجتين في نفسيهما، أي: بأن يكون كلّ منهما حجة في نفسه لولا التعارض، وبغض النظر عنه؛ إذ لو لم يكن أحدهما حجة شرعا، فمن الواضح أنّه لا يعتبر موجودا لكي يعارض غيره، فمن أين يأتي التعارض في هذه الحالة؟!

وعلى هذا، فلابد من إلماحة عما تقدّم من الأدلة التي كانت حجة في نفسها، فنقول:

الأدلة المحرزة (وهي الأدلة الكاشفة عن الحكم الشرعيّ، والمحرزة له كما تقدّم) ـ بصورة عامة ـ قسمان: إمّا من قسم الدليل الشرعيّ ـ وهذا بدوره قسمان: لفظي، وغير لفظي ـ وإمّا من قسم الدليل العقلي.

والدليل العقليّ لا يكون حجّةً ـ كما تقدّم ـ إلا إذا كان قطعيّاً، من قبيل القضايا الكثيرة التي تعرضنا لها في قسم الدليل العقلي، كمسائل الملازمات، كالتلازم بين الواجب ومقدمته إن قلنا به، فيستند في حجيته إلى حجيّة القطع.

لاستحالة الدليلية والحجيّة لما يعلم ببطلانه، فلا تعارض من الأساس؛ فإن التعارض فرع حجيّة كلّ من المتعارضين في نفسه كما هو واضح.

والنتيجة: إنما يتحقق التعارض بين دليلين ظنيين لا غير.

وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه، فقد يكون قطعيّاً، كالخبر المتواتر والإجماع مثلا، فيستند في حجيته إلى حجيّة القطع، وقد لا يكون قطعيّاً مع كونه حجّة؛ بقيام الدليل على حجيته تعبدا، كخبر الواحد الثقةمثلا؛ إذ دل على حجيته أدلّة حجيّة خبر الواحد التي تقدّمت بالتفصيل، فيرجع الحال فيه إلى دليل قطعي كما تقدّم التنبيه على ذلك.

المقام الثاني: اقسام التعارض المصطلح بين الأدلة المحرزة

وما دام الكلام عن التعارض بين الأدلة المحرزة كما هو المفروض، فإن من الممكن تصور التعارض المصطلح بأقسام مختلفة، منها: أن يحصل في نطاق الدليل الشرعيّ اللفظيّ بين كلامين صادرين من المعصوم (دليلين لفظيين)، وهو أوسع أنواع التعارض وأهمها، ومنها: أن يحصل بين دليل شرعيٍّ لفظيٍّ ودليل عقلي، ومنها: أن يحصل بين دليلين عقليَّين.

المحور الثاني: حالة التعارض بين دليلين لفظيين

وبما أن أعم أقسام التعارض بين الأدلة المحرزة وأهمها هو ما يقع بين دليلين لفظيين من قبيل الروايات، كان من اللازم الاهتمام بهذا القسم من التعارض، فنذكر القواعد التي لابد للفقيه من اتباعها وهو يواجه هذا النوع من التعارض، نستعرض في ما يلي عدداً منها:

١ـ من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كلّ منهما بصورة قطعية ـ سندا ودلالة بأن تكون دلالته على نحو التصريح لا الظهور ـ عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر؛ كما في رواية تقول: «يحرم الكذب» وأخرى تقول: «لا يحرم الكذب»؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدّي

إلى وقوع المعصوم في التناقض واقعا؛ إذ كلّ من الكلامين يكذب التزاما صدور الثاني وجعلَه؛ إذ تقدّم أن هذا هو التعارض، ما يعني أن المعصوم ـ والعياذ بالله ـ يكذب نفسه، ويقع في التناقض، وهو مستحيل.

وبعبارة أخرى: من المستحيل أن يوجد دليلان لفظيان قطعيان سندا ودلالة قد صدرا من الشارع في ما نحن فيه؛ لأن ذلك يؤدّي إلى القطع بوقوع المتنافيين في الواقع، وهذا محال الوقوع من لدن المولى، فيستحيل أن يقع تعارض من هذا النوع من الأساس، أو قل: لا تصل النوبة إلى وقوع هذا النوع من التعارض في الخارج من الأساس.

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

ومثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلًا: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه»، ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم»، فالكلام الأوّل دالّ بصراحة على إباحة الارتماس للصائم؛ إذ تدل (يجوز) على الإباحة صراحة لا ظهورا، فهي نص في الجواز، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهي، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة؛ لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فهي ـ على هذا ـ تدل بالظهور على عدم الجواز لا بالصراحة، فينشأ التعارض بين (صراحة) النصّ الأوّل في الإباحة و(ظهور) النصّ الثاني في الحرمة؛ لأنّ جعل الإباحة وجعل الحرمة مع اتحاد موضوعيهما لا يجتمعان؛ إذ كلّ واحد منهما يكذب مفاد الآخر، الذي هو جعل الحكم وصدوره من الشارع كما قلنا.

وفي هذه الحالة يجب ـ لحل التعارض ـ الأخذ بالكلام الصريح

القطعي؛ لأنّه يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، وقد تقدّم أن من المستحيل سلب الحجيّة عن القطع والعلم، وعليه، فهذا الدليل مما يلزم عدم المساس به؛ إذ أي مساس به يعد سلبا للحجيّة، وهو مستحيل عقلا، فما الذي يبقى؟

والجواب:

سيعتبر الدليل الصريح القطعي أمرا ثابتا لا يمكن المساس به من أي ناحية، ولابد من أن يتصرف في الدليل الآخر الذي دل بظهوره على خلاف ما دل عليه الصريح بحيث يصير متناغما مع هذا الدليل؛ وذلك بأن نفسّر الكلام الآخر على ضوء الأوّل؛ بأن نحمل صيغة النهي فيه على غير ما قلنا إنّه ظاهرها الأولي من الحرمة، وهو الكراهة؛ بعد عدم كونها صريحة في الحرمة؛ لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعيّ الدالّ على الإباحة.

وعلى هذا الأساس، يتّبع الفقيه في استنباطه قاعدةً عامّة، وهي: الأخذ بدليل الإباحة والرخصة إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغة نهي أو أمر؛ لأنّ الصيغة ليست صريحة كما تقدّم، وإنما الظاهر من النهي الحرمة والظاهر من الأمر الوجوب، بينما دليل الإباحة والرخصة صريح غالباً؛ إذ يستعمل الجواز وعدم الحرمة عادة، وهذان صريحان من مفادهما.

٣ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيقَ نطاقاً وأخصَّ دائرةً من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر. ومثاله: أن يقال في نصٍّ: «الربا حرام»، ويقال في نصٍّ آخر: «الربا بين الوالد وولده مباح»، فالحرمة التي يدلّ عليها النصّ الأوّل موضوعها عامّ؛

لأنّها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربويّ مع أيّ شخص، والإباحة في النصّ الثاني موضوعها خاصّ؛ لأنّها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّة، وفي هذه الحالة يقدّم النصّ الثاني على الأوّل؛ لأنّه يعتبر ـ بوصفه أخصَّ موضوعاً من الأوّل ـ قرينةً عليه.

والدليل على كونه كذلك، ما مرّ من قاعدة أسسناها حين الكلام عن نوعي القرينة المتصل والمنفصل، فقلنا: الكلامان المنفصلان، لو كان أحدهما يشكل قرينة متّصلة لو فرضناه متصلا، كان هذا الكلام قرينة عند انفصاله، والأمر في ما نحن فيه من هذا القبيل؛ ففي مثالنا المتقدّم، لو فرضنا أن المتكلّم كان قد أوصَل كلامه الثاني بكلامه الأوّل، فقال: «الربا في التعامل مع أيّ شخص حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده»، لأبطل الخاصّ مفعول العامِّ وظهوره في العموم، أي: لكان قرينة على المراد بالعام، وقد عرفنا سابقاً أن القرينة تقدّم على ذي القرينة، سواء أكانت متّصلة أم منفصلة. (١)

ويسمّى تقديم الخاصِّ على العامّ (تخصيصاً) للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم(٢)، و(تقييداً) له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق

---

(١)نعم، الفرق بين القرينتين ما تقدم؛ من أن القرينة المتّصلة تشكل الظهور النهائي للكلام على وفقها، فلا يبقى العام ظاهرا في عمومه من الأساس، أو قل بصيغة أدق: القرينة المتّصلة تنفي ظهور ذي القرينة، خلافا للقرينة المنفصلة؛ التي تقتصر في مفعولها على سقوط ذي القرينة عن الحجيّة في ظهوره في العموم على الرغم من بقاء ظهوره على حاله. وكما ترى، فإن القرينة في كلا نحويها توجب العمل على وفقها.

(٢)كما لو قال: «كلّ ربا حرام»، وفي كلام اخر قال: «الربا بين الوالد وولده مباح».

وعدم ذكر القيد[١]. ويسمّى الخاصّ في الحالة الأولى (مخصِّصاً)، وفي الحالة الثانية (مقيِّداً).

وعلى هذا الأساس، يتَّبع الفقيه في الاستنباط قاعدةً عامة، وهي: الأخذ بالمخصِّص والمقيِّد وتقديمهما على العامّ والمطلق، إلا أن العام والمطلق يظلّ حجّةً في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد[٢]؛ إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلا بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف، لا أكثر، والمفروض أن العام والمطلق حجة في ظهورهما في الشمول لجميع الأفراد، وأن هذا الظهور يبقى حالة القرينة المنفصلة، فلا موجب لسقوط حجيته في باقي الأفراد، بل يلزم الاخذ بالشمول في الباقي للزوم العمل بالحجة.

٤ـ وقد يكون أحد الكلامين دالّاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع.

ومثاله: أن يقال في كلام: «يجب الحجّ على المستطيع»، ويقال في كلام آخر: «المَدِين ليس مستطيعاً»، فالكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضوع محدّد وهو المستطيع، والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المَدِين.[٣]

---

(١)كما في مثالنا: «الربا حرام»؛ فإنّه مطلق لا عام اصطلاحا، وإن كان دالا على الشمول أيضا، كما عرفنا في محله.

(٢)أي أنّه يظلّ حجّة بالنسبة إلى الأفراد والحصص الأخرى الباقية تحته بعد التخصيص أو التقييد؛ ففي المثال المذكور، يظل الدليل المطلق (الربا حرام) حجّة بالنسبة إلى ما عدا الربا بين الوالد وولده، وإن سقط عن الحجيّة في هذه الحصّة بالذات لورود المقيّد فيها.

(٣)هذا ما يصطلح عليه بالحكومة المضيِّقة، وقد تكون الحكومة موسِّعة؛ بأن يكون

وفي هذه الحالة الحكم هو لزوم الأخذ بالثاني، الذي يسمّى (حاكماً) في الاصطلاح الأصولي، ويسمّى الدليل الأوّل (محكوماً). [١]

وتسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بقواعد الجمع العرفي، فصرف الظاهر عن ظهوره لأجل الصريح، والتقييد والتخصيص، وكذا الحكومة، كلّها تعتبر من القواعد التي يحكِّمها العرف في الجمع بين الأدلة المتعارضة؛ حيث يعتبر البعضَ قرينة عرفية أعدها المتكلّم العرفي لتحديد المراد من البعض الآخر، فالصريح قرينة، والمقيِّد والمخصِّص قرينة، والحاكم قرينة عرفية على تعيين المراد النهائي للكلام، فيجمع بين الكلامين في

أحد الكلامين دالّاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر يثبت ذلك في حالة معيّنة بإثبات ذلك الموضوع، كما في المثال المعروف: «الطواف بالبيت صلاة»، الحاكم على دليل اشتراط الطهارة في الصلاة فيوسعه إلى حالة الطواف بجعله بمنزلة الصلاة.

(١) **إضاءة منهجية مهمة**

وبهذا، يكون الفرق بين الحكومة وبين التقييد والتخصيص، في أنّ لسان المقيِّد والمخصِّص نفي الحكم مباشرةً عن فرد خاص من افراد العام أو المطلق، خلافا للحكومة؛ فإن لسان الحاكم نفي موضوع الحكم عن فرد من افراد المحكوم، لا نفي الحكم عنها مباشرة كما كان الحال عليه في المقيد والمخصص.

وعلى هذا، لو قال: «المدين لا يجب عليه الحجّ»، كان من باب التقييد؛ إذ ينفي الحكم مباشرة عن المدين، ولو قال: «المدين ليس مستطيعاً»، كان من باب الحكومة؛ إذ لسان هذا لسان نفي موضوع الحكم بوجوب الحج، وهو الاستطاعة.

وعلى هذا، ففي مثال الربا الذي تقدم في الحالة السابقة، لو كان قد قال: «الربا بين الوالد وولده مباح»، فإنّه تقييدا كما ضربنا به المثال، بينما لو كان قد قال: «لا ربا بين الوالد وولده»، فإنّه حكومة. فانتبه جيدا.

العمل على وفق ما قلناه من القرينة، ولا يسقط أي من الكلامين عن الحجيّة من أساسه كما رأينا، ولهذا سميت جمعا.

٥ـ إذا لم يوجد في النصّين المتعارضين كلام صريح قطعي فيكون من الحالة الثانية المتقدّمة، ولا ما يصلح أن يكون قرينةً على تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيِّداً أو حاكماً عليه كما في الحالة الثالثة والرابعة، كما لو كان كلّ منهما دالا على مفاده بالظهور؛ من قبيل: «أدع عند رؤية الهلال»، و«لا تدع عند رؤية الهلال»؛ فإن كلّ واحد من هذين دال على مفاده بالظهور وليس فيهما الصريح في المفاد.

وفي هذه الحالة يحكم العرف بعدم جواز العمل بأيٍّ واحد من الدليلين المتعارضين؛ لأنّهما على مستوىً واحد، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر. (١)

المحور الثالث: حالات التعارض الأخرى

حيث نتناول هنا حالات التعارض الأخرى غير حالة التعارض المتقدّمة في المحور السابق من تعارض الدليلين اللفظيين، كحالات

---

(١)والنتيجة في هذه الحالة ما يسمى بالتساقط اصطلاحا؛ حيث يصار إلى إسقاط كلّ منهما في مفاده المعارض للاخر، ولكن، هذا بحسب دليل حجيّة كلّ واحد من الدليلين المتعارضين، فالقاعدة هي التساقط، ولكن، سيأتي أن هناك ما يسمى بالروايات العلاجية، التي تعالج هذا النحو من التعارض، من قبيل الترجيح للموافق للكتاب والمخالف للعامة على غيره، وهذا ما سيأتي التعرض له في الحلقة القادمة بعونه تعالى تحت عنوان (الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة)، ص٣٦٨. وراجع لشرح ذلك الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٤٢٩. وكذا تحت عنوان (الحكم الرابع: التخيير للروايات الخاصة)، ص٣٧١. وفي شرحنا: ج٥، ص٤٤٥.

التعارض بين دليل محرز لفظيٍّ ودليل محرز غير لفظي، أو دليلين من غير الأدلة اللفظية، ولهذه الحالات قواعد أيضا نشير إليها ضمن النقاط التالية:

١ـ الدليل اللفظيّ القطعيّ سنداً ودلالةً لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي؛ لأنّ دليلًا من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام، أدّى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته، وهو مستحيل.

ولهذا يقول علماء الشريعة: إن من المستحيل أن يوجَد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلّة العقل القطعية.

وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها استقراء النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنّة؛ فإنّها جميعاً تتّفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.(١)

٢ـ إذا وجد تعارض بين دليل لفظي حجة ولو لم يكن قطعيا ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً ـ أي: الدليل الشرعيّ غير اللفظي كالإجماع

---

(١)فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليل مّا حجة في نفسه لولا التعارض، فإن كان الدليل العقليّ قطعيّاً، قُدّم على معارضه على أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض، وكلّ دليل يُقطع بخطئه، يسقط عن الحجيّة كما هو واضح.

وإن كان الدليل العقليّ غير قطعيٍّ، من قبيل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وغيرها، فهو ليس حجّةً في نفسه لكي يعارض ما هو حجّة من الأدلّة الأخرى، ما يعني أن الموجود في ساحة الاستنباط في الحقيقة ليس إلا الدليل الآخر، نعم، على فرض كونه حجة في نفسه طبعا، وإلا، انتفى الدليلان من أصلهما، ولم تصل النوبة إلى التعارض.

والدليل العقلي الذي لم يؤد إلى القطع ـ قدّمنا الدليل اللفظي؛ لأنّه حجّة كما هو المفروض، وأمّا الدليل غير اللفظيّ، فهو ليس حجّةً ما دام لا يؤدّي إلى القطع، وقد تقدّم أن الدليل العقلي ودليل الإجماع والشهرة قيمتهما بقطعيتها؛ إذ كلّها إنما تكون حجة من باب حجيّة القطع. (١)

٣ـ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح في دلالته وإن كان قطعيا سندا، دليلًا عقلياً قطعياً؛ قُدِّم العقليّ على اللفظي؛ لأنّ العقليّ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، وأمّا الدليل اللفظيّ غير الصريح، فهو إنّما يدلّ بالظهور، والظهور إنّما يكون حجّةً بحكم الشارع بشرط عدم العلم ببطلانه، ونحن هنا على ضوء الدليل العقليّ القطعيّ نعلم بأنّ الدليل اللفظيّ لم يُرِدِ المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور الأولي له، ويكون العقلي قرينة على المراد من معارضه. (٢)

٤- إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض(٣)، وإنّما قد يكون

---

(١)وكما ترى، فإن التعارض هنا تسامح؛ فقد تقدم أن التعارض فرع كون كلّ واحد من المتعارضين حجة في نفسه لولا التعارض، وهذا ما لا يتحقق في المقام بناء على ما افترضناه من كون المعارض للدليل اللفظي ليس لفظيا ولا مفيدا للقطع.

(٢)وهذا يعني أن هذا الحكم يجري حتى لو كان الدليل صريحا قطعيّ الدلالة وكان غير قطعيّ السند بأن كان خبر واحد ثقة؛ إذ يسقط هذا بمعارضته للعقلي القطعي؛ إذ نقطع في هذه الحالة ببطلان مخالفه. وأمّا لو كان قطعيا سندا ودلالة، فقد تقدم قبل قليل في الحالة الأولى من حالات هذا المحور.

(٣)المراد بالاستحالة هنا هو أن هكذا تعارض لا يتحقق من اساسه لتصل النوبة إلى الكلام في حكمه حين تحققه في الخارج.

أحدهما قطعياً دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.

ومثاله الإجماع والدليل العقلي؛ فيستحيل أن يكون كلاهما قطعيا؛ إذ النتيجة ستكون التناقض؛ بأن يكون الحكم هو الحرمة وهو الوجوب مثلا في الوقت نفسه؛ إذ المفروض أن كلا منهما قطعي، فالحكم هو الوجوب وهو عدم الوجوب، وهو الحرمة وهو عدم الحرمة؛ إذ نقطع بالوجوب بدلالة القطعي على الوجوب بالمطابقية، ونقطع بعدم الوجوب بالدلالة الالتزامية لما دل على غير الوجوب، وهكذا بالنسبة إلى الدليل الاخر، ومن المستحيل أن يقع التناقض وينسب إليه تعالى والعياذ بالله.

رابعا: متن المادة البحثية

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأدلة المحرزة

٢. التعارض بين الأصول

٣. التعارض بين النوعين

تعارض الأدلة

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

١. التعارض بين الأدلة المحرزة

والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما[١]، وهو

(١)ومدلول الدليل ليس إلا الجعل، أي: جعل الشارع للحكم. وأمّا التنافي بين

على أقسام: منها: أن يحصل في نطاق الدليل الشرعيّ اللفظيّ بين كلامين صادرين من المعصوم، ومنها: أن يحصل بين دليل شرعيٍّ لفظيٍّ ودليل عقلي، ومنها: أن يحصل بين دليلين عقليَّين.

حالة التعارض بين دليلين لفظيَّين

في حالة التعارض بين دليلين لفظيّين توجد قواعد، نستعرض في ما يلي عدداً منها:

١ـ من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم يكشف كلّ منهما بصورة قطعية[١] عن نوع من الحكم يختلف عن الحكم الذي يكشف عنه الكلام الآخر؛ لأنّ التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدّي إلى وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.[٢]

٢ـ قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصّاً صريحاً وقطعياً[٣]، ويدلّ الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام.

ومثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلًا: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه»، ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم)»، فالكلام الأوّل دالّ بصراحة على إباحة الارتماس للصائم،

المجعولين أو بين الامتثالين مع عدم التنافي بين الجعلين، فليس من التعارض في شيء. وسيأتي في الحلقة التالية بإذنه تعالى مزيد بيان وتوضيح وتفصيل.

(١)أي: سندا ودلالة؛ لكي يقطع بصدور الدلالة فيقع التنافي والاستحالة كما نقوله هنا.

(٢)عقلا، وما يلزم منه المستحيل مستحيل أن يقع في الخارج.

(٣)فهو قطعي السند والدلالة.

والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهي، وهي تدلّ بظهورها على الحرمة؛ لأنّ الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً[١]، فينشأ التعارض بين صراحة النصّ الأوّل في الإباحة وظهور النصّ الثاني في الحرمة؛ لأنّ الإباحة والحرمة لا يجتمعان.

وفي هذه الحالة، يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي؛ لأنّه يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، فنفسّر الكلام الآخر على ضوئه، ونحمل صيغة النهي فيه على الكراهة؛ لكي ينسجم مع النصّ الصريح القطعيّ الدالّ على الإباحة.[٢]

وعلى هذا الأساس، يتّبع الفقيه في استنباطه قاعدةً عامّة، وهي: الأخذ بدليل الإباحة والرخصة[٣] إذا عارضه دليل آخر يدلّ على الحرمة أو الوجوب بصيغة نهي أو أمر؛ لأنّ الصيغة[٤] ليست صريحة[٥]، ودليل الإباحة والرخصة صريح غالباً.[٦]

٣ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيقَ نطاقاً وأخصَّ دائرةً من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر[٧]، ومثاله: أن يقال في نصٍّ: «الربا حرام»[٨]، ويقال في نصٍّ آخر: «الربا بين

---

(١)فدلالتها على الحرمة بالظهور لا بالصراحة إذن.

(٢)الذي لا يمكن التصرف به بمقتضى صراحته وقطعيته.

(٣)أي: الصريح القطعي.

(٤)النهي أو الأمر.

(٥)في ما دلت عليه من الوجوب في الأمر أو الحرمة في النهي.

(٦)ففي الحالات التي يكون فيها صريحا وقطعي السند يقدم على الآخر.

(٧)فكلاهما يتكلم بلسان موضوع الحكم.

(٨)والحرمة صريحة في معناها وهو عدم الإباحة.

الوالد وولده مباح»[١]، فالحرمة التي يدلّ عليها النصّ الأوّل موضوعها عامّ؛ لأنّها تمنع بإطلاقها[٢]عن التعامل الربويّ مع أيّ شخص[٣]، والإباحة في النصّ الثاني موضوعها خاصّ؛ لأنّها تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصّة، وفي هذه الحالة يقدّم النصّ الثاني على الأوّل؛ لأنّه[٤] يعتبر ـ بوصفه أخصَّ موضوعاً من الأوّل ـ قرينةً عليه، بدليل أن المتكلّم لو أوصَل كلامه الثاني بكلامه الأوّل فقال: «الربا في التعامل مع أيّ شخص حرام، ولا بأس به بين الوالد وولده»، لأبطل الخاصُّ مفعول العامِّ وظهوره في العموم[٥]، وقد عرفنا سابقاً أن القرينة تقدّم على ذي القرينة سواء كانت متّصلة أو منفصلة. [٦]

ويسمّى تقديم الخاصِّ على العامّ (تخصيصاً) للعامّ إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم[٧]، و(تقييداً) له إذا كان عمومه[٨]ثابتاً

---

(١)والإباحة كذلك صريحة في معناها وهو عدم الالزام.

(٢)كلمة (الربا)؛ فإنّه من صيغ الاطلاق فهو اسم جنس محلى باللام، وقد تقدم.

(٣)حتى لو كان والدا أو ولدا.

(٤)هذا معيار كون الكلام الثاني قرينة على الأوّل كما تقدم بالتفصيل.

(٥)ابطال المفعول معناه ابطال الظهور في العموم.

(٦)نعم، الفرق بين القرينتين ما تقدم؛ من أن القرينة المتّصلة تشكل الظهور النهائي للكلام على وفقها، فلا يبقى العام ظاهرا في عمومه من الاساس، أو قل بصيغة أدق: القرينة المتّصلة تنفي ظهور ذي القرينة، خلافا للقرينة المنفصلة، التي تقتصر في مفعولها على سقوط ذي القرينة عن الحجيّة في ظهوره في العموم، لعى الغم من بقاء ظهوره على حاله. وكما ترى، فإن القرينة في كلا نحويها توجب العمل على وفقها.

(٧)كما في «كلّ ربا حرام».

(٨)بمعنى: شموله لا العموم المقابل للاطلاق كما هو واضح.

بالإطلاق وعدم ذكر القيد[١]، ويسمّى الخاصّ في الحالة الأولى (مخصِّصاً) وفي الحالة الثانية (مقيِّداً). [٢]

وعلى هذا الأساس، يتَّبع الفقيه في الاستنباط قاعدةً عامة، وهي: الأخذ بالمخصِّص والمقيِّد وتقديمهما على العامّ والمطلق، إلا أن العام والمطلق يظلّ حجّةً في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد[٣]؛ إذ لا يجوز رفع اليد عن الحجّة إلا بمقدار ما تقوم الحجّة الأقوى على الخلاف، لا أكثر.

٤ـ وقد يكون أحد الكلامين دالّاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام الآخر ينفي ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع. [٤]

ومثاله: أن يقال في كلام: «يجب الحجّ على المستطيع»، ويقال في كلام آخر: «المَدِين ليس مستطيعاً»، فالكلام الأوّل يوجب الحجّ على موضوع محدّد وهو المستطيع، والكلام الثاني ينفي صفة المستطيع عن المَدِين[٥]، فيؤخذ بالثاني ويسمّى (حاكماً)[٦]، ويسمّى الدليل الأوّل (محكوماً). [٧]

---

(١)كما في «الربا حرام».

(٢)فالخاص قرينة والمقيد قرينة، والعام والمطلق ذو القرينة.

(٣)أي: يبقى حجة في جميع ما لم يخرجه الخاص والمقيد.

(٤)لا بنفي الحكم كما كان الحال عليه في التقييد والتخصيص.

(٥)لا أنّه ينفي الحكم مباشرة.

(٦)لأنه قرينة عرفية تعين المراد النهائي للدليل المحكوم.

(٧)وبهذا، يكون الفرق بين الحكومة وبين التقييد والتخصيص، في أنّ لسان المقيد والمخصص نفي الحكم مباشرةً عن فرد خاص من افراد العام أو المطلق، خلافا للحكومة؛ فإن لسان الحاكم نفي موضوع الحكم عن فرد من افراد المحكوم، لا نفي الحكم عنها مباشرة كما كان الحال عليه في المقيد والمخصص.

وتسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين[١] بـ (قواعد الجمع العرفي).[٢]

٥ـ إذا لم يوجد في النصّين المتعارضين كلام صريح[٣] قطعي[٤]، ولا ما يصلح أن يكون قرينةً على تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيِّداً أو حاكماً عليه، فلا يجوز العمل بأيٍّ واحد من الدليلين المتعارضين[٥]؛

---

(١)فصرف الظاهر عن ظهوره لأجل الصريح، والتقييد والتخصيص، وكذا الحكومة كلّها تعتبر من القواعد التي يحكّمها العرفُ في الجمع بين الادلة المتعارضة؛ حيث يعتبر البعض قرينة على البعض الاخر، فالصريح قرينة والمقيد والمخصص قرينة والحاكم قرينة عرفية على تعيين المراد النهائي للكلام، فيجمع بين الكلامين في العمل على وفق ما قلناه من القرينة، ولا يسقط أي من الكلامين عن الحجيّة من اساسه كما رأينا، ولهذا سميت جمعا.

(٢)ومن جهة كون القواعد المتقدمة عرفية؛ إذ العرف هو الحاكم بالتقديم المذكور للقرينة على ذيها، نسب إلى العرف.

(٣)دلالة.

(٤)سندا.

(٥)والنتيجة في هذه الحالة ما يسمى بالتساقط اصطلاحا؛ حيث يصار إلى إسقاط كلّ منهما في مفاده المعارض للآخر، ولكن هذا بحسب دليل حجيّة كلّ واحد من الدليلين المتعارضين، فالقاعدة هي التساقط، ولكن، سيأتي أن هناك ما يسمى بالروايات العلاجية، التي تعالج هذا النحو من التعارض، من قبيل الترجيح للموافق للكتاب والمخالف للعامة على غيره، وهذا ما سيأتي التعرض له في الحلقة القادمة بعونه تعالى تحت عنوان (الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة)، ص٣٦٨. وراجع لشرح ذلك: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٤٢٩. وكذا تحت عنوان (الحكم الرابع: التخيير للروايات الخاصة)، ص٣٧١. وفي شرحنا: ج٥، ص٤٤٥.

لأنّهما على مستوىً واحد، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر. [١]

حالات التعارض الأخرى

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

١ـ الدليل اللفظيّ القطعيّ[٢] لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي؛ لأنّ دليلًا من هذا القبيل إذا عارض نصّاً صريحاً من المعصوم عليه السلام، أدّى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته، وهو مستحيل. [٣]

ولهذا، يقول علماء الشريعة: أن من المستحيل أن يوجَد أيّ تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة وأدلّة العقل القطعية، وهذه الحقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنّة؛ فإنّها جميعاً تتّفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً.

٢ـ إذا وجد تعارض بين دليل لفظيٍ[٤] ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً[٥]، قدّمنا الدليل اللفظي؛ لأنّه حجّة، وأمّا الدليل غير اللفظيّ، فهو ليس حجّةً ما دام لا يؤدّي إلى القطع. [٦]

---

(١)لأنه سيكون من الترجيح بلا مرجع، وهو قبيح.

(٢)سنداً ودلالةً.

(٣)فلا يقع في الخارج من الأساس.

(٤)حجة.

(٥)كالإجماع غير المفيد للقطع، وكذا الدليل العقلي غير القطعي كالقياس والاستحسان.

(٦)فتقديم الدليل اللفظي هنا من باب أن معارضه ليس حجة من الأساس.

٣ـ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح[١] دليلًا عقلياً قطعياً، قُدِّم العقليّ على اللفظي؛ لأنّ العقليّ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، وأمّا الدليل اللفظيّ غير الصريح، فهو إنّما يدلّ بالظهور، والظهور إنّما يكون حجّةً بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه، ونحن هنا على ضوء الدليل العقليّ القطعيّ نعلم بأنّ الدليل اللفظيّ لم يُرِدِ المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، فلا مجال للأخذ بالظهور.[٢]

٤ـ إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض[٣]، وإنّما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.[٤]

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

لو سئل الفقيه عن عدد الإقرارات اللازمة لإثبات الزنا والقصاص، فإنّه سيستنبط الحكم طبق المراحل التالية:

أن مقتضى القاعدة القائلة: أن إقرار العقلاء على أنفسهم نافذ، هو الاكتفاء بالاقرار مرة واحدة؛ فإنّه يصدق الإقرار بها، فتكون مصداقا من مصاديق القاعدة المزبورة.

إلا أن الفقيه لا يمكنه الإفتاء على طبق ما اقتضته القاعدة إلا بعد أن يبحث في الأدلة الواردة في محل الكلام ـ الإقرار بالزناـ فلا يجد دليلاً

---

(١)أي: غير قطعي الدلالة وإن كان قطعيّ السند.

(٢)لعدم حجيته.

(٣)فلا يقع من الأساس.

(٤)ويكون قرينة على الآخر إن أمكن، وإلا، سقط الآخر عن الحجيّة.

مخصصاً؛ فإنّه لا حجيّة للعام إلا مع عدم المخصص كما قلنا، فلو فرض أنّه بحث ولم يجد، أفتى على طبق القاعدة المذكورة، وأمّا إذا وجد مخصصاً، متمثلاً برواية (ماعز)، التي تعتبرُ الاقرارَ أربع مرات، أخذ بها وترك القاعدة المزبورة، ولو فرض أن هناك رواية أخرى تعتبر الثلاث، وكانت الروايتان حجتين سندا ودلالة بغض النظر عن التعارض، فما الموقف حينذاك؟

لابد للفقيه حينئذ من أن ينظر إلى نوع التعارض بين هاتين الروايتين، فإن كان جمعٌ عرفيٌّ، أخذَ به، وإلا ـ بأن كان التعارض مستقراً ـ فإنّه يُعمِل قواعد هذا التعارض التي ستأتي في الحلقة التالية؛ من إعمال قواعد الترجيح، ولكْن، لو فرضنا أنّه لم ينفعه أي مرجح من تلك المرجحات التي سنذكرها هناك، تصل النوبة إلى ما سنذكره في الحلقة التالية أيضا من التخيير.

ولو فرض أن الفقيه لم يعمل بالتخيير لسبب مّا؛ كضعف رواياته مثلاً، فماذا يفعل حينئذ؟

المرجع حينئذ هو ما نحن فيه من قاعدة، والتي أسميناها بقاعدة تساقط المتعارضين، وبناء على هذه القاعدة، فإن الروايتين المزبورتين تتساقطان، فإن قلنا بأنهما تتساقطان بحيث كأنَّما لم تكونا، فالفتوى حينئذ كفاية إقرار واحد؛ لعموم قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، التي كانت هي المتبعة لولا معارضها من الروايتين، وهو ما أخذ به أغلب الفقهاء، وإمّا أن يتساقطا في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي فقط دون الالتزامي، وبناء على هذا الاحتمال، فإنّه لا يمكن الاكتفاء بالإقرار مرة واحدة رجوعاً لقاعدة إقرار العقلاء؛ فإن المدلول الإلتزامي للروايتين

هو عدم الاكتفاء بالمرة، كما أن لهما مدلولاً التزامياً آخر هو عدم وجوب الأكثر من الأربعة.

التطبيق الثاني

إليك هذا التطبيق للحكومة:

قال المحقق الخوئي في سياق عدم اعتبار انفصال الغُسالة ـ وهي الماء الذي يغسل به في الوضوء ـ في غسلات الوضوء:

«وعلى الجملة، فاللازم أن يكون الماء مستولياً على البشرة والبدن من دون اعتبار انفصال الغسالة عنها بوجه، وتدلّ على ذلك صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الوضوء قال: إذا مس جلدَك الماءُ، فحسبك؛ لظهورها في أن مجرّد وصول الماء إلى البشرة كاف في صحة الوضوء وإن لم ينفصل عنها كما لا يخفى، وهي حاكمة على ما دلّ على اعتبار جريان الماء أو الغسل في الوضوء، بحيث لولا هذه الصحيحة، لقلنا باعتبار تحقق الغسل والجريان، أعني: انفصال الغسالة في صحّته؛ لأنه معنى الغسل على ما عرفت.

ولكن هذه الصحيحة قد دلّتنا على أن الغسل الواجب في الوضوء إنما هو بمعنى: وصول الماء إلى البدن لا بمعنى: انفصال الغسالة عنه، وقد عرفت أن الأخبار الواردة في كفاية مثل الدهن من الماء أيضا ظاهرة في هذا المعنى، ولا أقل من أنّه القدر المتيقن من التشبيه دون إيصال مجرد النداوة إلى البشرة باليد».[1]

التطبيق الثالث

قال الشيخ الأنصاري في مكاسبه:

---

(١)كتاب الطهارة، ج٤، ص٥٩.

«الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كلّ حيوان على المشهور، بل في التذكرة كما عن الخلاف: الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس.

ويدلّ عليه مضافاً إلى ما تقدّم من الأخبار رواية يعقوب بن شعيب: ثمن العذرة من السحت.

نعم، في رواية محمد بن المضارب: لا بأس ببيع العذرة.

وجمع الشيخ بينهما بحمل الأوّل على عذرة الإنسان، والثاني على عذرة البهائم ولعلّه لأنّ الأوّل نصّ في عذرة الإنسان ظاهر في غيرها، بعكس الخبر الثاني، فيطرح ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر.

ويقرّب هذا الجمع رواية سماعة، قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة، فقال: إنّي رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة؛ فإنّ الجمع بين الحكمَين في كلام واحد لمخاطب واحد يدلّ على أن تعارض الأوّلين ليس إلا من حيث الدلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السنديّة أو الخارجيّة.

وبه يدفع ما يقال من أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلّي هو الرجوع إلى المرجّحات الخارجية، ثمّ التخيير أو التوقّف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما، ولهذا طعن على من جمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة.

واحتمل السبزواري حمل خبر المنع على الكراهة، وفيه ما لا يخفى من البُعد.

وأبعد منه ما عن المجلسي من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به، والجواز على غيرها». [1]

---

(١)كتاب المكاسب، ج١، ص٢٣ـ ٢٤.

الكلام المتقدّم على قلته يمثل لوحة فنية رائعة الجمال رسمتها أنامل أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الأنصاري في مكاسبه المحرمة، وتعتبر فنا خالصا ومهارة ساحرة من مهاراته التي تعلم منها وتخرج عليها الأساتذة والفحول كالسيد الخوئي والشهيد الصدر وغيرهما.

كما أن ما نقلناه هنا يمثل تطبيقا رائعا لما نحن فيه من تعارض الأدلة المحرزة المختلفة، وما ينبغي أخذه بنظر الاعتبار من مهارات ومعلومات وتطبيقات للقواعد التي يتعامل بها الفقيه في بحثه الفقهي؛ ليعرف الطالب أن الأمر ليس محض حفظ ما يلقيه الأصولي في بحثه الأصولي؛ بل هو أوسع وأعلى وأدق بكثير من ذلك ومن مجرد محاولة تطبيقه على ما يمارسه الفقيه من عمليات استنباط خلال عمله الفقهي الاستنباطي.

لذلك كلّه، سأنقل لك صفحات من كتابي: (نيل المآرب في شرح المكاسب)، تناولت اللوحة الفنية الرائعة المتقدّمة، لتستمتع بما يقدمه أستاذ الفقهاء والمجتهدين وهو يطبق النظريات والقواعد المختلفة لباب التعارض ويفاعلها مع العناصر الاستنباطية الخاصة والمشتركة في عملية الاستنباط، فاستمتع، وتعلم:

الإشكال على التمسك برواية يعقوب بن شعيب

يدخل المصنّف تدثر هنا في بحث الإشكال على التمسك برواية يعقوب بن شعيب بوجود معارض لها في موردها، وهو رواية محمّد بن المضارب عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة»؛ وهي المنقولة في الحديث الثالث من المصدر السابق (الوسائل) عن أحمد بن محمّد، عن الحجّال، عن ثعلبة، عن محمّد بن مضارب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس ببيع العذرة»؛ فإنها تدلّ ـ وبوضوح ـ على عدم حرمة البيع

المذكور.

ولن نتكلم هنا في مجال تقييم هذه الرواية؛ فإنّه ما سيأتي مفصلا في محلّه عند قول المصنّف ﷺ بعد ذكر طرق علاج التعارض بين هذه الرواية والرواية السابقة عليها (وهي رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت»)؛ إذ سيقول ﷺ هناك: «فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى»، فنؤجل الكلام فعلا إلى أن يأتي أجله.

وعلى أي حال، سنعتبر هذه الرواية ـ فعلا ـ تامة سندا ودلالة، ونواصل البحث بانين على هذا، ونتيجته وقوع المعارضة بين هذه الرواية المجوّزة وبين سابقتها المحرّمة، فكيف نعالج هذا التعارض؟

وقبل أن ندخل هذا البحث، لا بد من وقفة منهجية مهمة جدّا، نطرح فيها هذا السؤال، وهو: لماذا سيعتني الشيخ الأعظم ﷺ العناية البالغة بطريق علاج هذا التعارض؟

ولا تقل: لأن الروايتين متعارضتان، وللوصول إلى الحكم الصحيح لا بد من علاج هذا التعارض؛ فإن هذا الجواب واضح جدّا، ولا حاجة للوصول إليه من إثارة سؤال عنه، بل المراد: بيان ما يكمن خلف هذا الجواب الواضح من أمر دقيق.

وما سنذكره من جواب هنا يفيدنا في الإجابة عن السؤال المطروح هنا، وعن السؤال عن أهمية ذكر رواية يعقوب بن شعيب المحرّمة، وعدم الإكتفاء بالروايات العامة التي ذكرها الشيخ الأعظم صدر كتاب المكاسب المحرمة؛ من رواية تحف العقول وغيرها.

وقبل ذكر الجواب، لا بد أن نذكر أنه مبنيّ على ما اعتبره الشيخ وصحّح التمسك به ـ لحد الآن ـ وإليك الجواب مفصّلا، لكي يتضح

لك دقة عملية الإستنباط، وأن ما يذكره الشيخ ﷺ ليس مجرد ألفاظ يكتفي المدّرس في الأعم الأغلب بتبديلها بألفاظ أوضح منها ـ لو وُفّق لذلك ـ بل هو كلام دقيق جدّا، جار على نظام خاص ومراحل محددة، ويتضمّن معان بعيدة لا بد لمن يريد أن يستفيد ويفيد أن يغوص في الأعماق لكي يحصل على اللؤلؤ الموجود فيها والمرجان، ليقدمه لمن أحب.

والجواب عن ذلك السؤال وسابقه يستدعي الرجوع إلى المسألة من جذورها ببيان الطريقة الفنية الصحيحة للاستنباط، ولنبدأ الكلام على الحكم الوضعي:

الأصل الجاري في المسألة من حيث الصحة والفساد ـ كما قلنا ـ هو الفساد وعدم ترتب أي أثر، ولا يجوز الخروج من هذا الأصل إلا بوجود الدليل الإجتهادي المخالف له، وهو في المقام موجود، وهو عمومات الصحة وإطلاقاتها، من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ وغيره، فيجوز بيع العذرة طبقا لهذه العمومات والإطلاقات، ولا يمكن للفقيه أن يخالف ذلك فيذهب إلى الحرمة إلا مع وجود دليل صالح مخصص أو مقيد لهذه العمومات والإطلاقات.

ويدّعى في المقام أن هذا الدليل موجود، وهو الروايات العامة التي ذكرها الشيخ ﷺ صدر كتابه الشريف؛ فإنها ـ كما بيّنا في محلّه ـ تثبت حرمة بيع العذرة، فيكون الإفتاء على طبقها.

ولا يقال: ولماذا تقدّمون هذه العمومات فتفتون بالحرمة على عمومات الصحة وإطلاقاتها المذكورة في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؟ ولماذا لا يكون العمل على العكس من هذا، فتقدّم

عمومات الصحة وإطلاقاتها ونفتي بالجواز؟

فإنّه يقال: إن الروايات التي ذكرها المصنّف تتثُ صدر الكتاب وإن أطلقنا عليها لفظ (العمومات)، إلا أنّها بالنسبة لعمومات الصحة وإطلاقاتها خاصة؛ فإن عمومات الصحة قد أخذ فيها مثلا عنوان (البيع) في قوله سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، وعنوان (التجارة عن تراض) في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إلا أن تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾، وعنوان (العقد) في قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وهذه العناوين تنطبق على بيع النجاسة وغيرها، بينما المأخوذ في عمومات التحريم (الروايات العامة في صدر الكتاب) عنوان (النجاسة)، فتكون هذه العمومات أخص، وقاعدة الجمع العرفي تقتضي تقديم هذه الروايات تقديما للخاص على العام لا العكس.

ولو قلت: لو صحّ ما تقولون ـ وهو صحيح ـ فلماذا تصفون هذه الروايات بالعامّة تارة وبعمومات التحريم تارةً أخرى؟

لقلنا: إن تسميتها بالعمومات نظراً إلى كون العناوين المأخوذة فيها ـ والتي كانت أخص من العناوين المأخوذة في عمومات الصحة وإطلاقاتها ـ عامة، وهي (النجاسة) مثلا، المنطبقة على العذرة وغيرها، كالبول، والدم، والمني، وغيرها، أو ما يحرم أكله، المنطبق على العذرة وغيرها، أو ما ليس فيه منفعة محلّلة مقصودة، والشامل للعذرة وغيرها، فهي عامة من هذه الناحية وإن كانت أخص من عمومات الصحة وإطلاقاتها، ولهذا، تعتبر عمومات الحرمة خاصة بينما عمومات الصحة وإطلاقاتها أعم من كل هذه العناوين كما هو واضح.

وبهذا، نعرف أن عمومات الصحة وإطلاقاتها فوق هذه العمومات المحرّمة، بمعنى: أنّه لو لم يتم التمسك بعمومات الحرمة هذه لأي سبب من الأسباب، فإن النوبة تصل إلى عمومات الصحة وإطلاقاتها المقتضية للجواز وضعا وصحة البيع شرعا. وهذه معلومة مهمة جدّا، وستلاحظ مقدار أهميتها في ما سيأتي.

ولنرجع إلى صلب الموضوع، فقد قلنا: إنّه لا يمكن للفقيه أن يتمسك بعمومات الصحة وإطلاقاتها مع تمامية عمومات التحريم، من رواية تحف العقول، وغيرها.

فتكون النتيجة إلى حد الآن، هي: حرمة بيع العذرة النجسة للتخصيص والتقييد، إلا أن الإفتاء على طبق هذه العمومات فرع عدم معارض لها مقدّم عليها أو مسقط لها عن الحجيّة دال على الجواز، فلو ورد دليل خاص يدل على جواز بيع العذرة النجسة، لكان اللازم الإفتاء على طبقه، والذهاب إلى الجواز.

وقد يدعى أن هذا الدليل موجود في المقام، وهو رواية محمّد بن المضارب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذرة»، ولكن، يجب الإلتفات إلى أن الإفتاء على طبق هذه الرواية فرع تماميتها سندا ودلالة، ومع غض النظر فعلا عن موضوع السند كما قلنا؛ فإن تماميتها دلالة فرع عدم وجود ما يعارضها في رتبتها وموردها، وهو العذرة النجسة.

وهنا، يأتي دور رواية يعقوب بن شعيب لتلعب دورا هامّا جدّا؛ فإنها في رتبة رواية ابن المضارب نفسها موضوعا؛ لأنها واردة في العذرة أيضا.

وستتوقف نتيجة عملية الإستنباط على نتيجة هذه المعارضة؛ فإنّه إن

قدّمت رواية يعقوب المحرّمة وسقطت رواية ابن المضارب، كانت النتيجة هي الحرمة لرواية يعقوب والروايات المحرمة العامة السابقة، وأمّا لو كانت النتيجة التساقط بين رواية يعقوب ورواية ابن المضارب، فإن الفقهاء بين طريقتين في الموقف حينئذ اعتمادا على موقفهم من عمومات الحرمة المتقدّمة:

الأولى: المشهور المعروف، ومنه الشيخ الأعظم ﵀، وهو أن تلك العمومات المحرمة تكون طرفا في المعارضة بين الخاصين المتقدّمي الذكر، فيجري عليها ما يجري عليهما، فإن كان السقوط والتساقط، فهي تسقط أيضا، فيكون الموقف النهائي لصالح عمومات الصحة وإطلاقاتها الجارية في المرحلة الثانية من مراحل عملية الإستنباط؛ بعد سقوط ما يصلح لتخصيصها أو تقييدها من خاص أو عام.

الثانية: أن لا تدخل عمومات الحرمة طرفا في المعارضة بين الخاصين، بل تكون عموما فوقانيا بالنسبة إليهما، فيكون عندنا عمومان فوقانيان في المسألة: أولهما: عمومات الصحة وإطلاقاتها في المرحلة الثانية، والثاني: العمومات الحمرمة التي نحن فيها، وهي بمثابة الخاص بالنسبة إلى تلك، ففي حالة تساقط الخاصين، تبقى هذه العمومات حية فاعلة تخصص وتقيد العام الفوقاني من النوع الأوّل، وهو عمومات الصحة وإطلاقاتها، لتكون النتيجة الحرمة ببركتها.

وأمّا لو كانت نتيجة التعارض بين الروايتين ترجيح رواية ابن المضارب المجوزة، فإنّه يتعيّن حينئذ الذهاب إلى الجواز؛ تخصيصاً للروايات العامة المحرّمة، وعملا بعمومات الصحة في هذه الحصّة ـ العذرة النجسة ـ بعد اتضاح عدم شمول الروايات المحرّمة لها؛ بعد

تخصيصها برواية ابن المضارب.

وبهذا، يتضح أهمية رواية يعقوب المحرّمة، وعدم اكتفاء المصنّف ﷺ بذكر الروايات العامة السابقة؛ إذ بدونها تكون النتيجة الجواز؛ تخصيصا لعمومات التحريم.

ويتضح ـ أيضا ـ أهمية علاج التعارض بين الروايتين الخاصتين، فإن نتيجة الإستنباط متوقفة عليها كما أوضحناه لك، وما عليك بعد هذا إلا أن تلاحظ نتيجة التعارض بين الروايتين، وأنها لصالح أيّهما، وقد ذكر الشيخ الأعظم ﷺ في مقام العلاج أربع طرق للجمع نذكرها الآن:

الجمع بين الروايتين (تشخيص الموقف من التعارض)

الجمع الأوّل: جمع الشيخ الطوسي ﷺ

هذا هو الجمع الأوّل من أنحاء الجمع الأربعة التي يذكرها الشيخ ﷺ في المقام، وهو للشيخ الطوسي ﷺ في الإستبصار ـ ج٣ ـ ص٥٦ ـ ذيل الحديث ١٨٢، واللازم توضيح هذا الجمع وما ابتنى عليه، ثم النظر في ما سيترتب عليه من نتيجة في عملية الإستنباط.

أمّا التوضيح، فهو:

إن الشيخ الطوسي ﷺ حمل رواية الحرمة على إرادة عذرة الإنسان خاصة فتُحرِّم بيعها، وأمّا رواية الجواز، فحملَها على عذرة غير الإنسان وإن كان غير مأكول اللحم، فتُجوِّز بيعها.

ولعلّ الأساس الذي بنى عليه الشيخ الطوسي ﷺ هذا الجمع، هو: أن رواية الحرمة نص في عذرة الإنسان، فتحرِّم بيعها، وظاهرة في غير عذرة الإنسان من العذرات، فتحرِّم بيعها، وأمّا رواية الجواز، فإنها نص في غير عذرة الإنسان من العذرات، فتجوّز بيعها، وظاهرة في عذرة الإنسان،

فتجوّز بيعها كذلك.

وحين وقوع هكذا تعارض، فإن الصحيح: أن نطرح ظاهر كلّ واحدة من الروايتين بنص الأخرى؛ فإن الظاهر لا قدرة له على الوقوف أمام النص كما لا يخفى، كما أنّه لا وجه لإسقاط نص رواية ما في حصة ما بسبب سقوط حصة ظاهرة منها بسبب ما، كما هو الحال هنا في سقوطها بسبب تعارضها مع حصة متيقنة (نص) في رواية أخرى.

وتكون النتيجة على هذا: حرمة بيع عذرة الإنسان؛ لرواية يعقوب، وجواز بيع عذرة غيره؛ لرواية ابن المضارب.

وإن سألت عن مصدر النصوصية هنا ـ في الروايتين ـ لقلنا لك: إن عذرة الإنسان مقدار متيّقن الدخول في رواية التحريم، فتكون نصا فيه، وأمّا رواية التجويز، فإن المقدار المتيقّن دخوله فيها هو عذرة غير الإنسان، فتكون نصا في جواز بيعه.

وممّا يشهد لصحة هذا الجمع ويقرّبه، رواية سماعة، قال: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن بيع العذرة، فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها، وقال: لا بأس ببيع العذرة». وفيه: وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان، عن (مسمع، عن أبي مسمع)، عن سماعة بن مهران قال: «سأل رجلٌ أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: إني رجل أبيع العذرة، فما تقول؟ قال: حرام بيعها وثمنها. وقال: لا بأس ببيع العذرة».

وتقريب الاستشهاد بهذه الرواية مبني على أنها رواية واحدة صدرت من متكلّم واحد لمخاطب واحد، وأمّا إذا قلنا بأنها روايتان لا واحدة، فلن يتم الاستشهاد بها؛ إذ أنها ـ على هذا ـ لن تعدو كونها رواية كرواية

يعقوب المحرّمة، وأخرى كرواية ابن المضارب المحلّلة، فتدخلان في التعارض طرفا.

وأمّا تقريب الاستشهاد بهذه الرواية على صحة جمع الشيخ الطوسي تَتَّلِلُ، فهو: إن الجمع بين الحكمين ـ الحرمة والجواز ـ في موضوع واحد ـ العذرة النجسة ـ في كلام واحد ـ بناء على ما قلناه من أنها رواية واحدة ـ لمخاطب واحد، يدلّ على أن التعارض بين الروايتين ـ محل الكلام ـ ليس إلا من حيث الدلالة لا من حيث السّند والصدور ليرجع فيه إلى المرجحات السندية أو الخارجية.

وبيانه:

إن حلّ التعارض (الجمع) بين روايتين متنافيتين ـ متعارضتين ـ كما في ما نحن فيه ـ قد يكون بأحد شكلين:

أوّلهما: الجمع الدلالي، فنأوّل إحدى الروايتين أو كلتيهما بحيث يزول ذلك التنافي، فتكون إحداهما قرينة على المراد من الثانية، فنأول الثانية فقط ونبقي الأولى على ظاهرها، أو تكون كلّ منهما قرينة على الأخرى، فنأولهما كلتيهما.

وهذا الجمع الدلالي له قواعده وقوانينه المطروحة في علم الأصول في باب التعارض؛ حيث يذكر أن الجمع بين المتنافيين دلاليّا يجب أن يكون جمعا عرفيا، يساعد عليه الفهم العرفي وقواعده، كتقديم الخاص على العام، وحمل المطلق على المقيد مثلا.

وأمّا لو كان جمعا غير عرفي، فهو الذي يسمى الجمع التبرعي، وهو غير حجة عند الأصوليين كما هو المقرَّر؛ لأنه لا ينبع من نكتة عرفية.

كما أنهم يذكرون أن الجمع الدلالي مهما أمكن إجراؤه ـ حسب

قواعده ـ فإنّه لا تصل النوبة إلى غيره من الجمع السندي الآتي ذكره.

ثانيهما: الجمع السندي، والذي لا تصل النوبة له إلا بعد عدم إمكان الجمع الدلالي؛ إذ مع إمكان الجمع الدلالي، لا داعي لأن نطرح أحد الدليلين المفروض كونهما تامّين سندا، فإن طرح أحدهما إنما يتصور إذا لم يمكن تعقّل صدورهما كليهما، وهذا ما لا يتحقق مع إمكان الجمع بينهما من حيث الدلالة.

والجمع السندي له قواعده الخاصّة التي تبحث في علم الأصول في باب التعارض كسابقه.

والقواعد التي تعمل هناك عبارة عن إعمال نوعين من المرجحات:

الأوّل: المرجحات السندية: وقد يطلق عليها أحيانا المرجحات الداخلية، كالأوثقية، والأعدلية، والأفقهية و. . . ؛ حيث يقدّم الخبر الراجح على الآخر من هذه الناحية؛ كأن يكون رجال سنده أعدل أو أوثق أو أفقه أو أكثر.

الثاني: المرجحات الخارجية: وهي الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة وغيرها. فما وافق الكتاب من الخبرين، يؤخذ به، ويضرب بالآخر عرض الحائط، أو ما خالف العامة يؤخذ به، ويضرب بالآخر عرض الحائط، وهكذا.

وأمّا إذا لم تنفع هاتان الطريقتان من العلاج، فتصل النوبة حينها إلى التخيير في العمل بأي من الخبرين، أو التوقف في العمل بأيهما، على ما يختاره الفقيه بحسب تحقيقه في هذه المسألة.

هذا بصورة إجمالية ما يسلكه الفقيه لعلاج التنافي بين الخبرين المتنافيين.

ونرجع إلى صلب الموضوع، فقد كان في الاستشهاد برواية سماعة على الجمع الذي ذهب إليه الشيخ الطوسي قدس سره، ولبيانه نقول:

قلنا: إنه مع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى الجمع السندي والترجيح بالمرجحات الداخلية ـ السندية ـ أو الخارجية، ولا تصل النوبة كذلك إلى التخيير أو التوقف.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه، لوجدنا أن الجمع الدلالي ممكن، فلا تصل النوبة إلى ما بعده من علاج. وأمّا دليلنا على هذا المدعى ـ إمكان الجمع الدلالي بين الروايتين ـ فهو رواية سماعة؛ فقد جمع فيها الإمام عليه السلام بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد، وهذا لا يُتصوّر إلا بإمكان اجتماعهما من حيث الدلالة، وإلا، لكان كلاما متناقضا متنافيا، وهو ما يستحيل صدوره من المعصوم عليه السلام.

ومع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة لما بعده من العلاج أو التوقف أو التخيير كما قلنا، وهذا ما يثبت صحة دعوى الشيخ الطوسي قدس سره، من الجمع بين الروايتين من حيث الدلالة بحمل الرواية المحرّمة على عذرة الإنسان، ورواية الجواز على عذرة غيره.

وبهذا، يتَّضح أنّه لا وجه لأن يقال ـ في المقام ـ: «أن العلاج في الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلي هو الرجوع أولا إلى المرجحات الداخلية والخارجية ثم التخيير أو التوقف، لا إلغاء ظهور كلّ منهما بنص الآخر، ولهذا، لا يصح الجمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإباحة والنهي على الكراهة، أي: الجمع جمعا دلاليا».

وعدم الوجه في هذا الكلام قد اتضح ممّا قلناه، من: أنّه مع إمكان الجمع الدلالي لا تصل النوبة إلى الجمع السندي أو التخيير أو التوقف،

وقد أثبتت رواية سماعة إمكان الجمع الدلالي، وأن المسألة ـ التنافي ـ مجرد تناف دلالي لا صدوري لكي نُعمل المرجحات المذكورة ثم نتخيّر أو نتوقف.

وعلى هذا، فجمع الشيخ الطوسي ﵀ لم يخالف ما نُقّح في الأصول من قواعد الجمع بين الأخبار؛ إذ مع إمكان الجمع من حيث الدلالة، لن يكون هناك مجوّز شرعا لطرح أحدى الروايتين أو كلتيهما؛ إذ هو ضرب لطريق حجة شرعا عرض الجدار والعياذ بالله.

ولو أردنا التدقيق في التعبير، لقلنا: إنّه مع إمكان الجمع الدلالي سيكون التعارض من التعارض غير المستقر، ومعلوم: إنّه لا تصل النوبة معه إلى التعارض المستقرّ لتُعمل قوانينه، من الترجيح بالمرجحات الداخلية والخارجية، وإلا، فالتخيير أو التوقف.

والتعارض ـ حسب ما يدعيه الشيخ الطوسي ﵀ وبشهادة رواية سماعة ـ من التعارض غير المستقر، ولا تصل النوبة معه إلى التعارض المستقر، فلا معنى ـ والحالة هذه ـ لإجراء قواعد علاج التعارض المستقر كما هو واضح؛ إذ أن موضوعها المأخوذ فيها عرفا شرعا هو عدم إمكان الجمع الدلالي، وهو غير متحقق ـ في المقام ـ بشهادة رواية سماعة.

هذا هو العلاج الأوّل للروايتين المتعارضتين، أعني رواية يعقوب بن شعيب المحرّمة ورواية ابن المضارب المجوّزة لبيع العذرة، وقد كان للشيخ الطوسي ﵀، ونتيجة هذا العلاج هو التفصيل بين عذرة الإنسان، فيحرم بيعها لرواية يعقوب، وبين عذرة غير الإنسان فيجوز بيعها وإن كانت نجسة لدخولها تحت رواية ابن المضارب المجوّزة، نعم في

التهذيب: «والأول ـ رواية الجواز ـ محمول على عذرة البهائم من الإبل والبقر والغنم»، وعلى هذا، لن تكون رواية الجواز ناظرة إلى عذرة ما لا يؤكل لحمه من غير الإنسان، فيرجع فيها إلى غيرها من الأدلة، وسيأتي بعض ما له صلة.

وعلى هذا، فغاية ما سيثبت ـ بناء على جمع الشيخ الطوسي ﵀ ـ هو حرمة بيع عذرة الإنسان فقط، بينما المدّعى عند المصنّف ﵀ والمشهور حرمة بيع كلّ عذرة نجسة، وسيأتي هذا البحث، مع تقييم جمع الشيخ الطوسي ﵀، وسيقول المصنّف ﵀: إنّ هذا الجمع غير تام، وسأدع لك فرصة التفكير قليلا، علّك عرفت السبب في عدم تماميته، علما بأننا لمحنا له في كلامنا السابق في توضيح جمع الشيخ ﵀.

الجمع الثاني: جمع المحقق السبزواري ﵀

هذا هو التوفيق الثاني بين روايتي يعقوب بن شعيب المحرّمة لبيع العذرة ورواية ابن المضارب المجوّزة له، وهو للسبزواري ﵀ من مفاخر فقهاء الشيعة، وصاحب كتاب (كفاية الأحكام)، وقد ذكر هذا الجمع فيه (ص٨٤).

وبيانه: لو ورد دليلان، أحدهما ظاهر في حرمة عمل مّا، والآخر نصّ في عدم الحرمة والجواز، فإن قواعد الجمع العرفي ـ كما هو المنقّح عندهم في الأصول ـ تقتضي حمل الأوّل على الثاني، فيكون هذا الثاني قرينة على إرادة خلاف ظاهر الأوّل.

ومثاله: إذا ورد مثلا: «لا تصلّ في الحمام» وورد: «لا بأس بالصلاة في الحمام»، فإنهم يجمعون بين هكذا دليلين بحمل النهي على الكراهة وعدم البأس على الجواز على كراهة، وذلك لأن «لا تصلّ. . .» ظاهر في

الحرمة؛ لما ذُكر في الأصول من أن النهي ظاهر في الحرمة، فيتعيّن العمل بظهوره ما لم يكن هناك قرينة تصرفه عن هذا الظهور وتعين المراد منه في خلاف ذلك، وهذه القرينة ـ في المقام ـ هي التصريح بالجواز في قوله: «لا بأس. . .»؛ فإن عدم البأس صريح في الجواز، فيكون قرينة على عدم إرادة ظاهر النهي ـ أعني الحرمة ـ ويتعين حينئذ الحمل على الكراهية، وحمل عدم البأس أيضا عليها، فتكون نتيجة الجمع بين الروايتين: أن الصلاة في الحمام جائزة ـ لقوله: «لا بأس» ـ على كراهية ـ لقوله: «لا تصلّ».

والأمر في محل البحث من هذا القبيل؛ إذ أن الوارد دليلان أحدهما ظاهر في الحرمة ـ على حد ادعاء صاحب الكفاية قدس سره ـ وهو قوله عليه السلام في رواية يعقوب بن شعيب: «ثمن العذرة من السحت»، والدليل الآخر نص في الجواز، وهو قوله عليه السلام في رواية ابن المضارب: «لا بأس ببيع العذرة».

وقواعد الجمع العرفي حينئذ تعيّن حمل الأوّل على الكراهية لقرينة الثاني عليه، وأن المراد ليس هو الحرمة، وتكون النتيجة على هذا: جواز بيع العذرة على كراهية.

نتيجة عملية الاستنباط بناء على جمع السبزواري قدس سره

هذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره، وقبل أن نبيّن ما يرد عليه، فلننظر إلى نتيجة الإستنباط بناء عليه، وأعتقد أنها واضحة، فإنّها صحة المعاملة؛ فإن عمومات الصحة لا تزال تعمل بلا مانع؛ إذ أن المانع المتوهم هو رواية يعقوب، وقد اتضح أنها لا تحرّم البيع، بل نعمل برواية ابن المضارب المجوّزة؛ لعدم سقوط ظهورها في جواز المعاملة،

وإن سقطت في الدلالة على عدم وجود البأس تكليفا فيها بورود رواية يعقوب.

الموقف من جمع السبزواري ﵀

هذا رأي الشيخ الأعظم ﵀ بهذا الجمع الذي ذكره صاحب الكفاية، وتعال معي لكي نقف على وجه البعد والإشكال في هذا الجمع:

لا إشكال في صحة الأساس الذي قام عليه هذا الجمع؛ فإن قواعد الجمع العرفي تقتضي حمل الظاهر في الحرمة على الكراهية في ما لو ورد صريح في الجواز، ولكن تمامية هذا الكلام تعتمد على أمرين:

أولهما: أن يكون الأوّل ظاهرا في الحرمة، ووجه اعتباره واضح؛ إذ مع كونه صريحا فيها، يكون التعارض مستقرا؛ لإباء الصريح في الحرمة الحمل على الكراهة، ويجب حينئذ إعمال قواعد التعارض المستقر، من المرجحات، وإلا، فالتخيير أو التوقف.

ثانيهما: أن يكون الثاني صريحا في الجواز لا ظاهرا فيه، وإلا، كان التعارض بين ظهورين، وهو ما لا يجوّز حمل أحدهما على أمر وحمل الآخر على أمر آخر مع عدم القرينة.

فإذا تمّ هذان الأمران، تعين حينئذ حمل الظاهر في الحرمة على الكراهة.

ولو رجعنا إلى ما نحن فيه من روايتي يعقوب وابن المضارب، لوجدنا عدم توفر الأمر الأوّل؛ إذ رواية المنع ليست ظاهرة في الحرمة، وإنما هي صريحة فيها؛ لورود كلمة (السحت) فيها، وعلى هذا، فهي آبية الحمل على الكراهة، فلا يتم الجمع المذكور؛ إذ هو جمع دلالي، والحال ـ مع صراحة رواية الحرمة ـ أن التعارض مستقر يجب أن تعمل فيه

قواعده.

هذا ما يمكن أن يُذكر لتضعيف ما ذهب إليه السبزواري قدس سره من جمع، وللكلام فيه مجال لو كان الأمر بيدنا؛ إذ يرد على الأمر الأوّل: أن كلمة (السحت) ليست صريحة في الحرمة، وقد نقل استعمالها في اللغة والأخبار في الكراهية والحرمة، فتعيّنها لإحداهما ـ على هذا ـ يحتاج إلى القرينة، والقرينة في المقام على تعين الكراهية موجودة، وهي رواية الجواز الصريحة فيه.

وأمّا الأمر الثاني، فهو غير تام أيضا، وهذا ما سنؤجله إلى حين تطرق الشيخ قدس سره له في قوله في ما سيأتي: «وإلا، فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى»، فانتظر.

وعلى هذا، فجمع المحقق السبزواري قدس سره لا غبار عليه على فرض تمامية الخبرين سندا، وهو ما فيه كلام؛ لضعف سند رواية المنع بجهالة علي بن مسكين (سكن)، ومعه، لن يتم ما ذهب إليه قدس سره من الجمع.

الجمع الثالث: جمع المجلسي قدس سره

هذا هو الجمع الثالث الذي يذكره الشيخ قدس سره لرفع التنافي بين الروايتين المزبورتين، وهو للمجلسي قدس سره، حيث حكاه في ملاذ الأخيار (ج١٠ ـ ص٣٧٩) عن والده العلامة المجلسي الأوّل قدس سره، إلا أنّه ذكره كاحتمال لا كحل مقطوع به معتمد عليه. وتوضيحه:

أن نقول بأن المقصود بقوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت»، هو: حرمة بيع العذرة، ولكن لا في كلّ الأماكن، وإنما في تلك التي لا ينتفع فيها بالعذرة في التسميد والإحراق، فيكون أكل المال بإزائها أكلا للمال بالباطل، فيكون حراما وضعا وتكليفا.

وأمّا رواية الجواز، فإن الإمام عليه السلام قد قصد من قوله فيها: «لا بأس ببيع العذرة»: الجواز في الأماكن التي ينتفع بالعذرة فيها في التسميد والإحراق مثلا، فتكون العذرة لهذه الفائدة مالاً، فيجوز بيعها، وأمّا نجاستها، فغير مانعة من الجواز، فإنها ـ وكما سيعترف به الشيخ قدس سره ـ لا تصلح لوحدها علّة للمنع من البيع، وعلى هذا، فتشملها عمومات صحة البيع وإطلاقاتها، وتصحح بيعها، كما أنّه لا حرمة تكليفية فيها؛ لقوله عليه السلام: «لا بأس. . .»، نعم، هي مكروهة لرواية يعقوب.

وبهذا الجمع ـ كما نلاحظ ـ يرتفع التنافي بين الروايتين، وهو في الحقيقة من الجمع الدلالي أيضا.

وأمّا وجه أبعدية هذا الحمل من الحمل السابق الذي ذكره المحقق السبزواري قدس سره، فهو أن ذلك الحمل كان موافقا لقواعد الجمع العرفي؛ من حمل الظاهر على النص، نعم، كان الإشكال في التطبيق، وأمّا هذا الحمل، فهو حمل للعامّ على بعض أفراده بلا شاهد وقرينة عرفية؛ إذ يحمل الحرمة المطلقة في الرواية على كون المقصود منها بعض الأماكن دون غيرها، وهكذا بالنسبة للجواز الذي لم يقيّد بكونه في بلاد ينتفع فيها من العذرة، فهو جمع تبرعي لا يساعد عليه العرف.

كما أن ممّا يضعّف هذا الجمع، هو مخالفته لما ثبت من القاعدة؛ من أنّه يبعد الإختلاف في حكم موضوع واحد بالنسبة إلى الأمة، مع كون بناء أحكام الشرع على الإطراد والكلية لكل الأفراد في الأماكن المختلفة، أضف إلى ذلك: إنّ اختلاف الأمكنة والبلدان لا يوجب تغيير الحكم، فإذا كان الشيء ينتفع به في بلد نفعا محلّلاً، جاز بيعه في غيره من البلاد التي لا ينتفع به فيها ليحمل إلى البلاد الأولى فينتفع به، بشرط أن لا

تكون المعاملة سفهية طبعا. [١]

التطبيق الخامس

إليك الكلمات التالية في توجيه ظاهرة التعارض بين الدلة:

١ـ قال المصنّف في خارج بحثه المبارك:

«نشير فيما يلي إلى أهم العوامل التي يمكن أن تفسر ظاهرة التعارض الموجودة بين الأحاديث والنصوص الصادرة عن أئمتنا عليهم السلام، دون أن يكون فيها ما يفقد قيمتها التشريعية.

١ـ الجانب الذاتي للتعارض

كثيراً ما لا يكون بين النصين المدعى تعارضهما أي تناف في الواقع، ولكن الفقيه الممارس لعملية الاستنباط قد يُتراءى له التناقض بينهما على أساس الإطار الذهني الذي يعيشه ويتأثر به في مجال فهم النص، فيخطئ في تشخيص معنى النص. . . .

٢ـ تغير أحكام الشريعة عن طريق النسخ

ومن العوامل المؤثرة في نشوء ظاهرة التعارض بين الأحاديث وقوع النسخ في جملة من الأحكام الشرعية. . . .

وإن فسرنا النسخ في الشريعة بما يرجع إلى التخصيص بلحاظ عمود الزمان، وأن الناسخ يكشف عن انتهاء أمد الحكم المنسوخ ومحدوديته بذلك الزمان، وأن الناسخ يكشف عن انتهاء أمد الحكم المنسوخ ومحدوديته بذلك الزمان من أول الأمر وإن كان بحسب ظاهر دليله مطلقاً من ناحية الزمان، فسوف يندرج النسخ في باب التخصيص، الذي هو أحد أقسام التعارض غير المستقر، حيث تحصل المعارضة بين أصل

---

(١)راجع: نيل المآرب في شرح المكاسب، ج١، ص١٩٥ـ ٢١٨.

دلالة الدليل المنسوخ على استمرار الحكم ودوامه وبين الدليل الناسخ. . . .

وهكذا، يتضح أن تغير أحكام الشريعة عن طريق النسخ يكون أيضا أحد العوامل المستوجبة للتعارض بين الأحاديث والنصوص، ولكن التعارض على أساس هذا العامل تنحصر دائرته في النصوص الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، ولا تعم النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام؛ لما ثبت في محله من انتهاء عصر التشريع بانتهاء عصر النبي صلى الله عليه وآله، وأن الأحاديث الصادرة عن الأئمة المعصومين ليست إلا بياناً لما شرعه النبي صلى الله عليه وآله من الأحكام وتفاصيلها.

٣ـ ضياع القرائن

ومن جملة ما يكون سبباً في نشوء التعارض بين النصوص أيضا، ضياع كثير من القرائن المكتنف بها النص أو السياق الذي ورد فيه، نتيجة للتقطيع أو الغفلة في مقام النقل والرواية. . . .

٤ـ تصرف الرّواة والنقل بالمعنى

وتصرف الرّواة في ألفاظ النص ونقلهم له غير مكترثين بألفاظه وغير محافظين على حرفيته في أغلب الأحيان هو العامل الآخر في نشوء التعارض بين النصوص؛ إذ من الطبيعي أن يقع حينئذ في دلالة النص أو مدلوله شيء من التغيير والتبديل؛ بأن تتغير مرتبة دلالة النص ودرجة صراحتها، أو يتغير مدلوله نتيجة غفلة الراوي أو جهله في مقام التصرف، فينشأ على أساس ذلك التعارض، أو تستحكم المعارضة. . . .

٥ـ التدرج في البيان

ومن أهم عوامل نشوء التعارض بين الروايات أيضا، أسلوب التدرج، الذي كان يسلكه أئمتنا عليهم السلام في مجال بيان الأحكام الشرعية وتبليغها

إلى الناس؛ حيث لم يكونوا يفصحون عن الحكم وتفاصيله وكل أبعاده دفعة واحدة وفي مجلس واحد في أكثر الأحيان، بل كانوا يؤجلون بيان التحديدات والتفاصيل إلى أن تحين فرصة أخرى، أو يتصدّى الراوي بنفسه للسؤال عنها ثانية. . . .

٦ـ التقية

والتقية أيضا كان لها دور مهم في نشوء التعارض بين الروايات؛ فلقد عاش أكثر الأئمة المعصومين عليهم السلام ظروفاً عصيبة فرضت عليهم التقية في القول أو السلوك. . . .

٧ـ ملاحظة ظروف الراوي

وقد ينشأ التعارض بين الحديثين نتيجة أن الإمام حينما قال أحدهما، كان يلاحظ حالة في السائل يتغير على أساسها الحكم الشرعيّ ويتأثر بها؛ فإن الأحكام الشرعية قد تتغير باختلاف حالات العلم والجهل والنسيان والعذر ونحو ذلك، فيكون الإمام في أحد الموردين قد أفتى سائله بما يكون وظيفته الشرعيّة المقرّرة له هو بتلك الحالة لا مطلقاً، ولكن السائل قد نقل ذلك الحكم كقضية مطلقة دون أن يلتفت إلى احتمال دخالة الحالة التي كان عليها في الحكم، فيحصل من أجل ذلك التعارض بينه وبين ما صدر عن المعصوم في مورد آخر كانت تختلف فيه ظروف الراوي للحديث عن ظروف الراوي الأوّل. . . .

٨ـ الدس والتزوير

ومن جملة ما كان سبباً لحصول الاختلاف والتعارض بين الأحاديث أيضا، عملية الدس بينها والتزوير فيها التي قام بها بعض المغرضين والمعادين لمذهب أهل البيت عليهم السلام، على ما ينقله لنا التأريخ وكتب

التراجم والسير». [١]

٢ـ وقال المرجع الأعلى للمسلمين، السيّد علي الحسيني السيستاني (دام ظله الوارف):

«بحث أسباب اختلاف الحديث بحث لم يطرح في كتب علم الأصول عند السابقين، وطرحه بعض المتأخّرين طرحاً مختزلاً بدون شواهد حديثية وروائية على البحث، ونحن نرى أن أهمّ بحوث تعارض الأدلة هو بحث أسباب اختلاف الحديث؛ فإنّ الفقيه إذا أحاط بهذه الأسباب، استطاع الجمع بين الأحاديث المختلفة جمعاً عرفيّاً من خلال خبرته بأسباب الخلاف، من دون حاجة للرجوع إلى روايات العلاج. . . وقد طرحنا عدّة نقاط في هذا البحث»[٢].

ثم ذكر (دام ظله) ثلاث نقاط قال في رابعتها: «أسباب الاختلاف، وهي قسمان: أسباب داخلية، وأسباب خارجية، والمقصود بالأسباب الداخلية، هي: الأسباب التي صدرت من قبل أهل البيت أنفسهم، والمقصود بالأسباب الخارجية، هي: الأسباب التي صدرت من الرواة والمدونين»[٣].

أمّا الأسباب الداخلية التي ذكرها (دام ظله)، فعدّة، منها:

١ـ النسخ.

٢ ـ انقسام الحكم الصادر إلى قسمين:

أ ـ حكم قانوني.

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٧، ص٢٨ـ ٤٢.

(٢)الرافد في علم الأصول، ص٢٥.

(٣)المصدر السابق، ص٢٦.

ب ـ حكم ولايتي، وهذا من أسباب اختلاف الأحاديث؛ لاختلاف نوع الحكم الصادر.

٣ـ كتمان بعض الأمور الواقعية في حديث وذكرها في حديث آخر، وتحدّثنا في بحث الكتمان عن أربعة أُمور:

أوّلاً: في إثبات حقّ الكتمان للمعصومين عليهم السلام.

ثانياً: في أسباب الكتمان؛ وهي متعددة، منها:

اختلاف أسلوب التبليغ على نوعين:

أ ـ التعليم: وهو طرح الكبريات الشرعية على الفقهاء من أصحابهم.

ب ـ الإفتاء: وهو طرح نتيجة تطبيق الكبرى على الصغرى، من دون إشارة لعملية التطبيق المذكور، وهذا الأسلوب يتمّ مع عوامّ الناس.

ومنها: فقر اللغة العربية من المصطلحات القانونية، ممّا يضطرّ الإمام عليه السلام لاستخدام أسلوب واحد كالأمر والنهي لبيان نوعين من القوانين.

ومنها: مداراة ظروف السائل؛ فلا يلقي له الحكم الصريح؛ حفاظاً على شعوره وهدايته، أو. . . .

ومنها: التقيّة بأنواعها؛ وهي التقيّة من السلطة الحاكمة، أو من المذهب المشهور عند الجمهور، أو من التيّارات الفكرية المناوئة. واستعمال الإمام عليه السلام للتقيّة تارة بإلقاء الاختلاف بين الشيعة، وتارة بإخفاء الحكم الواقعي.

ومنها: السوق للكمال؛ بذكر المستحبّ أو المكروه كحكم إلزاميّ بدون قرينة على الترخيص؛ من باب التأكيد.

ثالثاً: البحث في: طرق الكتمان، وهي: السكوت، والتورية بقسميها:

١ـ التورية البديعية

وهي: إطلاق لفظ له معنيان: قريب وبعيد، مع إرادتهما جدّا.

٢ـ التورية العرفية

وهي: الستر على المراد الجدّي الواقعي بعدّة أساليب. والتورية العرفية على أنواع أيضا، منها: العدول عن سؤال السائل إلى بيان مطلب آخر. القاء الجواب المجمل أو المختلف.

رابعاً: في تحديد نوع الأحكام التي يصحّ فيها طريق السكوت، ونوع الأحكام التي يصحّ فيها طريق التورية، ونوع الأحكام التي يصحّ فيها طريق إلقاء الاختلاف بين الشيعة.

وهذا بيان إجمالي للأسباب الداخلية لاختلاف الحديث، وأمّا الأسباب الخارجية، فهي: ما قام بها الرواة والمؤلِّفون، وهي متعدّدة:

١ـ الوضع بتأليف كتاب، أو الدسّ بين النصوص، أو الزيادة والنقيصة في الرواية.

٢ـ النقل بالمعنى وأخطاره.

٣ـ الحديث المدرج؛ ويعني: قيام بعض المؤلِّفين بإدراج تعليقة على الحديث في ضمن الحديث بدون فرز بينهما.

٤ـ التقطيع للروايات.

٥ـ تشابه الخطوط.

٦ـ التصحيح القياسي.

٧ـ الخلط بين كلام الإمام وكلام غيره. [١]

ثمّ أنّه (دام ظله) أشار في أثناء كلامه إلى الأسباب التالية مضافاً إلى ما تقدّم، وهي:

---

(١)راجع: المصدر السابق، ص٢٦ـ ٢٩.

١ـ الاشتراك في الصيغة، وأنّه سبب من أسباب اختلاف الحديث، ومنشأه فقر اللغة العربية من المصطلحات القانونية.

٢ـ العامّ والخاصّ، الناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه.

٣ـ اختلاف الأعراف في مفاهيمها وأفكارها[١].

ثمّ قال (دام ظله الوارف): «فهذا مجمل بحث علل اختلاف الحديث الذي هو من أهمّ البحوث الأصولية وأمسّها بعملية الاستنباط»[٢].

٣ـ هذا بعض ما ذكره علماؤنا من أسباب اختلاف الحديث، وأمّا في مدرسة أبناء العامّة، فقد تنوعت كلماتهم في بيان الأسباب والعوامل التي أدّت إلى وقوع الاختلاف والتعارض في الأخبار، كما اختلفت في عددها، وإليك نموذجين من تلك الكلمات:

أ ـ ذكر محمد بن إدريس الشافعي في كتابه (الرسالة) ـ بعد أن عالج مسألة اختلاف الأخبار وتعارضها من الناحية العملية والتطبيقية في كتابه اختلاف الحديث ـ أن من الأسباب والعوامل:

١ـ النسخ.

٢ـ تقطيع الأخبار والأحاديث.

٣ـ ضياع القرائن الحالية والمقالية سيما أسباب صدور الأخبار.

٤ـ اختلاف حالات المكلفين.

٥ـ اختلاف الرواة في تلقي الأخبار والروايات.

٦ـ سوء فهم الأخبار والروايات[٣].

---

(١)راجع: المصدر السابق، ص٢٦ وما بعدها.

(٢)المصدر السابق، ص٢٩.

(٣)راجع: الرسالة، ص٢١٣ـ ٢١٤.

ب ـ وذكر الفخر الرازي في كتابه (المحصول في علم أصول الفقه) بعض عوامل وأسباب اختلاف الأخبار وتعارضها، وتبعه على ذلك العلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر في كتابه (نهاية الوصول إلى علم الأصول)، منها:

١ـ النقل بالمعنى.

٢ـ نسيان الراوي.

٣ـ توهم الإسناد إلى المعصوم.

٤ـ الوضع والدس.

٥ـ اختفاء وضياع القرائن الحالية والمقالية[١].

التطبيق السادس

قال المصنّف في خارج بحثه المبارك تحت عنوان (تقسيم البحث):

«يمكننا في ضوء المفهوم العام للتعارض الاصطلاحي أن نقسم التعارض إلى قسمين:

١ـ تعارض غير مستقر.

٢ـ تعارض مستقر.

ونريد بالتعارض غير المستقر: التعارض الذي لا يستحكم ولا يسري إلى دليل الحجيّة لوجود أحد ملاكات الجمع العرفي، ونريد بالتعارض المستقر: التنافي بين الدليلين في مرحلة شمول دليل الحجيّة لهما، أي: ذلك التعارض الساري إلى دليل الحجيّة.

وسوف نبدأ ببحث التعارض غير المستقر، وندرسه من ناحيتين:

---

(١)راجع: المحصول في علم أصول الفقه، ج٤، ص٣٠٠ وما بعدها. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج٣، ص٣٤٩ وما بعدها.

الأولى: تعيين حكمه بلحاظ دليل الحجيّة. وفي ذلك نستعرض ملاكات الجمع والتقديم العرفية.

الثانية: تعيين حكمه بلحاظ الأخبار العلاجية، وفي ذلك نرى ما إذا كان للأخبار العلاجية إطلاق يشمل موارد التعارض غير المستقر.

ثم نتناول التعارض المستقر لندرسه أيضا من ناحيتين:

الأولى: بلحاظ دليل الحجيّة.

الثانية: بلحاظ الأخبار العلاجية». [١]

سادسا: خلاصة البحث

١ـ التعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما وهو جعل الحكم الشرعيّ.

٢ـ من قواعد التعارض بين دليلين لفظيّين:

أ ـ من المستحيل أن يقع التعارض بين دليلين لفظيّين قطعيين سندا ودلالة؛ لاستلزامه وقوع المعصوم في التناقض، وهو مستحيل.

ب ـ اذا تعارض نصّ صريح وقطعي وآخر ظاهر، وجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي؛ لأنّه يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، فنفسّر الكلام الآخر على ضوئه.

ج ـ قد يكون موضوع الحكم الذي يدلّ عليه أحد الكلامين أضيقَ نطاقاً من موضوع الحكم الذي يدلّ عليه الكلام الآخر، فيقدم هذا الضيق بالتخصيص أو التقييد لأنّه يعتبر قرينةً على العام والمطلق الذي يظلّ حجّةً في غير ما خرج بالتخصيص والتقييد.

د ـ وقد يكون أحد الكلامين دالّاً على ثبوت حكم لموضوع، والكلام

---

(١)بحوث في علم الأصول (الهاشمي)، ج٧، ص٤٢.

الآخر ينفي ذلك في حالة معيّنة بنفي ذلك الموضوع، فيقد على ذاك بالحكومة.

وتسمّى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة والفقرتين السابقتين بقواعد الجمع العرفي.

هـ ـ إذا لم يوجد في النصّين المتعارضين كلام صريح قطعي، ولا ما يصلح أن يكون قرينةً على تفسير الآخر ومخصِّصاً له أو مقيِّداً أو حاكماً عليه، فلا يجوز العمل بأيٍّ واحد من الدليلين المتعارضين؛ لأنّهما على مستوىً واحد من دليل الحجيّة العام، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

٣ـ الدليل اللفظيّ القطعيّ لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي؛ لأنّه يؤدي إلى تكذيب المعصوم ﷺ وتخطئته، وهو مستحيل.

٤ـ إذا وجد تعارض بين دليل لفظيٍ حجة ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً، قدّمنا الدليل اللفظي؛ لأنّه حجّة، وأمّا الدليل غير اللفظيّ، فهو ليس حجّةً ما دام لا يؤدّي إلى القطع.

٥ـ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح دليلًا عقلياً قطعياً، قُدِّم العقليّ على اللفظي؛ إذ نعلم بعدم إرادة المعنى الظاهر.

٦ـ إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى التناقض، وإنّما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما معنى التعارض بين دليلين محرزين؟ مثّل لما تقول.

٢ـ من المستحيل أن يقع التعارض بين دليلين لفظيّين قطعيين سندا

ودلالة. ما وجه ذلك؟ مثّل لما تقول.

٣ـ اذا تعارض نصّ صريح وقطعي وآخر ظاهر، ما القاعدة العرفية للجمع بين هذين؟

٤ـ ما المقصود بالتخصيص؟ وما فرقه عن (الحكومة)؟ مثّل لما تقول.

٥ـ الدليل اللفظيّ القطعيّ لا يمكن أن يعارضه دليل عقليّ قطعي. لماذا؟ مثّل لما تقول.

٦ـ إذا وجد تعارض بين دليل لفظيٍ حجة ودليل آخر ليس لفظياً ولا قطعياً، فما الموقف من هذا التعارض؟

٧ـ إذا عارض الدليل اللفظيّ غير الصريح دليلًا عقلياً قطعياً، قُدِّم العقليّ على اللفظي. لماذا؟ مثّل لما تقول.

٨ـ إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعياً. لماذا؟ مثّل لما تقول.

ب. إختبارات منظوميَّة

١ـ حاول تشخيص الخطوات الكلية التي اختارها المصنّف للوصول إلى هدفه من هذا البحث؟

٢ـ كيف ترى بحث المصنّف من حيث كم المعلومات التي قدمها فيه؟

٣ـ ما رأيك بكمّ الأمثلة التي قدمها المصنّف في البحث؟

٤ـ لماذا كان التفريق بين التخصيص والتقييد من جهة وبين الحكومة من جهة أخرى مهما؟

٥ـ الملاحظ أن كلّ الأمثلة التي ضربها المصنّف أو ضربناها نحن ثنائية الأطراف، هل يعني هذا أنّه لا يمكن أن تكون المعارضة ثلاثية أو رباعية الأطراف مثلا؟ لماذا؟

البحث رقم (٢٨)

تعارض الأدلة (٢)

١. التعارض بين الأصول العملية

٢. التعارض بين النوعين

أولا: حدود البحث

من قوله: «التعارض بين الأصول» ص٢٧٦.

إلى آخر الكتاب.

ثانيا: المدخل

بعد أن انتهينا من عرض ودراسة وتحليل الأدلة المختلفة، كان لابد من بحث التعارض الذي يصادفه الفقيه كثيرا في مقام الاستنباط بين الأدلة، ولما كنا قد عرفنا في ما سبق أن الأدلة على قسمين، وهما: الأدلة المحرزة، والأدلة العملية (الأصول العملية)، كان لابد أن يقع البحث في ثلاث نقاط:

الأوّل: يعالج التعارض بين دليلين محرزين.

الثاني: يعالج التعارض بين دليلين عمليين (الأصول العملية).

الثالث: يعالج التعارض بين دليل محرز ودليل عملي (أصل عملي).

وقد انتهينا من النقطة الأولى من النقاط المتقدّمة في البحث السابق، فاستعرضنا أهم حالات التعارض المتصورة بين دليلين محرزين، بعد أن شخصنا المرض (المشكلة)، وهي التعارض، لتصل النوبة الآن إلى البحث في النقطتين الأخريتين من النقاط الثلاثة المتقدّمة، ما يعني أن هناك محورين للبحث، وهما:

المحور الأوّل: التعارض بين دليلين عمليين (الأصول العملية)

وسنتناول هنا الحالة البارزة لهذا التعارض، وهي تعارض البراءة

والاستصحاب في بعض الحالات، فنقرب هذا التعارض، ثم ننتقل إلى ما هو المتفق عليه بين الأصوليين من تقديم الاستصحاب للحكومة.

المحور الثاني: التعارض بين النوعين

ونصل هنا إلى فرضية التعارض بين دليل محرز وأصل عملي كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والذي نتناوله هنا هو عدم إمكان تصور وقوع التعارض بين دليل محرز قطعي وأصل عملي؛ إذ لا يبقى موضوع للاصل مع العلم بعد أن كان موضوعه الشك في الحكم الواقعي.

وعلى هذا، فلن يبقى تعارض متصور إلا ما يسمى في الاصطلاح بالتعارض بين الأدلة المحرزة الظنية التي يصطلح عليها بالأمارات وبين الأصول العملية، وهي الحالة التي لا كلام بين الأصوليين فيها في تقديم الأمارة على الأصل العملي، وسنذكر الدليل على ذلك.

يا الله، يا محمد، يا علي. يا صاحب الزمان.

ثالثا: توضيح المادة البحثية

المحور الأوّل: التعارض بين دليلين عمليين (الأصول العملية) (١)

---

(١)تقدم في تمهيد البحث الماضي أن مما يترتب على المختار من تعريف التعارض المصطلح من أنّه التنافي بين مدلولي الدليلين وهما الجعل، أن التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة؛ فإنَّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، وأمّا الأدلّة العملية المسماة بالأصول العملية، فلا يقع فيها التعارض المذكور؛ إذ ليس للأصل العملي مدلولٌ يكشفه، وجعلٌ يحكي عنه، بل الأصل بنفسه حكم وجعل شرعي ظاهري، وأمّا قولنا في كثير من الأحيان: إنَّ الأصلين العمليين متعارضان، فلا نقصد بذلك التعارض المصطلح بالمعنى المتقدم لهذا التعارض ـ أي: التنافي بين الدليلين في المدلول ـ بل نقصد التعارض في

وسنتناول هنا الحالة البارزة لهذا التعارض، وهي تعارض البراءة والاستصحاب في بعض الحالات[١]، فنقرب هذا التعارض، ثم ننتقل إلى

النتيجة؛ لأنَّ كلّ أصل له نتيجة معلولة له من حيث التنجيز والتعذير، فإذا كانت النتيجتان متنافيتين، كان الأصلان متعارضين، وكلّما كانا كذلك، وقع التعارض المصطلح بين دليليهما المحرزين؛ لوقوع التنافي بينهما في المدلول.

وبناء على هذا، نعرف أنَّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، كالدليل الدال على الاستصحاب والدليل الدال على أصالة البراءة في مثالنا المتقدم؛ فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» يعارض قوله عليه السلام: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»؛ لانطباق تعريف التعارض المصطلح على هذين الدليلين؛ فإن مدلول ومفاد الأوّل يتنافى مع مدلول ومفاد الثاني، أو قل: ما يكشف عنه كلّ واحد منهما من الجعل يتنافى مع ما يكشف عنه الآخر، فيتحقق التعارض المصطلح حسب ما تقدم من تعريفيه. وهذا ما ستراه هنا في المتن.

(١)وقد يقع التعارض بين براءتين، كما يقال في أطراف العلم الإجمالي؛ إذ إجراء البراءة في هذا الطرف يعارض اجراءها في الطرف الثاني؛ إذ يؤدي جريانهما معا إلى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، وهذا مستحيل كما تقدم في بحوث العلم الإجمالي ومنجزيته، وقد يقع بين استصحابين؛ كما في الحالة التي يصطلح عليها بحالة مجهولي التاريخ، التي لها صور مختلفة. وسيأتي ذلك في الحلقات القادمة إن شاء الله تعالى.

وقد تتذكر تبدل القاعدة العملية الأولية الأساسية ـ وهي أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل على مسلك حقّ الطاعة إلى القاعدة الثانوية ـ البراءة الشرعيّة ـ وهذا نحو من التعارض، إلا أنّه ـ كما نبهنا عليه ـ خارج عن محل كلامنا في التعارض؛ إذ تقدم أن التعارض المصطلح إنما هو التنافي بين الجعلين، بينما التعرض بين الاصلين المتقدمين تعارض بين المجعولين لا الجعلين، وتسمّى حالاتُ التنافي بينَ المجعولَين معَ عدم التنافي بينَ الجعلين بالورود، وفي هذه الحالة يكون دليل

ما هو المتفق عليه بين الأصوليين من تقديم الاستصحاب للحكومة، وإليك التفصيل:

المقام الأوّل: تقريب التعارض بين البراءة الشرعية والاستصحاب

الحالة البارزة للتعارض بين الأصول هي التعارض بين البراءة الشرعية والاستصحاب، ومثالها: إنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّى غروب الشمس، ونشكّ في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة المشرقية، ففي هذه الحالة تتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أوّلًا والشك في بقائه ثانياً، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب، فلا يجوز الإفطار حتى لو غربت الشمس ما لم يتحقق غياب الحمرة.

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة؛

البراءة الشرعيّة واردا على دليل أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل على مسلك حقّ الطاعة؛ من جهة أنّ أصالة الاشتغال العقليّة ببركة منجزية الظن والاحتمال، معلّقة ـ كما تقدم ـ على عدم ورود الترخيص الظاهري الجدّي بترك التحفّظ إزاء المحتمل والمظنون، والبراءة الشرعيّة تُعتبر ترخيصاً ظاهرياً في ترك التحفّظ من النوع المطلوب المأخوذ في الموضوع، ما يعني: إن البراءة سترفع موضوع أصالة الاشتغال العقلية رفعا حقيقيّاً لا اعتباريا حكميا افتراضيا، وهذا هو الورود.

وعلى هذا، فالنسبة بين أصالة البراءة وأصالة الاشتغال العقلي، وهما أصلان عمليان ـ وإن كان الأوّل شرعيا والآخر عقليا ـ نسبة الوارد إلى المورود.

وما قلناه بالنسبة إلى (الورود) نقوله بالنسبة إلى ما يسمى اصطلاحا بالتزاحم؛ حيث التنافي ليس بين الجعلين ليكون من التعارض الاصطلاحي، ولا بين المجعولين ليكون من الورود، وإنما بين الامتثالين لضيق قدرة المكلف على الجمع بين الحكمين في الامتثال.

لأنّها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجمالي، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط ويرفع عنّا الوجوب عملياً.

وكما ترى، فإن التعارض بين الأصلين يتحقق في هذه الحالة، فبأيّ الأصلين نأخذ؟

المقام الثاني: تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعية

والجواب عن السؤال المتقدّم، هو: إنّنا نأخذ بالاستصحاب، ونقدّمه على أصل البراءة، وهذا متّفق عليه بين الأصوليِّين، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك: أن التعارض المتقدّم مرده إلى التعارض بين دليل هذا الأصل ودليل ذاك؛ فإن التعارض المصطلح ـ كما قلنا ـ إنما هو التنافي بين الجعلين، والأصل العملي لا جعل له نفسه وإنما هو مجعول بالدليل الذي دل على جعله، أو قل: هو بنفسه مفاد جعل، فالتعارض ـ على هذا ـ إنما هو بين دليلي اعتبار الأصلين؛ إذ هو مفاد الجعل.

ولو رجعنا إلى هذين الدليلين وشخصنا النسبة بينهما وكيفية تعامل العرف معهما حسب ما تقدّم من حالات في البحث الماضي، لوجدنا أن دليل الاستصحاب يعتبر حاكما على دليل أصل البراءة الشرعية؛ لأنّ دليل أصل البراءة هو النصّ النبويّ القائل: «رفع ما لا يعلمون» كما تقدّم، وكما ترى، فقد أخذ في موضوعه الذي حكم عليه بالبراءة كلّ (ما لا يعلم)، ومن الجهة الثانية، فإن دليل الاستصحاب هو النصّ القائل: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» كما تقدّم، وبالتدقيق في النصّين، نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغي الشكّ الغاء اعتباريا؛ أو قل: يأمر المكلف بأن يعتبره معدوما، ويفترض كأنّ اليقين باق على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة.

وبعبارة أخرى: موضوع البراءة الشرعية الشكّ، ودليل الاستصحاب ينفي الشكّ تعبّدا ويفترضه يقيناً، من قبيل ما تقدّم من نفي عنوان الاستطاعة من المدين في مثال الحكومة المتقدّم في البحث السابق، فيعتبر حاكما على دليل البراءة يرفع موضوعه رفعا حكميا اعتباريا فرضيا؛ إذ من الواضح أن الشك لا يرتفع حقيقة من النفس ولو أجرينا الف استصحاب.

وبعبارة ثالثة: دليل البراءة أخذ في موضوعه عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب لسانه لسان إبقاء اليقين، والمنع عن انتقاضه، فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البراءة، وحاكماً على دليلها. (١)

---

(١) **إضاءتان منهجيتان**

الأولى: فإن قلت: ولماذا لا يكون العكس؛ بأن نقدم دليل البراءة على دليل الاستصحاب؟

قلنا: دليل البراءة لا ينفي الشكّ ولا يرفعه ولا يقول للمكلف: اعتبره غير موجود، وإنما غاية عمله هو رفع الحكم المشكوك ليس إلا، ما يعني أن هذا الدليل يعترف ببقاء الشكّ حتى في حالة جريانه، فإذا كان الشك موجودا وقد سبق بحالة متيقنة، كان موضوع الاستصحاب متحققا إذن.

وبعبارة أخرى أكثر تخصصا ستأتينا في الحلقة التالية بعونه تعالى:

لا يمكن ذلك؛ إذ سيأتي أن مناط الحكومة نظر الدليل الحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم، وهو في المقام مفقود؛ من جهة أن دليل البراءة ليس لسانه افتراض المكلّف متيقّناً بعدم الحرمة، ليكون ناظرا إلى مفاد دليل الاستصحاب، وإنما لسان دليل البراءة مجرّد التأمين عن المشكوك، واعتبار الحكم عدم الحرمة، وأمّا فوق ذلك، فلا.

الثانية: سيأتي في الحلقة التالية توجيه آخر لتقديم الاستصحاب على البراءة غير

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

المحور الثاني: التعارض بين النوعين(١)

ونصل هنا إلى فرضية التعارض بين دليل محرز وأصل عملي كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والذي نتناوله هنا هو عدم إمكان تصور وقوع التعارض بين دليل

الحكومة، وهو العمل بقانون الأظهرية الذي يجري عليه العرف في تعارض الأدلة؛ حيث تقديم الأقوى ظهورا على الاضعف؛ بادعاء أن دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول لمادة الاجتماع وهي حالة الشك البدويّ المسبوق باليقين؛ فإن كلا من دليل الاستصحاب ودليل البراءة يشمل هذه الحالة، ولكن دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول لهذه الحالة من دليل البراءة، ومن جملة قواعد الجمع العرفي تقديم الدليل الأظهر على معارضه؛ إذ يعتبر هذا الدليل قرينة عرفا على تعيين المراد النهائي من المعارض.

(١)تقدم في تمهيد البحث الماضي أن مما يترتب على المختار من تعريف التعارض المصطلح بأنه التنافي بين مدلولي الدليلين وهما الجعل، أن التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة؛ فإنَّ الدليل المحرز هو الذي له مدلول وجعل يكشف عنه، ما يعني أن التعارض المصطلح لا يقع بين أصل عملي ودليل محرز، وما تقدم توجيها لعدم وقوع التعارض بين الأصول العملية يأتي في التعارض بين أصل عملي ودليل محرز؛ فبعد أن لم يكن للأصل العملي جعل، فإنَّ مردَّ ما نعبر به أحيانا من وقوع التعارض بين أصل عملي ودليل محرز إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجيّة ذلك الدليل المحرز.
والنتيجة: التعارض المصطلح يقوم دائماً بين الأدلة المحرزة.

محرز قطعي وأصل عملي؛ إذ لا يبقى موضوع للأصل مع العلم؛ بعد أن كان موضوعه الشك في الحكم الواقعي.

المقام الأوّل: لا يعقل التعارض بين الدليل المحرز القطعي والأصل

والحقيقة أن الدليل المحرز إذا كان قطعياً سندا ودلالة، فالتعارض غير متصوّر عقلًا بينه وبين الأصل؛ لأنّ الدليل القطعيّ على الوجوب ـ مثلًا ـ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، ومع العلم بالحكم الشرعيّ لا مجال للاستناد إلى أيّ قاعدة عملية؛ لأنّ القواعد العملية إنّما تجري في ظرف الشكّ؛ إذ قد عرفنا سابقاً أن أصل البراءة الشرعية مثلا موضوعه كلّ ما لا يعلم، والاستصحاب مثلا موضوعه أن نشكَّ في بقاء ما كنّا على يقين منه، فإذا كان الدليل قطعيّاً، لم يبقَ موضوع هذه الأصول والقواعد العملية، فلا يجري الأصل من الأساس ليقع التعارض. (١)

المقام الثاني: التعارض بين الدليل المحرز غير القطعي (الأمارة) والأصل

وإنّما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل المحرز والأصل إذا لم يكن الدليل المحرز قطعياً؛ كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو

---

(١)وبعبارة أخرى:

اذا تعارض الخبر القطعي السند والدلالة مع البراءة أو الاستصحاب مثلا؛ يكون هذا الدليل في هذه الحالة (وارداً) اصطلاحا على أدلّة الأصول العمليّة المخالفة له، أي: رافعا حقيقيّا لموضوع الدليل الاخر (المورود)؛ من جهة أنّ الأصول العمليّة ـ كما تقدم ـ قد أخذ في موضوع دليلها الشكّ، فلا تجري إلا بتحقق هذا الموضوع، ومن الواضح أن الشك ينتفي حقيقةً بورود الدليل المحرز القطعيّ.

وعلى هذا، فالنسبة بين الدليل المحرز القطعيّ ودليل الأصل العملي هي نسبة الوارد إلى المورود. وقد تقدم أن الورود ليس من التعارض الاصطلاحي، ولهذا نقول بعدم وقوع تعارض بين هذين. فانتبه جيدا.

الحرمة ـ وخبر الثقة كما مرّ بنا دليل ظنّيّ حكم الشارع بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلًا ـ وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسِّع ويرخِّص في ترك الوجوب وترك الاحتياط تجاهه ما دام مشكوكا كما تقدّم بالتفصيل.

وبعبارة أخرى:

الدليل الظني المعتبر ـ الذي يسمى بالأمارة اصطلاحا كما سنقول بعد قليل ـ لمّا كان ظنّيا، فهو لا ينفي الشكَّ حقيقةً ووجدانا كما كان الحال عليه في الدليل المحرز القطعي، وإنما ينفيه تعبدا حسب أمر الشارع بالتعبد به والبناء عليه من الناحية العملية، ومن حيث التنجيز والتعذير، وعلى هذا، فموضوع دليل الأصل (وهو الشكّ) محقّق حتى مع قيام الدليل المحرز غير القطعي؛ إذ لا زلنا (لا نعلم) بالواقع و(نشك) فيه، فما الموجب لطرح دليل الأصل والأخذ بالأمارة والحال هذه؟! ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجيّة ذلك الدليل الظني (الأمارة)، فلا نعمل بأيّ واحد منهما بعد سقوطهما بالتعارض وعدم تقدّم أي منهما على الثاني؟

ومثاله: خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم؛ فإنّ هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر، فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنّي لا القطعي، فهي دليل ظني، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم (مشكوك)، نجد أن دليل البراءة ـ رفع ما لا يعلمون ـ يشملها، فهل يحدّد الفقيه في هذه الحالة موقفه على أساس الدليل الظنّيّ المعتبر فيوجب، أو على أساس الأصل العملي فينفي الوجوب ويجوز؟

وهكذا الأمر بالنسبة إلى التعارض بين خبر ثقة بالنجاسة واستصحاب

الطهارة المتيقنة سابقا.

ويسمّي الأصوليون الدليل الظنّيّ الذي ثبت اعتباره بدليل شرعي معتبر بالأمارة[١]، ويطلقون على هذه الحالة اسم (التعارض بين الأمارات والأصول).

ولا شكّ في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلة الظنّية المعتبرة على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية، وإنما وقع البحث في تكييف تقديمه على دليل الأصل العملي وتفسيره؛ بعد عدم الشك في أصل التقدّم كما قلنا، وهذا مما يسمى بالبحث التحليلي؛ حيث البحث كلّه في تحليل وتوجيه ظاهرة لا كلام فيها.

ومن جملة التوجيهات المذكورة هنا وأشهرها، هو التقديم بحكومة الدليل الظني المعتبر على دليل الأصول العملية، أو قل: حكومة الأمارات على الأصول العملية، وإليك التفصيل:

الدليل الظنّيّ الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع دور الدليل القطعي، فكما أن الدليل القطعيّ ينفي موضوع الأصل الذي هو الشك في الحكم الشرعيّ الواقعي نفيا حقيقيّا ووجدانيا، ولا يبقي مجالًا لأيّ قاعدة عملية بنفي موضوعها حقيقة[٢]، فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور وأمرنا باتّخاذه دليلًا؛ فإنّه يقوم بدور القطع في نفي موضوع الأصل، إلا أنّه نفي تعبدي غير وجداني كما هو واضح، فيكون عمل الأمارة بنفي الشكّ تعبّدا، كعمل نفي عنوان الاستطاعة عن

---

(١)وتسمى أيضا بالطرق والظنون الخاصة.

(٢)فيكون واردا عليه ويخرج عن التعارض الاصطلاحي كما قلنا وكررنا.

المدين في مثال الحكومة الماضي، ما يوجه قولهم عادة: «إن الأمارة حاكمة على الأصول العملية»، فيكون التقدّم بالحكومة. (١)

---

(١)وبعبارة أخرى أكثر تخصصا: من الواضح إنّ أدلّة الأصول قد أخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع، فالقطع بالنسبة إليها قطع موضوعيّ؛ بمعنى: إنّ عدم هذا القطع دخيل في موضوعها، الذي لا توجد ولا تجري بدونه، فإذا استُفيد من دليل الحجيّة أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعيّ، فهذا يعني: أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع، ينتفي بالأمارة أيضا.

نتيجة الكلام المتقدم، هي: دعوى أنّ دليل حجيّة الأمارة حاكمٌ على دليل الأصل، ناظر إليه؛ لأنّ لسان هذه الحجيّة هو إلغاء الشكّ، وتنزيل الأمارة منزلة العلم، فهو بهذا يتصرّف في موضوع دليل الأصل، ويحكم عليه، كما يحكم قولهم: «لا ربا بين الوالد وولده» على دليل حرمة الربا.

وسيأتي في الحلقة القادمة توجيه آخر بورود الدليل المحرز على دليل الأصل العملي؛ بتصوير كون دليل الأمارة واردا على دليل الأصل، من قبيل ما تقدم في ورود الدليل المحرز القطعي على الأصل.

وهذا التصوير، يذهب إلى أن دليل الأصل وإن أُخذ في موضوعه الشك وعدم العلم، إلا أن العلم هنا لم يؤخذ على نحو الموضوعية؛ بحيث لا يترتب الحكم إلا بهذا الموضوع لا غير، وإن كان هذا هو القاعدة في الدليل كما تقدم غير مرة، وإنما لوحظ على نحو الطريقية، أو قل: كمثال؛ إذ المقصود بهذا الموضوع ليس هو عدم العلم لا غير، وإنما عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ، سواء أكان قطعاً أم أمارةً، وبعبارة أخرى: عدم العلم المأخوذ في موضوع الأصل العملي، هو: عدم الحجة على الحكم.

وعلى هذا، فإن دليل حجيّة الأمارة بجعله الحجيّة والدليليّة لها، سيكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً؛ إذ يحقق (الحجة)، ما يعني: أنّه سيكون وارداً عليه، والوارد يتقدّم على المورود. راجع: الحلقة الثانية بأسلوبها التعليمي، ج٥، ص٤٦١.

رابعا: متن المادة البحثية

٢. التعارض بين الأصول

وأمّا التعارض بين الأصول[١]، فالحالة البارزة له هي التعارض بين البراءة والاستصحاب[٢]، ومثالها: أنّا نعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتّى غروب الشمس[٣]، ونشكّ في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة[٤]، ففي هذه الحالة تتوفّر أركان الاستصحاب[٥]من اليقين بالوجوب أوّلًا والشك في بقائه ثانياً[٦]، وبحكم الاستصحاب يتعيّن الالتزام عملياً ببقاء الوجوب. [٧]

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أن الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة؛ لأنّها شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجمالي[٨]، وأصل

---

(١)تقدم أن مما يترتب على المختار من تعريف التعارض المصطلح، من أنّه التنافي بين مدلولي الدليلين وهما الجعل، أن التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة؛ وبناء على هذا، نعرف أنّ التعارض بين أصلين عمليين مردّه إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليليهما، وهذا ما ستراه هنا في المتن.

(٢)وقد يقع بين براءتين، كما يقال في أطراف العلم الإجمالي، أو بين استصحابين كما في الاستصحاب السببي والمسببي.

(٣)فهو القدر المتيقن من وجوب الصيام.

(٤)المشرقية، كما هو الرأي المشهور ولو على نحو الاحتياط الوجوبي.

(٥)في القدر المشكوك.

(٦)هذان ركنان فقط، فأين الثالث؟! كان المفروض أن يُذكر أيضا، وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة.

(٧)كما قلنا أنّه مفاد الاستصحاب ووظيفته، فيجب الصيام في هذه الفترة أيضا.

(٨)قلنا: الشك المسبوق باليقين يبقى شكا بدويا ما دام غير مقرون بعلم إجمالي،

البراءة ينفي وجوب الاحتياط[١]، ويرفع عنّا الوجوب عملياً[٢]، فبأيّ الأصلين نأخذ؟

والجواب: إنّا نأخذ بالاستصحاب ونقدِّمه على أصل البراءة، وهذا متّفق عليه بين الأصوليِّين[٣]، والرأي السائد بينهم لتبرير ذلك: أن دليل الاستصحاب حاكم على دليل أصل البراءة[٤]؛ لأنّ دليل[٥]أصل البراءة هو النصّ النبويّ القائل: (رفع ما لا يعلمون)، وموضوعه كلّ ما لا يعلم، ودليل الاستصحاب هو النصّ القائل: (لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ)، وبالتدقيق في النصّين، نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغي الشكّ[٦]، ويفترض[٧]كأنّ اليقين باق على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل

فهو مورد لجريان البراءة الشرعية ما دام موضوعها متحققا؛ إذ أدلتها شاملة لهذا المورد من الشك بإطلاقها.

(١)العقلي طبق مسلك حقّ الطاعة الذي اختاره المصنّف.

(٢)فلا يجب الصيام في الفترة المشكوكة.

(٣)فلا كلام فيه، فالبحث يسمى اصطلاحا بالبحث التحليلي، حيث توجيه ظاهرة من الظواهر المتفق عليها بصورة لا يلزم منها أي محذور عقلي ولا شرعي.

(٤)هل لاحظت أن التعارض بين دليل كلّ واحد من الأصلين وإن كنا نعبر بالتعارض بين الأصلين نفسيهما؟ فانتبه جيدا إلى اللغة التخصصية واستعمالاتها.

(٥)ولما كنا أرجعنا التعارض بين الأصلين إلى التعارض بين دليل كلّ واحد منهما والآخر، وكان هذان الدليلان محرزين ظنيين، أصبح التعامل مع هذا التعارض واضحا طبق ما تقدم في البحث السابق من القواعد المنطبقة على هذه الحالة من التعارض.

(٦)وينفيه.

(٧)إذن الإلغاء والنفي اعتباري افتراضي لا حقيقي وجداني.

البراءة.[١]

ففي مثال وجوب الصوم، لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً؛ لأنّ الاستصحاب يفترض هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة؛ لأنّه ينفي موضوع البراءة.[٢]

٣. التعارض بين النوعين[٣]

ونصل الآن إلى فرضية التعارض بين دليل محرز وأصل عملي كأصل البراءة أو الاستصحاب.

والحقيقة أن الدليل[٤]إذا كان قطعياً[٥]، فالتعارض غير متصوّر عقلًا بينه وبين الأصل؛ لأنّ الدليل القطعيّ على الوجوب ـ مثلًا ـ يؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ، ومع العلم بالحكم الشرعيّ لا مجال للاستناد إلى أيّ قاعدة عملية؛ لأنّ القواعد العملية إنّما تجري في ظرف الشكّ؛ إذ قد عرفنا سابقاً أن أصل البراءة موضوعه كلّ ما لا يعلم، والاستصحاب

---

(١)رفعا اعتباريا؛ إذ الموضوع (عدم البيان القطعي).

(٢)فهو متقدم بالحكومة التي مضى تعريفها، وهذه حكومة مضيقة؛ لأنها تنفي الموضوع نفيا اعتباريا لا حقيقيًا، وإلا، لكان من باب الورود كما نبهنا عليه سابقا.

(٣)تقدم في ما يترتب على المختار من تعريف التعارض المصطلح من أنّه التنافي بين مدلولي الدليلين وهما الجعل، أن التعارض المصطلح لا يقع إلا بين الأدلة المحرزة؛ فلا يقع بين أصل عملي ودليل محرز، وأن مردَّ ما نعبر به من وقوع التعارض بين أصل عملي ودليل محرز إلى وقوع التعارض المصطلح بين دليل الأصل العملي ودليل حجيّة ذلك الدليل المحرز كما سترى في المتن.

(٤)المحرز.

(٥)سندا ودلالة.

موضوعه أن نشكَّ في بقاء ما كنّا على يقين منه، فإذا كان الدليل قطعيّاً، لم يبقَ موضوع هذه الأصول والقواعد العملية. [١]

وإنّما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل والأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً[٢]، كما إذا دلّ خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة ـ وخبر الثقة كما مرّ بنا دليل ظنّيّ حكم الشارع[٣]بوجوب اتّباعه واتّخاذه دليلًا ـ وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسِّع ويرخِّص. [٤]

ومثاله: خبر الثقة الدالّ على حرمة الارتماس على الصائم؛ فإنّ هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر، فهي حكم شرعيّ قد قام عليه الدليل الظنّي[٥]، وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم، نجد أن دليل البراءة ـ رفع ما لا يعلمون ـ يشملها، فهل يحدّد الفقيه في هذه الحالة موقفه[٦]على أساس الدليل الظنّيّ المعتبر أو على أساس الأصل العملي؟

ويسمّي الأصوليون الدليل الظنّيّ[٧] بالأمارة، ويطلقون على هذه الحالة

---

(١)وهذا هو المسمى اصطلاحا بالورود، وهو نفي موضوع دليل آخر حقيقة ووجدانا، وهو ليس من التعارض المصطلح كما نبهنا عليه، ولهذا قلنا: لا يقع التعارض بين هذين.

(٢)سندا ودلالة؛ كخبر الواحد الثقة كما قلنا أكثر من مرة.

(٣)بدليل قطعي، فهو ينتهي إلى القطع أيضا، ولكنه ليس مباشرة، فنحن نقطع بوجوب العمل بالظن، وكما ترى، فإن هناك ظنا وشكا في الحقيقة، فينفتح الباب أمام تحقق التعارض.

(٤)بترك الاحتياط تجاه الواقع المشكوك ما دام الدليل المحرز ليس قطعيا.

(٥)أي: الظني الحجيّة.

(٦)من الحكم المشكوك.

(٧)الذي قام على حجيته دليل معتبر، كخبر الثقة والظهور.

اسم (التعارض بين الأمارات والأصول). [١]

ولا شكّ في هذه الحالة لدى علماء الأصول في تقديم خبر الثقة وما إليه من الأدلة الظنّية المعتبرة على أصل البراءة ونحوه من الأصول العملية؛ لأنّ الدليل الظنّيّ الذي حكم الشارع بحجّيته يؤدّي بحكم الشارع هذا دور الدليل القطعي[٢]؛ فكما أن الدليل القطعيّ ينفي موضوع الأصل[٣]ولا يبقي مجالًا لأيّ قاعدة عملية[٤]، فكذلك الدليل الظنّي الذي أسند إليه الشارع نفس الدور[٥]وأمرنا باتّخاذه دليلًا، ولهذا[٦]، يقال عادةً: (أن الأمارة حاكمة على الأصول العملية). [٧]

---

(١)ولهم في هذه المسألة صولات وجولات كما سترى في الحلقتين القادمتين بالتفصيل الطويل والدقيق بإذنه تعالى.

(٢)في نفي موضوع الأصل، وإن كان الفرق في نوع هذا النفي؛ إذ هو في الدليل القطعي نفي حقيقيّ وجداني فلا يبقى شك في النفس حقيقة، وفي المحرز الحجة نفي اعتباري افتراضي على مستوى العمل لا الواقع، ولهذا، يبقى الشك في النفس، ولكن المكلف مأمور بأن لا يبني عليه ويبني على ما قام المحرز الظني المعتبر عليه.

(٣)إذ موضوع الأصل ـ كما مرّ ـ هو الشكّ في الحكم الواقعي، والدليل القطعيّ ينفي الشكّ وجداناً وواقعا وحقيقة.

(٤)بنفي موضوعها نفيا وجدانيا حقيقيّا وهو الشك في الحكم الواقعي، ولهذا كان ـ كما قلنا ـ واردا على دليل القاعدة والأصل العملي.

(٥)وهو بيان الحكم الشرعي ونفي موضوع الأصل العملي ـ وهو الشك في الحكم ـ تعبّدا.

(٦)لأن الدليل ينفي موضوع الدليل الاخر نفيا اعتباريا لا حقيقيّا.

(٧)ولا يمكن العكس، بل لا يتصور، كما نبهنا عليه في الشرح.

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية

التطبيق الأوّل

من جملة تطبيقات التعارض بين الأصول العملية ما سيأتينا في الحلقة التالية مما يسمى اصطلاحا بتعارض الأصل السَّببي والمُسبَّبي، فهناك حالاتٌ لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السبَبِيّ ونتيجة الأصل المُسبَّبِيّ معاً، ما يوجب التعارض بين الأصلين.

ويطلق على كلّ استصحاب يجري في موضوع لحكم شرعي اصطلاح (الأصل السبَبِيّ)؛ لأنّه يعالج مشكلة الشك التي يقع فيها المكلف في مرحلة الموضوع ـ الذي هو بمثابة السبَب الشرعيّ للحكم ـ وفقا للعلاقة بين الموضوع وحكمه كما تقدّم، ويطلق على الاستصحاب الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم ـ الذي هو بمثابة المسبَّب شرعاً عن الموضوع ـ بمصطلح (الأصل المُسبَّبِيّ).

ومثال ذلك: ما إذا شككنا في نجاسة الماء فاستصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً؛ فإن من أحكام طهارة الماء أن يطهرَ الثوبُ بغَسله به، وهذا معناه: إنّ استصحاب طهارة الماء يحرزُ تعبّداً وعمليّاً أن الثوب قد طهُرَ، لأنّه أثر شرعيّ للمستصحَب (طهارة الماء).

ولكن، إذا لاحظنا الثوبَ نفسَه، نجد أنّا كنا على يقين من نجاسته وعدم طهارته، ونشكّ الآن في أنّه طَهُر، أو لا؛ لأنّنا لا نعلم ما إذا كان قد غُسل بماء طاهرٍ حقّاً وواقعا، وبذلك، تتواجد أركان جريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب.

ونلاحظ ـ بناءً على هذا ـ أن الأصل السبَبِيَّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع (السبب)، ويجري في حكم الماء نفسِه، يتعبّدنا بطهارة

الثوب، ومن جهة أخرى، نجدُ أن الأصل المُسَبَّبِيّ الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم (المسبّب)، ويجري في حكم الثوب نفسه، يتعبّدنا بعدم طهارة الثوب، وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين، وتعارضهما.

قاعدة تقديم الأصل السبَبِيّ على الأصل المُسَبَّبِيّ

وتوجد هنا قاعدة تقتضي تقديم الأصل السبَبِيّ على الأصل المُسَبَّبِيّ عند التعارض، وهي: إنّه كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

وهذه القاعدة تنطبق على المثال المتقدّم في المقام؛ لأنّ الأصل السبَبِيّ يحرز لنا تعبّداً طهارةَ الثوب؛ لأنّها أثر شرعيّ لطهارة الماء كما تقدّم، ولكنّ الأصل المُسَبَّبِيّ لا يحرز لنا نجاسة الماء، ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع ليس أثراً شرعيّاً لحكمه كما تقدّم قبل قليل؛ وقد قلنا هناك: لعدم وفاء دليل الاستصحاب بذلك، وعلى هذا الأساس، يقدّمُ الأصل السبَبِيُّ على الأصل المُسَبَّبِيّ.

التعبير بأنّ الاستصحاب السبَبِيّ حاكمٌ على الاستصحاب المُسَبَّبِيّ

وقد عبّر الشيخ الأنصاريّ والمشهور عن القاعدة المتقدّمة بأنّ الاستصحاب السبَبِيَّ حاكمٌ على الاستصحاب المُسَبَّبِيّ؛ لأنّ الركن الثاني في المُسَبَّبِيّ هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته، والركن الثاني في السبَبِيّ هو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته، والأصل السبَبِيّ بإحرازه الأثر الشرعيّ (وهو طهارة الثوب)، يهدم الركن الثاني للأصل المُسَبَّبِيّ، ولكنّ الأصل المُسَبَّبِيّ باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء كما تقدّم، لا يهدم الركنَ الثانيَ للأصل السبَبِيّ، فالأصل السبَبِيُّ تامُّ الأركان، فيجري، والأصل المُسَبَّبِيّ قد انهدم ركنُه الثاني، فلا يجري.

التطبيق الثاني

إليك عملية الاستنباط التالية، تأملها جيدا، ثم حاول أن تقتنص عمليات تعارض مختلفة وردت فيها بين أنواع الأدلة المختلفة، ونوع هذا التعارض، ونوع الدليل الذي قدم في كلّ واحد من تلك التعارضات، ثم حاول تشخيص وجه ذلك التقديم مما مرّ عليك في هذا البحث والبحث السابق:

لو سئل الفقيه عن صحة بيع المَيتة النجسة لاستعمالها سماداً للأرض، فإنّه ينطلق في عملية بحثه عن الفتوى طبق حجة من تشخيص مقتضى الأصل العملي الجاري في المسألة محل البحث، فإن كان في حكم وضعي كما نحن فيه، فإن الأصل العملي الجاري في هذه المسألة هو الاستصحاب؛ إذ نشك في حصول النقل والانتقال، فنستصحب الحالة المتيقنة السابقة، فالعوض والمعوض باق كلّ واحد منهما على ملك مالكه، وهذا يعني البطلان.

ولكن الأصل العملي لا يكون حجة ولا يجري إلا بعد عدم الدليل المحرز على خلافه، ولهذا، ينتقل الفقيه في بحثه عن الفتوى طبق حجة إلى المرحلة الثانية من مراحل عملية الاستنباط، حيث البحث في عمومات واطلاقات صحة المعاملة، وهي المرحلة التي يبحث فيها عن تمامية مقتضي الصحة بوجود الفائدة المحللة المقصودة في المبيع، فإن وجدت وتحقق المقتضي، جرت عمومات وإطلاقات صحة المعاملة كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فيرى أنها شاملة بإطلاقها لما نحن فيه من بيع الميتة؛ بعد وجود الفائدة المحلّلة المقصودة فيها، الذي يعد المقتضي لصحة البيع، فيكون هذا الدليل محللاً لبيع الميتة، مصححا له.

إلا أن الفقيه لا يمكنه أن يفتي على طبق الإطلاق ـ البيع ـ إلا بعد التفتيش وعدم العثور على مقيِّد، وإلا، تقدّم هذا المقّيدُ؛ لكونه قرينة عرفية على تحديد المراد بالإطلاق طبق القاعدة التي ذكرناها في الحكم الأوّل من أحكام التعارض.

فلو فُرض أنّه بَحَثَ، فوجد رواية مفادها عدم حلية بيع الميتة وبطلانه، كرواية السكوني القائلة بأن: «السحت ثمن الميتة»، كانت هذه الرواية مقدمة على الاطلاق.

إلا أن تمامية هذا التقديم متفرعة على عدم معارض لهذه الرواية في موردها، وإلا، وجب تعيين الموقف إزاء هذا التعارض.

فلو بحث الفقيه، فوجد قوله عليه السلام في رواية الصَّيْقَل، الدالة على حلية بيع الميتة، رواية الصيقل التي رواها الشيخ الطوسي بإسناده عن الصفار، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن أبي القاسم الصيقل وولده، قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك، إنّا قومٌ نعمل السيوف، ليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها، وشراؤها، وبيعها، ومسّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلي في ثيابنا؟ ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا.

فكتب: إجعل ثوباً للصلاة.

بتقريب: إنّه قد فرض أنهم يعملون السيوف، ويصنعون غلافها من جلود الميتة، فسألوا هل يحلّ عملها وشراؤها وبيعها، والإمام عليه السلام في مقام الجواب أمر بجعل ثوب للصلاة، وسكت عن البيع والشراء، والسكوت يدلّ على الإمضاء، وبذلك تثبت دلالة الرواية على جواز بيع

وشراء جلود الميتة، فتكون معارضة لرواية السكوني السابقة الذكر، فلابد أن يتكلم الآن في حل التعارض؛ فإن كان غير مستقر، جرت القاعدة الأولى من الجمع العرفي، وان كان مستقراً، ولنفرض أنّه كذلك، فإن مقتضى القاعدة المذكورة في الحكم الثاني من أحكام التعارض هو التساقط، إلا أننا لو تأملنا محل الكلام، لوجدنا أنّه من الموارد المستثناة من القاعدة، والذي يلزم إعمال القاعدة الثالثة فيه ـ محل كلامنا في بحث اليوم ـ فيُعمل المرجح الأوّل، وهو موافقة الكتاب، فيرى أن الرواية المحللة (وهي رواية الصيقل) توافقه، بينما الرواية الأخرى (السكوني) تخالفه مخالفة غير مستقرة؛ إذ نسبة الرواية إلى المطلق القرآني نسبة المقيد إلى المطلق، فتكون الرواية الراجحة هي رواية الصيقل المجوزة.

وبناء على هذا، فإن الفقية سيفتي بحلية بيع المَيتة، ولو سألناه عن الدليل، لقال: لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾؛ فإنّه حجة بعد عدم المقيد لسقوط المقيد (رواية السكوني)، بالمعارضة وترجيح معارضه.

ومن الواضح أن رواية الصيقل ستكون الدليل الآخر على الصحة؛ بعد أن ثبت ترجيحها في مقابل الرواية الأخرى.

التطبيق الثالث

لو شك الزوجُ في جواز النظر إلى زوجته بمجرد نيّة طلاقها، فسأل الفقيه ﷺ عن حكمه حينئذ، فكيف يستنبط الفقيهُ هذا الحكم؟

ينطلق الفقيه في استنباط هذا الحكم من تشخيص مقتضى أوسع الأصول العملية التي يذهب إلى جريانها في المسألة محل البحث، فلو أننا كنا نبني على مسلك حقّ الطاعة، فإن الأصل الذي ننطلق منه حينئذ هو

الحظر بمقتضى أصالة الاشتغال العقلي طبق مسلك حقّ الطاعة، الذي يذهب إليه المصنّف، فيكون النظر محرماً لو كنا نحن وهذا الأصل.

إلا أننا قلنا سابقاً: إنّ هذا الأصل إنما يجري في كلّ حالة لم يثبت من الشارع فيها ترخيص جدي بترك التحفظ، ولو رجعنا إلى أدلّة البراءة الشرعية، لوجدناها ترخيصاً من هذا القبيل، فتكون واردة على أصالة الاشتغال العقلية، فتقدّم عليها بالورود، فتكون الفتوى هي الجواز للبراءة الشرعية.

إلا أن هذا الكلام، إنما هو في ما لو كنا نحن وأدلة البراءة الشرعية، إلا أنّه لا يمكن الإفتاء بهذه البراءة إلا إذا خلت من المعارض، سواء أكان هذا المعارض دليلاً محرزاً أم أصلاً عملياً، ولو تأملنا في ما نحن فيه جيداً، لوجدنا أن هناك أصلاً عملياً آخر يجري ليثبت الجواز كما تثبته البراءة، وهو الاستصحاب؛ فإن جواز النظر كان ثابتاً قبل نية الطلاق، ونشك الآن في ارتفاعه، ومقتضى الاستصحاب هو الجواز، وهذا الأصل، وإن كان مقتضاه هو مقتضى البراءة، وهو الجواز، إلا أنّه مقدم عليها عند التعارض وعند الاجتماع بدون فرق، بسبب الحكومة كما في التوجيه الأوّل المذكور في البحث.

وبهذا، يكون الاستصحاب مقدماً على البراءة، سواء أوافقها كما في مثالنا، أم خالفها كما في المثال المذكور في البحث، فإذا كان مقدماً عليها، ففي الحقيقة، كان هو المقدم على أصالة الاشتغال، ولعين سبب تقدّم البراءة عليها، فلا تغفل.

نعم، لابد للفقيه من مواصلة مراحل عملية الاستنباط، فيبحث عن الدليل المحرز على خلاف مقتضى الأصل العملي يثبت الحرمة، فإذا

وجده، انتقل إلى البحث عن معارضه، وهكذا بتفاصيل تقدّمت في بيان عملية الاستنباط ومراحلها، فراجع.

التطبيق الرابع

يجب أن تنتبه إلى أن الدليل المحرز الذي يقطع العملَ بالأصل العملي لا يتوقف عند حد الروايات والآيات؛ فإنّه قد يكون إجماعاً، أو سيرة، أو دليلاً عقلياً، فلو سُئلنا عن حكم حلق اللحية مثلاً، فإن مقتضى الأصل العملي الاولي الجاري في الحكم التكليفي على مبنى السيد الشهيد هو أصالة الاشتغال العقلية المحرِّمة، ثم تأتي نوبة الترخيص الجدّي بأدلة أصالة البراءة الشرعية، القاضية بعدم الحرمة، ثم يأتي دور البحث عن دليل محرز معارض للأصل، وقد يجد الفقيه هنا إجماعاً، أو سيرة متشرعية مثلاً على الحرمة، فإن العمل سيكون على طبقهما؛ لتقدّمهما على الأصل العملي عند التعارض بالحكومة كما تقدّم في البحث، فلاحظ، ولا تغفل.

سادسا: خلاصة البحث

١ـ في حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب، نأخذ بالاستصحاب؛ لحكومة دليله على دليل أصل البراءة؛ لأنّه ينفي موضوع البراءة نفيا اعتباريا؛ وذلك باعتبار اليقين السابق ثابتا في حالة الشك اللاحق.

٢ـ الدليل المحرز إذا كان قطعياً، فالتعارض غير متصوّر عقلًا بينه وبين الأصل؛ إذ مع العلم بالحكم الشرعيّ، لم يبقَ موضوع لهذه الأصول.

٣ـ إذا تعارض دليل محرز غير قطعي (أمارة) وأصل عملي، قدم الدليل بالحكومة؛ لأنه ينفي موضوع الأصل نفيا اعتباريا، ولهذا يقال عادة بحكومة الأمارات على الأصول العملية في كلّ حالات التعارض بينهما.

سابعا: إختبارات

أ . إختبارات تعليمية تعلُّمية

١ـ ما الذي يقدَّم في حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب؟ أذكر الدليل على ذلك.

٢ـ ما المقصود بحكومة دليل الاستصحاب على دليل أصل البراءة؟ مثّل لما تقول.

٣ـ الدليل المحرز إذا كان قطعياً، فالتعارض غير متصوّر عقلًا بينه وبين الأصل، ما توجيه ذلك؟

٤ـ أذكر مثالا لتعارض دليل محرز غير قطعي (أمارة) وأصل عملي.

٥ـ ما المقصود بحكومة الأمارات على الأصول العملية؟ مثّل لذلك.

ب . إختبارات منظوميَّة

١ـ هل يقع تعارض حقيقيّ بين الأصول العملية؟ لماذا؟

٢ـ هل يقع تعارض حقيقيّ بين الأصول العملية والأدلة المحرزة؟ لماذا؟

٣ـ في حالة تعارض الأمارة مع الأصل العملي، لماذا لا نقدم الأصل على الأمارة بالحكومة؟

٤ـ لماذا لا نقول بأن الأمارة متقدّمة على الأصل العملي في حالة التعارض للورود لا للحكومة؟

٥ـ انتهينا ـ بحمده تعالى ـ من باب التعارض، هل بقيت حالة من حالات التعارض لم يتعرض لها المصنّف؟ ما هي؟

إلهي، لك الحمد، تفضلت، فأنعمت، يا من تبدأ بالنعم قبل استحقاقها، ويا من أظهرت الجميل وسترت القبيح. شكرا لك يا متفضل، يا لطيف.

فهرست المصادر

فهرست المصادر

١.القرآن الكريم.

٢.ابن إدريس الحلي، محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة، ١٤١٠.

٣.ابن الحاجب، عثمان بن عمرو، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥.

٤.ابن اللحام البعلي، علي بن عباس، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، المحقق: عبد الكريم الفضيلي، الناشر: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤٢٠.

٥.ابن جُزَي الكلبي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلي علم الأصول (مطبوع مع: الإشارة في أصول الفقه)، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.

٦.إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمَّد، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٥.

٧.ابن داود الحلي، تقي الدين الحسن بن علي، كتاب الرجال، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة.

٨.إبن عبد البر الأندلسي، يوسف بن عبد، الإنتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء (مالك بن أنس والشافعي وأبي حنيفة)، اعتنى به: سيدي عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى، ١٤١٧.

٩.إبن فارِس، أحمد بن فارِس، مقاييس اللغة، المحقق: عبد السَّلام محمَّد هارُون، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢.

١٠.ابن فهد الحلّي، احمد بن محمد، المهذب البارع في شرح المختصر

النافع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
١١.أحمد أمين، فجر الاسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
١٢.الأسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنيّة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦.
١٣.الأصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الطبعة الحجرية.
١٤.الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥.
١٥.الاعتمادي، مصطفى، شرح الرسائل، الطبعة الثامنة، قم، ١٤١٤.
١٦.الامام الخميني، روح الله، الإجتهاد والتقليد، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخمينى ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦.
١٧.الامام الخميني، روح الله، الإجتهاد والتقليد، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٦ش.
١٨.الامام الخميني، روح الله، الرسائل العشر، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ١٤٠٤.
١٩.الامام الخميني، روح الله، المكاسب المحرمة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٣ش.
٢٠.الامام الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥.
٢١.الامام الخميني، روح الله، تحرير الوسيلة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرسين قي قم المقدسة.
٢٢.الامام الخميني، روح الله، صحيفة النور، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ش.
٢٣.الامام الخميني، روح الله، كتاب البيع، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، الطبعة الخامسة، ١٤١٥.
٢٤.الامام الخميني، روح الله، كتاب الطهارة، مؤسسة اسماعيليان ـ قم، ١٤١٠.
٢٥.الامام الخميني، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق ونشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٥.
٢٦.الآمدي، علي بن علي، الأحكام في أصول الأحكام، ضبطه وكتب حواشيه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.
٢٧.الأنصاري، الشيخ مرتضى، المكاسب، طبع مؤسسة اسماعيليان ـ قم.
٢٨.الأنصاري، الشيخ مرتضى، المكاسب، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.
٢٩.الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، النسخة الحجرية.
٣٠.الأنصاري، الشيخ مرتضى، كتاب الصلاة، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥.
٣١.الأنصاري، الشيخ مرتضى، كتاب المكاسب، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري ـ قم، الطبعة الثالثة ١٤٢٠.
٣٢.الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن، شرح [مختصر المنتهى الأصولي]، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤.
٣٣.الايرواني، باقر، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، الناشر: بقية العترة،

إيران، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩.
٣٤.الإيكي، محمد بن أبي بكر، معراج الأصول في شرح منهاج الأصول، دار البشائر الاسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١٦.
٣٥.بحر العلوم، محمد المهدي، الفوائد الرجالية، منشورات مكتبة الصادق عليه السلام، قم.
٣٦.البحراني، يوسف بن أحمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمد تقي الإيروانى، نشر جماعة المدرسين ـ قم.
٣٧.البحراني، يوسف بن أحمد، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم أهل الحديث، تحقيق: محمَّد صادق بحر العلوم، مؤسّسَة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، الطبعة الثانية.
٣٨.البروجردي، محمد تقي، نهاية الافكار (تقريرا لأبحاث المحقق العراقي الأصولية)، مؤسسة النشر الاسلامي (التابعة) لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣٩.بلوم وآخرون، نظام تصنيف الأهداف التّربويّة، ترجمة: محمّد محمّد الخوالدة وصادق إبراهيم عودة، دار الشروق، جدّة، ٢٠٠٨.
٤٠.البهائي، محمّد بن حسين بن عبد الصمد الحارثي، الحبل المتين في أحكام أحكام الدين، المحقق: بلاسم الموسوي الحسيني، الناشر: آستان قدس رضوي، مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، ١٣٨٢ ش.
٤١.البهائي، محمَّد بن حسين، زبدة الأصول، المحقق: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلميَة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
٤٢.بهجت، محمد تقي، توضيح المسائل، انتشارات شفق ـ قم، الطبعة الثانية.
٤٣.التبريزي، ميرزا جواد، صراط النجاة (إستفتاءات السيد الخوئي مع تعليقة الميرزا جواد التبريزي)، نشر دفتر بركزيده ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦.

٤٤.التستري، أسد الله بن إسماعيل بن محسن، قاموس الرجال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤١٠.
٤٥.التستري، أسد الله بن إسماعيل بن محسن، مقابس الأنوار، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، طبعة حجرية.
٤٦.الجرجاني، علي بن محمد، حاشية الشريف الجرجاني على شرح الشمسية، المطبوعة في حاشية كتاب «شرح القواعد المنطقية»، المطبعة الوهبية.
٤٧.الجَزائريّ، نعمة الله، الأنوار النعمانية، قدم له وعلق عليه: محمَّد علي الطباطبائي، مؤسّسَة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
٤٨.الجَزائريّ، نعمة الله، مخطوطة غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام، نسخة مكتبة السيد المرعشي في مدينة قم المقدسة، برقم (٢٦٩٠).
٤٩.جمعة محمد، علي، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧.
٥٠.الجناجي (كاشف الغطاء)، جعفر بن خضر، الحقُّ المبينُ في تصويب المجتهدين وتخطئة الأَخباريّين، الناشر: احمد الشيرازي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣١٩ ش.
٥١. الجواهري، محمد تقي، غاية المأمول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة، ١٤٢٨.
٥٢.الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧.
٥٣.الحائري، كاظم، مباحث الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الشهيد الصدر

الأصولية)، الطبعة الأولى، ١٤٠٧.
٥٤.الحكيم، سيد محسن، حقائق الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر ـ قم.
٥٥.الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثالثة.
٥٦.الحكيم، سيد محسن، مناسك الحج، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
٥٧.الحكيم، سيد محسن، نهج الفقاهة، نشر ٢٢ بهمن ـ قم.
٥٨.الحكيم، سيد محسن، حقائق الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، قم، إيران.
٥٩.الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، تحقيق: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.
٦٠.الحلي، حسين، أصول الفقه، الناشر: مكتبة الفقه والأصول المختصة، قم، الطبعة الأولى.
٦١.الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، تحقيق ونشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة.
٦٢. الخضري بك، محمَّد، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩.
٦٣.الخضري بك، محمَّد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار التوزيع والنشر الاسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
٦٤.خضير جعفر، الشيخ الطوسي مفسراً، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، قم، ١٤٢٠.
٦٥.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد وذيوله، دار الكتب العلمية ـ بيروت، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة

الأولى، ١٤١٧.
٦٦.الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٧.خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، الناشر: مطبعة المدني (المؤسسة السعودية بمصر).
٦٨.خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الناشر: مكتبة الدعوة ـ شباب الأزهر، عن الطبعة الثامنة لدار القلم.
٦٩.خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نصَّ فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة السادسة، ١٩٩٣.
٧٠.الخلخالي، سيد رضا، معتمد العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية) ـ كتاب الحج، منشورات مكتبة دار العلم ـ قم، ١٣٦٤.
٧١.الخن، مصطفى سعيد، دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، الشركة المتحدة للتوزيع ـ دمشق، ١٩٨٤.
٧٢.الخوانساري، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مطبعة الصدوق (طهران)، الطبعة الثانية، ١٤٠٥.
٧٣.الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقريرات دروس الميرزا النائيني الأصولية)، طبع مكتبة المصطفوي ـ قم.
٧٤.الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، نشر أنوار الهدى ـ قم، مطبعة فروردين.
٧٥.الخوئي، أبو القاسم، المسائل المنتخبة، نشر مدينة العلم ـ قم، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤١٢.
٧٦.الخوئي، أبو القاسم، مباني تكملة المنهاج، المطبعة العلمية ـ قم، الطبعة

الثانية، ١٣٩٦.
٧٧.الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، ١٤١٣.
٧٨.الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين، نشر مدينة العلم ـ قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠.
٧٩.الدريج، محمّد، تحليل العمليّة التّعليميّة (مدخل إلى علم التدريس)، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٤.
٨٠.الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤.
٨١.الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء دار الحديث- القاهرة، ٢٠٠٦.
٨٢.الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨.
٨٣.الرازي، محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ، دار إحياء الكتب العربية، مصر.
٨٤.زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
٨٥.زين الدين، محمد أمين، كلمة التقوى، الطبعة الثالثة، مطبعة مهر ـ قم، ١٤١٣.
٨٦.السايس، محمَّد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلميَة، بيروت.
٨٧.السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الإمام الخميني الأصولية)، دار الفكر، قم.
٨٨.السبحاني، جعفر، تهذيب الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الإمام الخميني

الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ١٤٠٥.
٨٩.السبحاني، جعفر، موسوعة طبقات الفقهاء، الناشر: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة.
٩٠.السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، حقق أصوله: أبو الوفا الأفغاني، رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية، الناشر: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد بالهند، وصورته دار المعرفة ـ بيروت وغيرها.
٩١.سعادة، جودت أحمد، صياغة الأهداف التّربويّة والتّعليميّة في جميع الموادّ الدراسيّة، دار الشروق، رام الله، ٢٠٠١.
٩٢.سلطان العلماء، عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، ١٩٩٩.
٩٣.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢.
٩٤.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، التعليقة على منهاج الصالحين، دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، ١٤٠٠.
٩٥.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
٩٦.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، إصدار مكتبة النجاح ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٩٧٥.
٩٧.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول: الحلقة الأولى، تحقيق وتعليق مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، طبعة اسماعيليان، ١٩٩١.
٩٨.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة، تحقيق وتعليق السيد علي حسن مطر، الطبعة الأولى ١٤٢١.

٩٩.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية، تحقيق وتعليق مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، ١٩٩١.
١٠٠.السيد الشهيد الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٣.
١٠١.السيد المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٥.
١٠٢.السيد المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح ومقدمة وتحقيق: أبو القاسم كرجي، نشر: جامعة طهران.
١٠٣.السيستاني، علي الحسيني، منهاج الصالحين، نشر مكتب السيد السيستاني ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
١٠٤.الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفّان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
١٠٥.الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، الناشر مصطفى البابي الحلبي وأولاد ـ مصر، ١٣٥٧.
١٠٦.شلبي، محمد مصطفى، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥.
١٠٧.الشمري، ماشي، (١٠١) استراتيجية في التّعلّم النشط، العربيّة السعوديّة، ٢٠١١.
١٠٨.الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١.
١٠٩.الشهابي، محمود، أدوار الفقه، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٧٥ش.

١١٠.الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الناشر: مؤسسة الحلبي.
١١١.الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، الدروس الشرعية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧.
١١٢.الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، القواعد والفوائد، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد ـ قم.
١١٣.الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، اللمعة الدمشقية، راجع كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية الآتي.
١١٤.الشهيد الأوّل، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة النشر.
١١٥.الشهيد الثاني، زين الدين، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الطبعة الحجرية بدون الحواشي.
١١٦.الشهيد الثاني، زين الدين، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مع حواشي السيد الكلانتر، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، الطبعة الثانية.
١١٧.الشهيد الثاني، زين الدين، المقاصد العلية في شرح الرسالة الألفية، الناشر: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ١٤٢٠.
١١٨.الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، النسخة الحجرية.
١١٩.الشهيد الثاني، زين الدين، مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
١٢٠. شواهين، خير، تنمية مهارات التفكير في تعلّم العلوم، دار المسيرة، عمان، ٢٠٠٩.

١٢١. شوق، محمود، أساسيّات المنهج الدراسيّ ومهمّاته، دار عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٥.
١٢٢.الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: الشيخ أحمد عزو، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩.
١٢٣.الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، دار الجيل ـ بيروت، ١٩٧٣.
١٢٤.الصافي، حسن، الهداية في الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر (عج) ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
١٢٥.الصالح، صبحي، معالم الشريعة الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، ١٣٩٨.
١٢٦.الصدوق، مُحَمَّد بن علي بن الحسين، من لا يحضره الفقيه، المحقق: علي اكبر الغفّاري، الناشر: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٤.
١٢٧.الصدوق، محمد بن علي بن الحسين، علل الشرايع، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ١٣٨٥.
١٢٨.الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث ـ بيروت، ١٤٢٠.
١٢٩.الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، مؤسسةالرسالة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.
١٣٠.الصَّيْمَري الحنفي، الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب ـ بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥.

١٣١.الضميري، محمد رضا، موسوعة أصوليي الشيعة، مؤسسة العلوم والثقافة الإسلامية، قم.
١٣٢.ضيائي فر، سعيد، مدخل إلى معرفة المدارس الفقهية، مؤسسة العلوم والثقافة الإسلامية، قم.
١٣٣.الطباطبائي، السيد علي، رياض المسائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٥.
١٣٤.الطهراني، آغا بزرك، طبقات اعلام الشيعة، الناشر: اسماعيليان، قم المقدسة.
١٣٥.الطوسي، محمد بن الحسن، الإستبصار، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.
١٣٦.الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
١٣٧.الطوسي، محمَّد بن الحسن، العُدّة في أصول الفقه، مطبعة ستاره، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
١٣٨.الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية ـ قم، ١٣٩٠.
١٣٩.طويلة، عبد الوهاب، التربية الإسلاميّة وفنّ التدريس، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨.
١٤٠.العاملي، الحسن بن زيد، معالم الدين وملاذ المجتهدين، منشورات مكتبة السيد المرعشي ـ قم، ١٤١٣.
١٤١.العاملي، حسن عبد الساتر، بحوث في علم الأصول (تقريرات بحث السيد الشهيد الصدر)، نشر محبين ـ قم، ١٤٢٣.

١٤٢.العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث في قم، الطبعة الأولى ١٤٠٩.
١٤٣.العاملي، محمد علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٧.
١٤٤.عبد القادر علي حسن، نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٥.
١٤٥.العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٤.
١٤٦.عرفانيان اليزدي، غلام رضا، الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١.
١٤٧.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، التحقيق: الشيخ جواد القيومي، الطبعة الأولى، المطبعة: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٧.
١٤٨.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر، مختلف الشيعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢.
١٤٩.العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية لمؤسسها الشيخ عبد الكريم التبريزي.
١٥٠.العيداني، محمود، البرنامج التدريسي للحلقة الثانية، مركز المصطفى العالمي للدراسات والتحقيق، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣٥.
١٥١.العيداني، محمود، الحلقة الثالثة بأسلوبها التعليميّ (شرح لكتاب دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة للسيد الشهيد الصدر)، الطبعة الأولى، دار

الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ٢٠٢٤.
١٥٢.العيداني، محمود، الحلقة الثانية بأسلوبها التعليميّ (شرح لكتاب دروس في علم الأصول: الحلقة الثانية للسيد الشهيد الصدر)، معالم الفكر للطبع والنشر، الطبعة الأولى، قم، ١٤٤٠.
١٥٣.العيداني، محمود، الطريق إلى النعيم، الناشر: العطار، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١٥٤.العيداني، محمود، العقل وعملية الاستنباط، الناشر: العطار، المطبعة: إحسان، الطبعة الأولى، ١٤٣٨.
١٥٥.العيداني، محمود، من سلسلة الفقه التعليمي ج١، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.
١٥٦.العيداني، محمود، من سلسلة الفقه التعليمي ج٢، الناشر: العطار، المطبعة: إحسان، الطبعة الأولى، ١٤٣٨.
١٥٧.العيداني، محمود، نيل المآرب في شرح المكاسب: محاولة جديدة في شرح كتاب المكاسب بطريقة تحقق بعض الفوائد المتوخاة من دراسة الكتاب، نشر: ريحانه بيامبر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣. ج٢، الناشر: نصايح: ١٣٨٣ش. ج٣، نشر: الكوثر، سنة ١٤٣٥، ج٤ـ٥، الناشر: العطار للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
١٥٨.الغراوي، محمد عبد الحسن، مصادر الإستنباط بين الأصوليين والأخباريين، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٣.
١٥٩.الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، كتاب الطهارة، مؤسسة أنصاريان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦.
١٦٠.الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرا لأبحاث السيد

الخوئي الفقهية) ـ كتاب الصلاة، نشر: دار الهادي للمطبوعات في قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٠.
١٦١.الغزالي، محمَّد بن محمَّد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميَة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ
١٦٢.الفاضل الآبي، حسن بن أبي طالب كشف الرّموز، المحقق: علي پناه الاشتهاردي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
١٦٣.الفاضلُ التونى، عبد الله بن مُحَمَّد، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: السيد مُحَمَّد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الاسلامى، قم، إيران، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١٢.
١٦٤.الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين (كتاب العين)، تحقيق: إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.
١٦٥.الفرفور، محمد عبد اللطيف، تاريخ الفقه الإسلامي، دار إبن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.
١٦٦.الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في علم الأصول (تقريرات بحث المحقق الخوئي الأصولية)، نشر دار الهادي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤١٠.
١٦٧.الفيروز ابادي الشيرازي، طبقات الفقهاء، المحقق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.
١٦٨.القاضي المغربي، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، تحقيق آصف فيضي، نشر دار التعارف، ١٣٨٣.
١٦٩.القائيني، محمد، المبسوط مسائل طبية، الناشر: مركز الائمة الاطهار عليهم السلام الفقهي في قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.
١٧٠.القدوسي، أحمد، أنوار الأصول (تقريرا لأبحاث الشيخ مكارم الشيرازي

الأصولية)، الناشر: مدرسة الإمام على بن أبى طالب عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨.
١٧١.القطان، مناع، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١.
١٧٢.القطيفي الخباز، سيد منير، الرافد في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السيد السيستاني دام ظله الأصولية)، مطبعة مهر ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤.
١٧٣.القمي، ميرزا أبو القاسم، قوانين الأصول، النسخة الحجرية.
١٧٤.القوصي، حامد، علم النّفس والمعلّم، مؤسّسة الأهرام، القاهرة، ١٩٨٣.
١٧٥.الكاتبي القزويني، علي بن عمر بن علي، الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، المحقق: الدكتور مهدي فضل الله، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩.
١٧٦.الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول (تقريرا لأبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قي قم المقدسة.
١٧٧.الكلانتري، أبو القاسم، مطارح الأنظار (تقريرا لأبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري الأصولية)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، الطبعة الحجرية.
١٧٨.الكلبايكاني، سيد محمد رضا، إرشاد السائل، دار الصفوة ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
١٧٩.الكوكبي، أبو القاسم، مباني الإستنباط (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.
١٨٠.اللحجي، عبد الله بن سعيد، إيضاح القواعد الفقهية لطلاب المدرسة الصولتية، مطبعة النهضة الحديثة بمكة المكرمة، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٠.
١٨١.مجاور والديب، محمّد وفتحي، المنهج الدراسيّ: أسسه وتطبيقاته

التّربويّة، الكويت، دار القلم، ١٩٨٤.
١٨٢.مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، مجلة فقهية تخصصية فصلية تصدر عن مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، العدد ٥٥، قم.
١٨٣.المجلسي، العلامة مُحَمَّد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، مؤسَّسة الوفاء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
١٨٤.المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر، الطبعة الحجرية.
١٨٥.المحقق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مع تعليقات السيد صادق الشيرازي، نشر الإستقلال ـ طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.
١٨٦.المحقق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن، معارج الأصول، المحقق: محمد حسين الرضوي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم.
١٨٧.محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، ٢٠٠٩.
١٨٨.محيي الدين الحنفي، الجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة، الناشر: مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.
١٨٩.المروّج، محمد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مطبعة نمونه ـ قم، ١٤١٢.
١٩٠.المروّج، محمد جعفر، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
١٩١.المشكيني، حواشي المشكيني على الكفاية، تحقيق: الشيخ سامي

الخفاجي، الناشر: انتشارات لقمان ـ قم ايران، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
١٩٢.المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، دفتر التبليغات الإسلامية التابع للحوزة العلمية في قم، الطبعة الرابعة، ١٣٧٠.
١٩٣.المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، منشورات الفيروزآبادي ـ قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠.
١٩٤.المظفر، محمد رضا، المنطق، مؤسسة اسماعيليان ـ قم، الطبعة الرابعة، ١٣٦٨ ش.
١٩٥.المفيد، محمد بن محمد، المسائل الصاغانية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣.
١٩٦.المقدس الأردبيلي، أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تصحيح وتعليق: العراقي ـ الاشتهاردي ـ اليزدي الأصفهاني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
١٩٧.منصور وآخرون، عبد المجيد، علم النّفس التّربويّ، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠١.
١٩٨. منصور، طلعت، التعلّم الذاتي وارتقاء الشخصيّة، مكتبة الإنجلو المصريّة، ١٩٧٧.
١٩٩. مؤتمن، منى، إعداد مدير المدرسة لقيادة التغيير، مركز الكتاب الأكاديميّ، ٢٠٠٣.
٢٠٠. موحي، محمّد آيت، الأهداف التّربويّة، دار الخطابي للطبع والنشر، المغرب، ١٩٨٨.
٢٠١.الموسى، عبد الله، نظريّات التّعلّم وعلاقتها بالتعليم الفوري، الرياض، ٢٠٠٨.

٢٠٢.الميرزا السبزواري، حسن، وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول (تقريرا لأبحاث السيد أبو الحسن الأصفهاني الأصولية)، المحقق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٢٠٣.ناديا سرور، مدخل إلى تربية المتميزين والموهوبين، عمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٢٠٤.النجاشي، أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، المحقق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٢٠٥.النجدي وراشد وعبد الهادي، أحمد وعلي ومنى، المدخل في تدريس العلوم، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٩٩.
٢٠٦.النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية – طهران، الطبعة التاسعة، ١٣٦٨.
٢٠٧.النراقي، أحمد، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، منشورات مكتبة السيد المرعشي ـ قم، الطبعة الحجرية.
٢٠٨.النراقي، محمّد مهدي، أنيس المجتهدين، المحقق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب ـ قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٠.
٢٠٩.نشابة، محمود، حاشية نثر الدراري على شرح الفناري، دار البصائر، القاهرة، ٢٠١٦.
٢١٠.نشواتي، عبد المجيد، علم النّفس التربوي، دار الفرقان، الأردن، ١٩٨٧.
٢١١.الهادي كرو، أصول التشريع الإسلامي، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثالثة.
٢١٢.هاشم عواضه، تطوير أداء المعلّم، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٨.

٢١٣.الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.
٢١٤.الهاشمي الشاهرودي، علي، محاضرات في الفقه الجعفري (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الفقهية)، دار الكتاب الإسلامي في قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.
٢١٥.الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريرات درس السيد الشهيد الصدر ﷺ في الأصول)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، الطبعة الثانية، ١٤١٧.
٢١٦.هندام وعبد الحميد، يحيى وجابر، المناهج: أسسها، وتخطيطها، وتقويمها، دار النهضة العربية، ١٩٧٥.
٢١٧.الواعظ الحسيني، محمد سرور، مصباح الأصول (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، منشورات مكتبة الداوري – قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٥.
٢١٨.الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٥.
٢١٩.الوكيل والمفتي، حلمي ومحمّد، أسس بناء المناهج وتنظيماتها، دار المسيرة، عمان، ٢٠٠٨.
٢٢٠.وليم وإبراهيم، عبيد ومجدي، تنظيمات معاصرة للمناهج، (رؤى تربوية للقرن الحادي والعشرين)، مكتبة الإنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٩٩.
٢٢١.ويليامز، ليندا فارلي، التعليم من أجل العقل ذي الجانبين، ترجمة: خبراء معهد التربية للأونروا ـ اليونسكو، بيروت: مطابع الأونروا، ١٩٨٧.
٢٢٢.اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، مطبعة اسماعيليان ـ قم.

٢٢٣.يعرب خيّون وعادل فاضل، نقل أثر التّعلّم، الأكاديميّة الرياضيّة العراقيّة الإلكترونيّة، ٢٠٠٦.

المصادر الإنجليزية

1. A. H. Maslow ،Toward a Psychliology of Being. 1996.
2. Active Learning and Teaching Methods' Northern Irland Curriculum' 3.
3. Zais R. S. Curriculum principles and Foundation S. New Yourk ،Harper & Row Publishers ،Inc. 1976.
4. Historical Look at Curriculum Design. Published By: Taylor & Francis ،Ltd. 1986
5. Tyler ،R. Basic principles of curriculum and instruction. In: D. J. Flinders & S. J. Thornton (Eds.) ،1949.
6. Caswell ،H. L. ،& Campbell ،D. S. (1935). Curriculum Development. American Book Company.
7. Bloom ،B. S. ،Englehart ،M. D. ،Furst ،E. J. ،Hill ،W. H. ،& Krathwohl ،D. R. (1956). *The Taxonomy of educational objectives ،handbook I: The Cognitive domain*. New York: David McKay Co. ،Inc.
8. Curriculum Development‹. American Book Company ،New York ،NY‹.). (. Crathwole & Others. 1975.).
9. DeBono ،E. Teach your child to think. 1992.
10. Katherine S. McKnight: The Teacher's Big Book of Graphic Organizers: 100 Reproducible Organizers. 2008.
11. Keller ،J. M. Development and use of the ARCS model of motivational design. Journal of Instructional Development ،

10(3). 1987

12. Leamnson ،R. Thinking about teaching and learning: Developing habits of learning with first year college and university students. Sterling ،VA: Stylus. 1999.
13. M. H. Dembo ،Applying Educational Psychology in the Classroom. 1988.
14. Mantyla ،K. Interactive distance learning exercises that really work. American Society for Training & Development. 1999.
15. Marsh ،H. W. Students evaluation of university teaching: dimensionality ،Validity ،reabiality ،potential biases and utility. J. of Educational psychology ،76 (5) ،1984.
16. Maslow ،A. H. A theory of human motivation. 1950.
17. Myls ،Brenda Smith Simpson Richard L ،Understanding the hidden curriculum.

فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات

البحث رقم (١٤)

أ . الدليل الشرعيّ اللفظي

الدلالة (٨)

أداة الشرط

أولا: حدود البحث..... ٥

من قوله: «أداة الشرط» ص٢٠٨. ..... ٥

إلى قوله: «حجيّة الظهور» ص٢١١. ..... ٥

ثانيا: المدخل ٥

نقاط مهمة جدّا قبل الدخول في بحوث المفاهيم..... ٧

النقطة الأولى: المفهوم لغةً واصطلاحا..... ٧

النقطة الثانية: محل البحث في المفاهيم..... ٨

النقطة الثالثة: النزاعُ في المفاهيم صغرويٌّ لا كبرويّ ٩

ثالثا: توضيح المادة البحثية ١١

المحور الأوّل: تأثير أداة الشرط في الكلام ١١

المحور الثاني: دلالة أداة الشرط على المفهوم بمعناه الأصولي ١٢

المحور الثالث: القاعدة العامة لتحقق المفهوم (ضابط المفهوم)..... ١٤

المحور الرابع: أداة الغاية ودلالتها على المفهوم..... ١٦

المحور الخامس: الفرق بين قاعدة (المفهوم) وقاعدة احترازية القيود ١٧

رابعا: متن المادة البحثية ٢١

خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..... ٢٥

سادسا: خلاصة البحث..... ٢٧
سابعا: إختبارات..... ٢٧

البحث رقم (١٥)

أ . الدليل الشرعيّ اللفظي

حجيّة الظهور

أولا: حدود البحث..... ٢٩
من قوله: «حجيّة الظهور» ص٢١١..... ٢٩
إلى قوله: «إثبات الصدور» ص٢١٩..... ٢٩
ثانيا: المدخل ٢٩
ما المقصود بكبرى الدليل الشرعيّ؟..... ٣١
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٥
المحور الأوّل: حجيّة الظهور..... ٣٥
المقام الأوّل: المهمّ بالنسبة إلى الفقيه تشخيص مراد المتكلّم..... ٣٥
المقام الثاني: تشخيص المدلول التصديقيّ يكون بالاستعانة بظهورين ٣٧
المقام الثالث: معنى حجيّة الظهور وكيفية تطبيقها ٤١
المقام الرابع: سبب الاهتمام بتحديد المدلول اللغويّ..... ٤٢
المقام الخامس: الدليل على حجيّة الظهور ٤٣
المحور الثاني: تطبيقات حجيّة الظهور على الأدلة اللفظية..... ٤٦
المحور الثالث: القرينة المتّصلة والمنفصلة وتأثيرهما على تشخيص المراد النهائي للكلام..... ٥٢
المقام الأوّل: القرينة المتّصلة وتأثيرها على الكلام ٥٣
الدلالات الثلاثة، والقرينة المتّصلة..... ٥٤

المقام الثاني: القرينة المنفصلة وتأثيرها على الكلام..... ٥٦
الدلالات الثلاثة والقرينة المنفصلة ٥٧
رابعا: متن المادة البحثية ٦٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..... ٦٩
سادسا: خلاصة البحث..... ٧١
سابعا: إختبارات..... ٧٢

البحث رقم (١٦)

أ ـ الدليل الشرعيّ اللفظي

إثبات الصدور

(إثبات صغرى الدليل الشرعيّ)

أولا: حدود البحث..... ٧٥
من قوله: «إثبات الصدور» ص٢١٩..... ٧٥
إلى قوله: «الدليل الشرعيّ غير اللفظي» ص٢٢٣. ..... ٧٥
ثانيا: المدخل ٧٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٨٠
المحور الأوّل: التواتر ٨٠
المحور الثاني: الإجماع والشهرة..... ٨٦
المحور الثالث: سيرة المتشرّعة ٩٠
المقام الأوّل: المراد بسيرة المتشرّعة الكاشفة عن الدليل الشرعيّ..... ٩١
المقام الثاني: سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعيّ على أساس حساب الاحتمال ٩٤
المقام الثالث: حجيّة سيرة المتشرعة في إثبات صغرى الدليل الشرعيّ..... ٩٤

المحور الرابع: خبر الواحد الثقة ٩٤
المقام الأوّل: الاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبر الثقة ٩٦
المقام الثاني: الاستدلال بسيرة المتشرّعة والعقلاء على حجيّة خبر الثقة..... ٩٨
تقريب الاستدلال بالسيرة في المقام بثبوت عناصرها وشروطها..... ٩٨
الأولى: إثبات انعقاد السيرة ٩٨
الثانية: كشف السيرة عن جعل الحجيّة..... ٩٩
رابعا: متن المادة البحثية ١٠٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..... ١٠٦
سادسا: خلاصة البحث..... ١١١
سابعا: إختبارات..... ١١١

البحث رقم (١٧)

ب ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظي

أولا: حدود البحث..... ١١٣
من قوله: «الدليل الشرعيّ غير اللفظي» ص٢٢٣..... ١١٣
إلى قوله: «الدليل العقلي» ص٢٢٧..... ١١٣
ثانيا: المدخل ١١٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ١١٣
المقصود بالدليل الشرعيّ غير اللفظيّ ١١٣
المحور الأوّل: فعل المعصوم ١١٤
المقام الأوّل: دلالات فعل المعصوم ١١٥
المقام الثاني: إثبات صدور دلالات فعل المعصوم المتقدّمة ١١٧
المحور الثاني: تقرير المعصوم ١١٧

المقام الأوّل: مواجهة المعصوم السلوك الفردي والسلوك الاجتماعي ١٢٠
المقام الثاني: نحو كشف السيرة العقلائية عن البيان الشرعيّ..... ١٢١
المقام الثالث: إمكان الاستدلال على حجيّة الظهور بالسيرة العقلائية..... ١٢٢
رابعا: متن المادة البحثية ١٢٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..... ١٢٦
سادسا: خلاصة البحث..... ١٢٩
سابعا: إختبارات..... ١٣٠

البحث رقم (١٨)

٢ . الدليل العقلي

١. دراسة العلاقات العقلية

٢. تقسيم البحوث

٣. العلاقات القائمة بين نفس الأحكام

١. علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة

٢. هل تستلزم الحرمة البطلان؟

أولا: حدود البحث..... ١٣٣
من قوله: «٢ـ الدليل العقلي» ص٢٢٧. ..... ١٣٣
إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه» ص٢٣٦. ..... ١٣٣
ثانيا: المدخل ١٣٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ١٣٦
المحور الأوّل: تمهيد للبحث في الدليل العقلي ١٣٦
المقام الأوّل: العلاقة بين العقل وعلم الأصول ١٣٧
النقطة الأولى: إدراك العقل للعلاقات في عالم التكوين ١٣٧

النقطة الثانية: استفادة العقل لمدركاته في الاكتشاف.....١٣٨
النقطة الثالثة: إدراك العقل للعلاقات في عالم التشريع.....١٣٩
النقطة الرابعة: من وظائف علم الأصول دراسة العلاقات في عالم الأحكام.....١٤٠
المقام الثاني: تقسيم البحث في الدليل العقلي.....١٤٠
المحور الثاني: علاقة التضاد بين الوجوب والحرمة.....١٤٢
المقام الأوّل: النقطة الرئيسية في هذا البحث.....١٤٤
المقام الثاني: قولان للأصوليين في المقام.....١٤٨
المقام الثالث: اتجاه البحث الأصوليّ إلى دراسة تعدّد الوصف والعنوان.....١٤٩
المقام الرابع: توجيه كلّ من القولين الأصوليين في المسألة.....١٤٩
النقطة الأولى: توجيه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي.....١٥٠
النقطة الثانية: توجيه القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.....١٥١
المحور الثالث: استلزام الحرمة للبطلان.....١٥٣
المقام الأوّل: استلزام الحرمة لبطلان المعاملة.....١٥٤
المقام الثاني: استلزام الحرمة لبطلان العبادة.....١٥٩
رابعا: متن المادة البحثية.....١٦٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.....١٧٠
سادسا: خلاصة البحث.....١٧٤
سابعا: إختبارات.....١٧٥

البحث رقم (١٩)

٢ . الدليل العقلي

٢. العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه

١. الجعل والفعلية

٢. موضوع الحكم

أولا: حدود البحث..... ١٧٧
من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه» ص٢٣٦..... ١٧٧
إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه» ص٢٣٩. ..... ١٧٧
ثانيا: المدخل ١٧٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية ١٧٩
المحور الأوّل: الجعل والفعلية..... ١٧٩
المحور الثاني: موضوع الحكم ١٨٢
المقام الأوّل: المراد بمصطلح موضوع الحكم ١٨٣
المقام الثاني: العلاقة بين الحكم وموضوعه..... ١٨٣
المقام الثالث: القضايا التي تستنتج من العلاقة بين الحكم وموضوعه ١٨٥
رابعا: متن المادة البحثية ١٩٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية..... ١٩٥
سادسا: خلاصة البحث..... ١٩٩
سابعا: إختبارات..... ١٩٩

البحث رقم (٢٠)

٢ . الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية

٣. العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه

أولا: حدود البحث..... ٢٠١
من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه» ص٢٣٩..... ٢٠١
إلى قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات» ص٢٤٠..... ٢٠١

ثانيا: المدخل ٢٠١
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٠٤
المحور الأوّل: المقصود بالمتعلق في اصطلاح الأصوليين ٢٠٤
المحور الثاني: الفرق بين متعلق الحكم وموضوعه والعلاقة بينهما ٢٠٤
المحور الثالث: ما يترتب على العلاقة بين الحكم ومتعلقه وموضوعه ٢٠٦
رابعا: متن المادة البحثية ٢٠٧
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢١٠
سادسا: خلاصة البحث ٢١٢
سابعا: إختبارات ٢١٣

البحث رقم (٢١)

٢ ـ الدليل العقلي

٣. العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات

أولا: حدود البحث ٢١٥
من قوله: «العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات» ص٢٤٠ ..... ٢١٥
إلى قوله: «العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد» ص٢٤٤ ..... ٢١٥
ثانيا: المدخل ٢١٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢١٨
المحور الأوّل: تقسيم المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب ٢١٨
القسم الأوّل: مقدمات وجود المتعلق ٢١٩
القسم الثاني: مقدمات وجود الموضوع ٢١٩
المحور الثاني: الفارق بين قسمي المقدمات المتقدّمين ٢٢٠
المحور الثالث: موقف الوجوب من قسمي المقدمات ٢٢٢

المقام الأوّل: عدم تحريك الحكم نحو سلسلة مقدمات الموضوع ٢٢٢
المقام الثاني: تحريك الحكم نحو سلسلة مقدمات المتعلق ٢٢٣
المحور الرابع: تشخيص نوع المسؤولية تجاه إيجاد مقدمات المتعلق ٢٢٤
المقام الأوّل: التفسير الأوّل: الوجوب العقلي للمقدمة ٢٢٦
المقام الثاني: التفسير الثاني: الوجوب الشرعيّ للمقدمة ٢٣٠
رابعا: متن المادة البحثية ٢٣٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٣٨
سادسا: خلاصة البحث ٢٤١
سابعا: إختبارات ٢٤٢

البحث رقم (٢٢)

٢ . الدليل العقلي

دراسة العلاقات العقلية

٤. العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد

أولا: حدود البحث ٢٤٣
من قوله: «العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد» ص٢٤٤. ..... ٢٤٣
إلى قوله: «الأصول العملية» ص٢٤٧. ..... ٢٤٣
ثانيا: المدخل ٢٤٣
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٤٥
المحور الأوّل: بيان قسمي الواجب: الاستقلالي والضمني ٢٤٥
المحور الثاني: بيان ما يترتب على العلاقة بين الوجوبات الضمنية ٢٤٧
المحور الثالث: بيان ما يترتب على التلازم بين الوجوبات الضمنية ٢٥٠
المحور الرابع: رد اشكال على علاقة التلازم بين الوجوبات الضمنية ٢٥١

المقام الأوّل: تقريب الاشكال على التلازم بين الوجوبات الضمنية ٢٥١
المقام الثاني: جواب الاشكال المتقدّم على التلازم بين الوجوبات الضمنية ٢٥٢
رابعا: متن المادة البحثية ٢٥٣
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٥٧
سادسا: خلاصة البحث ٢٦١
سابعا: إختبارات ٢٦٢

البحث رقم (٢٣)

النوع الثاني: الأصول العملية

تمهيد

١. القاعدة العملية الأساسية

أولا: حدود البحث ٢٦٥
من قوله: «الأصول العملية» ص٢٤٧. ..... ٢٦٥
إلى قوله: «القاعدة العملية الثانوية» ص٢٥٣. ..... ٢٦٥
ثانيا: المدخل ٢٦٥
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٢٧١
المحور الأوّل: تحديد المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع ٢٧١
المحور الثاني: الرجوع إلى العقل لتشخيص حدود حقّ الطاعة ٢٧٤
المحور الثالث: جواب العقل عن السؤال المطروح في المقام ٢٧٥
المحور الرابع: مخالفة الكثير من الأصوليين في المقام ٢٧٦
المحور الخامس: رد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ٢٧٩
رابعا: متن المادة البحثية ٢٨٤
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٢٩٢

سادسا: خلاصة البحث ٢٩٤
سابعا: إختبارات ٢٩٥

البحث رقم (٢٤)

النوع الثاني: الأصول العملية

٢. القاعدة العملية الثانوية

أولا: حدود البحث ٢٩٧
من قوله: «القاعدة العملية الثانوية» ص٢٥٣. ..... ٢٩٧
إلى قوله: «قاعدة منجزية العلم الإجمالي» ص٢٥٥. ..... ٢٩٧
ثانيا: المدخل ٢٩٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٣٠٢
المحور الأوّل: التعريف بالقاعدة العملية الثانوية ٣٠٢
المحور الثاني: الأدلة على القاعدة العملية الثانوية ٣٠٣
المقام الأوّل: السنة المباركة ٣٠٣
المقام الثاني: الكتاب الكريم ٣٠٤
المحور الثالث: عموم مفاد البراءة الشرعية ٣٠٥
رابعا: متن المادة البحثية ٣٠٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣١٢
سادسا: خلاصة البحث ٣١٤
سابعا: إختبارات ٣١٥

البحث رقم (٢٥)

النوع الثاني: الأصول العملية

٣. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

أولا: حدود البحث ٣١٧

من قوله: «قاعدة منجزية العلم الإجمالي» ص٢٥٥.....٣١٧
إلى قوله: «الاستصحاب» ص٢٦٣.....٣١٧
ثانيا: المدخل.....٣١٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية.....٣٢٠
المحور الأوّل: تمهيد في بيان المقصود بالعلم الإجمالي.....٣٢٠
المحور الثاني: منجزية العلم الإجمالي.....٣٢٤
المقام الأوّل: البحث في منجزية العلم الإجمالي ومقدارها ٣٢٦
المقام الثاني: نتيجة البحث في منجزية العلم الإجمالي ومقدارها ٣٣٣
المحور الثالث: انحلال العلم الإجمالي ٣٣٥
المحور الرابع: موارد التردد بين الشك البدوي والمقرون بالعلم الإجمالي ٣٣٩
رابعا: متن المادة البحثية.....٣٥٠
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.....٣٦١
سادسا: خلاصة البحث.....٣٦٣
سابعا: إختبارات ٣٦٤

البحث رقم (٢٦)

النوع الثاني: الأصول العملية

٤. الاستصحاب

أولا: حدود البحث ٣٦٧
من قوله: «الاستصحاب» ص٢٦٣. .....٣٦٧
إلى قوله: «تعارض الأدلة» ص٢٦٩.....٣٦٧
ثانيا: المدخل.....٣٦٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية.....٣٧١

المحور الأوّل: معنى الاستصحاب ودوره في عملية الاستنباط ٣٧١
المحور الثاني: الدليل على الاستصحاب ٣٧٢
المحور الثالث: أركان الاستصحاب ٣٧٤
المقام الأوّل: الحالة السابقة المتيقنة ٣٧٤
المقام الثاني: الشك في البقاء ٣٧٩
رابعا: متن المادة البحثية ٣٨٥
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية ٣٩١
سادسا: خلاصة البحث ٣٩٣
سابعا: إختبارات ٣٩٤

البحث رقم (٢٧)

تعارض الأدلة

التعارض بين الأدلة المحرزة

أولا: حدود البحث ٣٩٩
من قوله: «تعارض الأدلة» ص٢٦٩. ..... ٣٩٩
إلى قوله: «التعارض بين الأصول» ص٢٧٦. ..... ٣٩٩
ثانيا: المدخل ٣٩٩
ثالثا: توضيح المادة البحثية ٤٠٠
المحور الأوّل: المقصود بمصطلح (التعارض) وأقسامه ٤٠٠
المقام الأوّل: حقيقة التعارض المصطلح ٤٠١
المقام الثاني: أقسام التعارض المصطلح بين الأدلة المحرزة ٤٠٩
المحور الثاني: حالة التعارض بين دليلين لفظيين ٤٠٩
المحور الثالث: حالات التعارض الأخرى ٤١٥

رابعا: متن المادة البحثية.....٤١٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.....٤٢٥
سادسا: خلاصة البحث.....٤٥٤
سابعا: إختبارات ٤٥٥

البحث رقم (٢٨)

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأصول العملية

٢. التعارض بين النوعين

أولا: حدود البحث ٤٥٧
من قوله: «التعارض بين الأصول» ص٢٧٦. .....٤٥٧
إلى آخر الكتاب. ٤٥٧
ثانيا: المدخل.....٤٥٧
ثالثا: توضيح المادة البحثية.....٤٥٨
المحور الأوّل: التعارض بين دليلين عمليين (الأصول العملية).....٤٥٨
المقام الأوّل: تقريب التعارض بين البراءة الشرعية والاستصحاب ٤٦٠
المقام الثاني: تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعية ٤٦١
المحور الثاني: التعارض بين النوعين ٤٦٣
رابعا: متن المادة البحثية.....٤٦٨
خامسا: تطبيقات ونكات منهجية.....٤٧٣
سادسا: خلاصة البحث.....٤٧٩
سابعا: إختبارات ٤٨٠
فهرست المصادر ٤٨١
فهرست الموضوعات ٥٠٧