



العبور
إلى علم الأصول



الرويس، شارع الرويس، بيروت - لبنان
Mob: 00961 3 689 496 | TeleFax: 00961 1 545 133
info@daralwalaa.com | daralwalaa@yahoo.com
P.O. Box: 307/25 | www.daralwalaa.com

ISBN 978-614-420-338-5

العبور إلى علم الأصول

المؤلف: الدكتور الشيخ علي محمد بو سلمان الجبيلي.

الناشر: دار الولاء لصناعة النشر.

الطبعة: الأولى بيروت - لبنان ١٤٣٨هـ / ٢٠١٧م

إخراج فني وتنفيذ:

eight
press &
production

www.eightproduction.com | 00961 3 017 565

© جميع الحقوق محفوظة للناشر

العبور إلى علم الأصول

تأليف

د. الشيخ علي محمد بو سلمان الجُبيلي



دار الولاء
لصناعة النشر

الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

الإهداء

إلى روح والدتي
إلى والدي وإخوتي الأعزاء في الاغتراب
إلى جميع أساتذتي الكرام الذين تلقيت عليهم المعرفة
إلى جميع أحبتي
أهدي هذا العمل المتواضع

المحاضرة الأولى

العبور إلى علم الأصول

أهداف المحاضرة:

- ١ - التعرف إلى الحدود التي أعطيت لعلم الأصول، وسبب اختلافها.
- ٢ - هل لعلم الأصول موضوع أم ليس له موضوع(؟)، وما الدليل على ذلك(؟).
- ٣ - التعرف إلى غرض علم الأصول، وفائدته.

أصول الفقه

أ - تعريف أصول الفقه :

يتم تعريف العلم عادة؛ لأجل التوصل إلى تصور واضح حول موضوع العلم، ومسائله؛ ولهذا يلحظ في التعريف المطروح لأي علم ضم موضوعات مسائله بنحو الإجمال، بحيث يكون التعريف جامعاً لتلك المسائل مانعاً من دخول مسائل العلوم الأخرى ضمن مسائله.

بالنسبة لأصول الفقه، طرح الأصوليون تعاريف متعددة لهذا العلم، ولكنهم لم يتفقوا على تعريف موحد حتى يومنا هذا؛ وينبع هذا الاختلاف من تعدد الرؤى حول فكرة الحد، فمسألة الحد عند البعض هي لمجرد تمييز المسائل الأصولية عن غيرها؛ بذكر أوصافها الخاصة بها، بحيث لا يدخل فيها ما ليس منها ولا يخرج منها ما هو فيها، أي ذكرها بالأعراض الملازمة المصاحبة لها دون تعريفها بحقيقتها وذاتياتها التي تتألف منها؛ لأنهم يعتبرون أن الماهية أمر اعتباري؛ ويؤمنون بحقيقة مسبقة مفادها: أن معرفة حقيقة وذاتيات الشيء غير متيسرة لغير علام الغيوب، وبالتالي إذا لم يمكن معرفة حقيقة وذاتيات الشيء، فلا يمكن تعريفه بالجنس والفصل الحقيقيين.

وهناك اتجاه ثانٍ يرى بأن التعريف هو مجرد شرح للإسم وتبديل لفظ بلفظ آخر^(١).

وتتضح مسألة الاختلاف في التعاريف من خلال تصفحنا لعدد منها، وهي كما يلي:

(١) الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، ج ١، بيروت، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، (د.ت)، ص ٤٦٣.

١ - يعرفه الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠) في عدة الأصول بالقول: «أصول الفقه: هي أدلة الفقه»^(١).

٢ - ويعرفه الأخوند الخراساني (١٣٢٨ هـ) في كفاية الأصول بالقول: «صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»^(٢).

٣ - ويعرفه السيد الخوئي (١٤١٣ هـ) بالقول: «هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية، من دون حاجة إلى ضميمة كبرى أو صغرى أصولية أخرى إليها»^(٣).

٤ - ويعرفه السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ هـ) بالقول: «أصول الفقه: هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعي»^(٤).

٥ - ويعرفه الشيخ محمد رضا المظفر بقوله: هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي»^(٥).

ب - موضوع أصول الفقه:

انقسم الأصوليون حيال موضوع أصول الفقه إلى فريقين: فريق مثبت له، وآخر ناف.

أولاً: المبتنون لموضوع علم الأصول:

اعتبر المبتنون بأن لهذا العلم موضوعاً، وطرحوا له تعاريف متعددة تعكس وجهات نظر متعددة، واستدلوا له بأدلة:

(١) ج ١، ص ١٨.

(٢) ج ١، ص ٩.

(٣) الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ط ٣، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠ هـ، ص ١١.

(٤) الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج ٢، ط ٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ١٤٠٦ هـ، ص ١١.

(٥) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ط ٤، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، ١٣٧٠ هـ، ص ٥.

(أ) - تعريف موضوع أصول الفقه:

١ - قال البعض: موضوع أصول الفقه، هو «الأدلة الأربعة بما هي أدلة»^(١)، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

٢ - وقال بعض آخر: موضوع أصول الفقه، هو «الأدلة بما هي هي»^(٢).

٣ - وقال بعض ثالث: موضوع أصول الفقه، هو عنوان «الحجة في الفقه»^(٣)، والحجة لها تعيينات وأفراد كخبر الواحد، والكتاب، والإجماع، والعقل.

٤ - يقول الأخوند الخراساني في هذا الصدد:

موضوع العلم: «هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل، حيث يترتب غرض هذا العلم على ذات الموضوع وليس على العنوان والإسم المشيرين إليه؛ ولهذا فعدم العلم بإسمه لا يقدر في موضوعيته القائمة بذاته».

(ب) - أدلة المثبتين لموضوع أصول الفقه:

استدل المثبتون على وجود الموضوع بأدلة، منها:

(١) - قاعدة «الواحد لا يصدر إلا عن واحد»: حيث استدلوا بالغرض الواحد على وجود موضوع واحد بواسطة هذه القاعدة^(٤) بالتقرير التالي:

إنّ غرض أصول الفقه واحد، والغرض الواحد مترتب على مجموع القضايا المختلفة في الموضوعات، والمحمولات المدونة تحت عنوان هذا العلم والمسماة بإسمه، ويستحيل عقلاً أن يؤثر في الغرض الواحد تلك القضايا الكثيرة المختلفة؛ «لاستلزام تأثير الكثير بما هو كثير في الواحد بما هو

(١) الخراساني، كفاية الأصول، ج ١، ص ٨.

(٢) (م.ن)، ج ١، ص ٨.

(٣) البروجدي، بهاء الدين المجتبى، الحاشية على كفاية الأصول، ج ١، ط ١، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢ هـ، ص ٧.

(٤) العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، ج ١، تحقيق الشيخ مجتبى المحمودي، والسيد منذر الحكيم، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ، ص ٣٥.

واحد^(١)؛ ولذا نستكشف بالدليل (الإثبي) وجود جامع ذاتي واحد بين تلك القضايا المتباينة، - أي أن هناك وحدة نوعية بين موضوعات المسائل المختلفة، هذه الوحدة النوعية هي الموضوع الجامع بين موضوعات المسائل المختلفة، حيث ينطبق هذا الموضوع على مسائله انطباق الكلي على أفراد-، هذا الجامع الذاتي يترتب عليه غرض واحد «بقاعدة: أن المؤثر في الواحد لا يكون إلا الواحد بالسنخ^(*)»^(٢)، فتصبح النتيجة كما يلي:

- الصغرى: الغرض واحد.

- الكبرى: والواحد لا يصدر إلا عن واحد^(٣).

- النتيجة: الغرض لا يصدر إلا عن واحد.

يُعتبر الأخوند الخراساني من أنصار القائلين بوجود وحدة نوعية بين موضوعات المسائل الأصولية المختلفة والتي يفسرها على أساس قاعدة السنخية بين العلة والمعلول المعبر عنها بالوحدة السنخية، حيث يفترض وجود وحدة سنخية بين موضوعات المسائل المختلفة، تكون هي الموضوع الواحد الجامع.

(٢) - الاستدلال بالملازمة العقلية بين فائدة العلم ووجود الموضوع:

«إنَّ العقل النظري يدرك أنه لا يمكن حصول الفائدة لأي كلام أو بحث أو علم في أي مجال بدون محور ومركز يدور عليه البحث، ولو كان هذا المحور عبارة عما يؤدي لغاية العلم وهدفه، فوجود الموضوع بمعنى محور البحوث والمسائل ضروري لكل علم، سواء كان موضوعاً واحداً أم متعدداً...»^(٤).

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠.

(*) السنخ: أصل كل شيء، وسنخ السكين: طرف سيلاه الداخل في النصل، ورجع فلان إلى سنخه الكريم أو الخيث.

(٢) (م. ن)، ج ١، ص ٢٠.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦م، ص ١١٧.

(٤) القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، ط ١، قم، مكتب السيد السيستاني، ١٤١٤ هـ، ص ١٠١.

ثانياً - النافون لموضوع علم الأصول:

قال النافون لموضوع أصول الفقه؛ بأنه لا يوجد موضوع لهذا العلم؛ لأنَّ «حقيقته عبارة عن عدة من القضايا... المتباينة بحسب الموضوع والمحمول... جمّعها في مرحلة التدوين اشتراكها في الدخّل في غرض واحد»^(١) وهو استنباط الحكم الشرعي الكلي، وعلّلوا ذلك: بأنّ التوهم بأنّ «وحدة العلم تدور مدار وحدة موضوعه، فإذا فرض أن لا موضوع للعلم، فلا وحدة له، هذا مدفوع بأنّ وحدة كل علم ليست وحدة حقيقية لاحتاج إلى تكلف إثبات وجود جامع حقيقي بين موضوعات مسائله، بل وحدته وحدة اعتبارية، فإنّ المُعتبر يعتبر عدة من القضايا والقواعد المتباينة بحسب الموضوع، والمحمول علماً، ويسمّيها بإسم فارد من جهة اشتراكها في الدخّل في غرض واحد»^(٢).

وأما بالنسبة للقاعدة الفلسفية «الواحد لا يصدر إلا عن واحد»، فإنّ الغرض الذي تتكلم عنه هذه القاعدة هو غير الغرض الذي يتكلم عنه أصول الفقه، ويمكن أن يتضح ذلك من خلال القياس الذي شكلته القضية سابقاً وهي:

• الصغرى: الغرض واحد، - أي غرض أصول الفقه -.

• الكبرى: والواحد لا يصدر إلا عن واحد.

• النتيجة: الغرض لا يصدر إلا عن واحد.

توضيح:

إنّ الواحد في الصغرى هو غير الواحد في الكبرى، فالغرض الواحد الذي تتكلم عنه قاعدة الواحد، هو غرض واحد بسيط من جميع الجهات، بينما الغرض الواحد الذي يتكلم عنه أصول الفقه هو غرض متعدد الجهات.

فمثلاً: القدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الألفاظ، تباين القدرة

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣.

(٢) (م.ن)، ج ١، ص ٢٨-٢٩.

على الاستنباط المترتبة على مباحث المستلزمات العقلية، وهما يباينان ما يترتب على الحجج والأمارات، فالمسائل الأصولية مختلفة الدخل في ذلك، وكل سنخ من تلك المسائل يؤثر في جهة من جهات هذا الغرض المركب حقيقة، ووحدته الغرض بجهاته المتعددة لا تكشف عن وجود جامع حقيقي واحد بين المسائل المختلفة بقاعدة استحالة صدور الواحد عن كثير؛ ولهذا فقاعدة الواحد لا تمثل دليلاً على أن كل علم يقتضي أن يكون له موضوع واحد.

ت - غرض علم الأصول، وفائدته :

إنَّ الغرض من أصول الفقه هو الإقتدار على الاستنباط، وهذا الغرض جامع بين أغراض المسائل المختلفة المتباينة بالموضوعات، والمحمولات؛ باعتبار أن لكل مسألة غرضها الخاص بها، ولا تشاركها فيه أختها من المسائل. وهذا الغرض قائم على مسألة وهي: أنَّ الفقيه لا يمكنه التوصل إلى هذا الغرض إلاَّ بأمرين:

- ١ - الدراسة والاطلاع على مسائل العلم، واستنتاج القواعد العامة منها.
 - ٢ - ممارسة تطبيق القواعد فترة من الزمن؛ لأجل تحصيل الغاية الأساسية المقصودة وهي القدرة المعبر عنها بالملكة، حيث تساعد هذه الملكة صاحبها على استيفاء الغرض الأقصى من العلم، وهو استنباط الأحكام.
- غرض أصول الفقه هو التوصل إلى القدرة والملكة التي تساعد صاحبها على استنباط الأحكام، وهذا الغرض لا يتحقق بمجرد العلم بثبوت المحمولات لموضوعاتها في مسائل العلم، بل لا بد من ممارسة تطبيق قواعد العلم في موارد فترة من الزمن، بحيث تنمو فيها القدرة بالتدرج لتصل إلى مرتبة الملكة المساعدة على الاستنباط الفعلي للحكم.

إنَّ أصول الفقه يبحث عن نوع خاص من التفكير وهو التفكير الاستنباطي، والفقيه يسير في عملية استنباط الأحكام بالاستناد إلى قواعد وأدلة أصول الفقه، فأصول الفقه جم الفائدة بالنسبة لعملية الاستدلال الفقهي.

المحاضرة الثانية

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي

أهداف المحاضرة:

١ - التعرف إلى كيفية التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي.

التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي

١ - هناك ترابط وثيق بين البحوث الأصولية على المستوى النظري والبحاث الفقهية على المستوى العملي، فعلم الفقه يستمد من أصول الفقه الأدلة والعناصر المشتركة^(١)؛ لأن علم الأصول يدرس الأدلة المشتركة التي تستعمل علم الفقه؛ لاثبات دليليتها، قال البعض: بأن موضوع علم الأصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط. فأصول الفقه بمثابة المقدمة لعلم الفقه، وهو يدور مدار الحكم الشرعي؛ ولهذا اختار بعض الأصوليين تعريفه ب (أدلة الفقه)؛ ومن ذلك يمكن فهم أنه كلما توسعت دائرة البحوث الفقهية بزيادة الموضوعات المستجدة، كلما كانت عاملاً محفزاً للبحوث الأصولية لمواكبتها، وإيجاد الحلول المناسبة لها.

٢ - أن القواعد الأصولية هي عبارة عن قواعد وظيفية تُستخدم في استنباط الفقه؛ ولهذا فمن الطبيعي أن تكون الموضوعات الفقهية هي التي تحدد للأصولي المادة التي يجب عليه إعمالها أصولياً في الفقه، كما إذا مرّ بالفقيه روايتان متعارضتان في النجاسة والطهارة، فإنّ الأصولي ينظر من خارج الروايات ليحدد طبيعة القاعدة التي يجب عليه إعمالها في باب التعارض، وهذه النظرة خارجية وليست داخلية، وتأتي بعد حصول التعارض.

٣ - يستنتج من النقطتين السابقتين مسألة وهي: أن الفقه هو عبارة عن مادة من الدرجة الأولى، وجميع العلوم هي في خدمة الاستنباط الفقهي.

(١) دروس في علم الأصول، ج ١، ج ٢، ج ٣.

وبمعنى آخر: علم الرجال، وعلم الدراية، واللغة، وغيرها من العلوم، هي مواد من الدرجة الثالثة إذا ما قورنت بالأحكام الفقهية. بينما علم الأصول على تماس مباشر مع الأحكام الفقهية، وهي تتربى في أحضانه، وهو يمثل علم وظيفي ومقدمة مباشرة بالنسبة إلى الأحكام الفقهية، وقواعده يمكن أن تطبق في أغلب الأبواب الفقية، والقاعدة الواحدة قد تنتج عددا من الأحكام الفقهية، ومن هنا تنبع أهمية علم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه.

٤ - علم الأصول هو منطق الفقه؛ لأنه بالنسبة إلى الفقه بمثابة المنطق إلى الفكر البشري، فكما أن علم المنطق آلة قانونية تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ في الفكر، كذلك الأصول بالنسبة إلى الفقه إذا كانت قواعده تطبق في الفقه بشكل سليم.

٥ - في علم الأصول، يقوم الأصولي ومن خلال دراسته للنظريات الأصولية، بتنقيح العناصر المشتركة؛ لكي تكون جاهزة للتطبيق في علم الفقه. وبالتالي يبقى عليه أن يجمع العناصر الخاصة والأحاديث من الكتب، ومن ثم يقوم بتطبيق العناصر المشتركة عليها، والنظريات العامة.

وهنا لا بُد من الإشارة إلى أن التطبيق هو جهد آخر يقوم به الفقيه، ويستفرغ به الوسع؛ لكي يستنبط الحكم من مظانه، وهذا يحتاج إلى دقة، وموهبة خاصة في التطبيق.

فعلم الأصول يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، ويدرس العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل فيها لكي يكون الاستنباط سليماً؛ حيث يقدم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة، ويضع لها نظامها العام، فهو عصب الاستنباط، وبدون علم الأصول يواجه الشخص في الفقه نصوصاً مبعثرة وغير مترابطة إلا قليلاً.

المحاضرة الثالثة

العناصر الخاصة والعناصر المشتركة

أهداف المحاضرة :

- ١ - التعرف إلى العناصر الخاصة.
- ٢ - التعرف إلى العناصر المشتركة، ومنها:
 - أ - حجية الظهور.
 - ب - حجية خبر الثقة.
 - ت - العناصر اللغوية المشتركة.

العناصر الخاصة والعناصر المشتركة

١ - العناصر الخاصة:

وهي تلك العناصر التي تتغير من مسألة إلى أخرى، كرواية خاصة، أو آية قرآنية خاصة، أو مفردة أو تركيب لغوي خاص... الخ.

٢ - العناصر المشتركة:

وهي عبارة عن قواعد عامة تدخل في عمليات الاستنباط الفقهي في معظم الأبواب الفقهية.

تعتبر العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط الفقهي من الآيات، والروايات، حيث تشكل هذه العناصر قواعد عامة تستعمل في معظم الأبواب الفقهية، ومثاله:

أ - حجية الظهور:

وهي عبارة عن الرجوع إلى الفهم العرفي العام؛ لأجل استكشاف مراد المتكلم عندما يطلق ألفاظه، سواء كان المتكلم الشارع أم غيره. وينتظم في هذا الإطار استكشاف مراد الشارع من الدلالات الالتزامية لكلامه، - إذا كان منشأ الدلالة ملازمات عرفية -، كحكم الشارع مثلاً، بطهارة الخمر إذا انقلب إلى خل، الملازم عرفاً للحكم بطهارة جميع أطراف إنائه، كما وينتظم فيها كل ما يصلح أن يكون قرينة على تحديد المراد من كلامه، وهكذا.

وأما استكشاف مراد غير الشارع، فيدخل فيه أبواب: الإقرارات، والوصايا،

والشروط، والوقف... الخ، إذا استعملت بألفاظ لها دلالات عرفية، سواء كان العرف عاما أو خاصا.

والمراد بالعرف العام الذي هو حجة: هو سلوك الأكثرية، أي ما يشترك فيه غالبية الناس على اختلاف أزمته، وبيئاتهم، وثقافتهم، ومستوياتهم، فهو أقرب إلى بناء العقلاء.

وعلى ذلك ينتظم الكثير من الظواهر الاجتماعية العامة في هذا القسم من العرف، ومثاله: رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشك... الخ.

والعرف منه القول، ومنه العملي، ومنه الصحيح، ومنه الفاسد.

ومجالات العرف كعرف، تقع ضمن أمور ثلاثة:

١ - ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه كالاستصناع، وعقد البيع الفضولي، حيث يُستكشف الحكم الشرعي من هذا العرف بعد إثبات كونه من الأعراف العامة الواصلة إلى زمن المعصوم.

٢ - ما يرجع به إلى العرف؛ لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدتها إلى العرف كلفظ الإناء، والصعيد... الخ، مما أخذ موضوعا في لسان بعض الأدلة. فبعض الأحكام وردت على موضوعات عرفية، وتشخيص هذه الموضوعات مما يرجع إلى العرف، حيث تتفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئة عن اختلاف الأعراف، باختلاف الأزمنة، والبيئات كمصاديق (الزكاة) التي أكثر موضوعاتها عرفية. و(كالفقير): وهو من لا يملك قوت سنته قوة ولا فعلا، حيث تتفاوت مصاديقه بتفاوت الأعراف في تحديد القوت... الخ. وهذا وما قبله يدخل في تشخيص صغريات السنة حكما أو موضوعا.

٣ - ما يستكشف منه مراد المتكلم عندما يطلق ألفاظه كما قلنا سابقا.

ب - حجية خبر الثقة:

يشكل الخبر مجمل السنة، وهو إما أن يكون متواترا، أو خبر آحاد، والخبر

المتواتر قليل، وأغلب السنة أخبار آحاد، وهي على ضربين: خبر الثقة، وخبر غير الثقة:

(١) - خبر غير الثقة: لا يجوز الأخذ به؛ لكونه من مصاديق الظن المنهي عن العمل به.

(٢) - خبر الثقة: وهو من مصاديق الظن المعتبر بالدليل من الكتاب، والسيرة العقلائية المتصلة بزمان المعصوم الذي لم يردع عنها. بمعنى: أن الشارع هو من اعتبر خبر الثقة حجة يمكن التعبد به، حيث نزل الشارع خبر الثقة منزلة العلم، وبالتالي أصبحت حجية خبر الثقة تمثل عنصراً مشتركاً، وقاعدة أصولية عامة تقع كبرى في قياس الاستنباط الفقهي؛ والسبب: أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقة الراوي ما لم ينضم إليها كبرى أصولية كحجية خبر الثقة، ومثاله:

• وجوب الجمعة مما أخبر به العدل.

• وكل ما أخبر به العدل ثابت.

• النتيجة: وجوب الجمعة ثابت.

ت - العناصر اللغوية المشتركة:

وهي كل أداة تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع المعالج، ومن هذه الأدوات: أدوات العموم، والإطلاق، وأدوات الشرط... الخ.

فالإطلاق مثلاً: كما إذا أمر المولى بشيء، وجُرد ذلك الشيء عن كل قيد أو وصف خاص، فإنه يدل على شمول الحكم كما في: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١).

بالنسبة لأدوات العموم، حيثما يريد الأمر أن يدل على شمول الحكم أو عمومه، فإما أن يُطلق الكلمة بدون قيود، أو يأتي بأدوات خاصة وضعت في اللغة للدلالة على العموم كلفظ (كل، وجميع، وكافة)، وهكذا.

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (٢٧٥).

النتيجة:

تدرس العناصر المشتركة في علم الأصول، بينما تدرس العناصر الخاصة في علم الفقه، والأسانيد في علم الرجال... الخ.

ولا يكفي مجرد الاطلاع على العناصر المشتركة في علم الأصول؛ لكي يصبح الشخص مستنبطاً، بل لا بُد من تطبيق العناصر المشتركة على الروايات، والآيات مدة من الزمن؛ لأجل تحصيل ملكة الاستنباط.



المحاضرة الرابعة

الحكم وأقسامه

أهداف المحاضرة :

- ١ - الاطلاع على تعريف الحكم الشرعي لدى القدماء، ولدى المحدثين.
- ٢ - التعرف إلى الحكم، وأقسامه:
 - أ - الحكم (التكليفي، والضعي)، والارتباط القائم بينهما.
 - ب - والحكم (الاقتضائي، والإنشائي، والفعلي، والمنجز).
 - ت - والحكم الأولي، والحكم الثانوي، والحكم الظاهري.
 - ث - والحكم (المولوي، والإرشادي)...الخ.

الحكم وأقسامه

الحكم الشرعي:

تعريف القدماء: هو الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين^(١).

ملاحظة:

أ - الخطاب الشرعي كاشف عن الحكم، والحكم هو مدلول للخطاب الشرعي.

ب - الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين فقط، بل قد يتعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم.

الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الانسان، وهذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين كخطاب (صل)، و(صم)، و(لا تشرب الخمر)... الخ، كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم، أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم من قبيل الأحكام، والخطابات التي تنظم علاقة الزوجية وتعتبر المرأة زوجة للرجل في ظل شروط معينة، أو تنظيم علاقة الملكية وتعتبر الشخص مالكا للمال في ظل شروط معينة، فإن هذه الأحكام ليست متعلقة بأفعال المكلفين بل الزوجية حكم شرعي متعلق بذواتهم، والملكية حكم شرعي متعلق بالمال.

تعريف المحدثين: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان متعلقا بأفعاله، أو بذاته، أو بأشياء أخرى داخلة في حياته.

(١) المصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط ٢، طهران، مكتبة النجاش، ١٩٧٥ م، ص ٩٩.

والخطابات الشرعية في الكتاب، والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.

أ - ينقسم الحكم إلى: حكم تكليفي، وحكم وضعي:

■ الحكم تكليفي:

وهو الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية، والعبادية، والعائلية، والاقتصادية، والسياسية التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعا كحرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة، ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب، وإباحة إحياء الأرض، ووجوب العدل على الحاكم... الخ.

• أقسام الحكم التكليفي:

ينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، وهي كما يلي:

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

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

٣- الحرمة: وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام كحرمة الربا، وحرمة الزنا، وحرمة بيع الأسلحة إلى أعداء الإسلام.

٤ - الكراهة: وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام، ومثال كراهة خُلف الوعد.

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

■ الحكم الوضعي:

وهو كل حكم يشرع وضعا معينا يكون له تأثير غير مباشر في سلوك الانسان، من قبيل الأحكام التي تنظم علاقات الزوجية، فإنها تشرع بصورة مباشرة علاقة معينة بين الرجل والمرأة، وتؤثر بصورة غير مباشرة في السلوك وتوجهه؛ لأن المرأة بعد أن تصبح زوجة مثلا، تلزم بسلوك معين تجاه زوجها، وكذلك الزوج بالنسبة لزوجته.

■ الارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية:

الارتباط بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية وثيق، إذ لا يوجد حكم وضعي إلا ويوجد إلى جانبه حكم تكليفي، فالزوجية حكم شرعي وضعي يوجد إلى جانبه أحكام تكليفية وهي وجوب إنفاق الزوج على زوجته، ووجوب التمكين على الزوجة.

والملكية حكم شرعي وضعي توجد إلى جانبه أحكام تكليفية من قبيل حرمة تصرف غير المالك في المال إلا باذنه... الخ.

ب - وينقسم الحكم إلى: (الاقضيائي، والإنشائي، والفعلي، والمنجز):

أقول: للحكم أربع مراتب حتى يصل إلى المكلف، وهي:

١ - مرتبة الاقتضاء: وربما يعبر عنها بمرتبة الشأنية، وهي أن يوجد المقتضي للحكم أو الملاك الذي ينشأ عنه الحكم، أي المصلحة أو المفسدة، وهذه المرتبة تكون قبل مرتبة الجعل والإنشاء.

٢ - مرتبة الجعل والإنشاء: وهي أن يجعل الحكم على موضوعه المفروض وجوده خارجاً على نهج القضية الحقيقية.

٣ - ومرتبة الفعلية: وهي تأتي بعد تحقق الموضوع فعلاً في الخارج، حيث يتحرك الحكم من مرتبة الجعل والإنشاء إلى مرتبة الفعلية؛ تبعاً لوجود موضوعه فعلاً في الخارج ومثاله: تحقق الاستطاعة للمكلف بتحقيق سائر الشروط المعتمدة في وجوب الحج، بعد وجود الموضوع في الخارج وهو

المكلف المستطيع، فإذا وُجد الموضوع خارجاً، وتحققت الاستطاعة بتحقيق سائر الشروط المعتمدة فيه شرعاً، فإن ذلك يكون سبباً لثبوت وجوب الحج فعلاً على موضوعه، سواء علم المكلف بهذه الفعلية أم لم يعلم.

٤ - ومرتبة التنجيز: وهي مرتبة وصول التكليف إلى المكلف وتنجزه عليه إما بالعلم الوجداني أو بالعلم التعبدية، ويترتب على تركه العقوبة.

ت - وينقسم الحكم إلى: الحكم الأولي، والحكم الثانوي، والحكم الظاهري: ■ الحكم الأولي:

وهو الحكم المجعول على الأفعال، والذوات بعناوينها الأولية الخالية عن طروق قيد العنوان الثانوي، وقيد الشك في حكمه الواقعي، ومثاله: الوجوب المرتب على صلاة الصبح، والحرمة المرتبة على شرب الخمر، والطهارة والنجاسة المرتبتين على الماء، والبول، فيطلق عليها الأحكام الواقعية الأولية، وعلى متعلقاتها الموضوعات الواقعية.

والأحكام الواقعية: هي كل حكم مجعول من قبل الشارع ودلت عليه الأدلة القطعية، أو الأدلة الاجتهادية كالأمانة، أو الطرق الظنية التي قام على اعتبارها دليل قطعي.

وبمعنى آخر: الحكم الأولي، المراد به الحكم المجعول للشيء أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخرى، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفية، ووضعية.

■ الحكم الثانوي:

وهو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار والاكراه ونحوهما من العناوين الثانوية غير عنوان مشكوك الحكم، فإذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً، أو حرجياً على أحد، أو أكره على الإفطار، كان جواز الإفطار أو حرمة الإمساك حكماً ثانوياً، والموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعاً ثانوياً. وكذا إذا أمر الوالد ولده بصوم أول شهر رجب مثلاً، أو نذره الشخص،

أو شرطه في ضمن عقد لازم، أو صار مقدمة لواجب، يقال: بأن هذا الصوم بما هو صوم شهر رجب بعنوانه الأولي مستحب، وبعنوانه الثانوي واجب، فاستحبابه حكم واقعي أولي، ووجوبه واقعي ثانوي.

وتسميته ثانوياً؛ لأنه في طول الواقع، وموضوعه عنوان ثانوي عارض على العنوان الأولي الأصلي.

وبمعنى آخر: المراد به ما يجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي، فشرب الماء مثلاً، مباح بعنوانه الأولي، ولكنه بعنوان إنقاذ الحياة يكون واجباً، والصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة واجبة على نحو الكفاية، ولكنها مع الانحصار بشخص أو فئة خاصة، تكون واجبة عينا إذا توقف نظام الحياة عليها. وهناك الكثير من الأحكام الأولية التي يتبدل واقعها لظرو وعناوين ثانوية عليها، فالواجب ربما تحول إلى حرام، والحرام إلى مباح، والمباح إلى مستحب... الخ؛ وبهذا تتضح مرونة الأحكام الإسلامية وتماشيتها مع الظروف والأحوال.

■ الحكم الظاهري:

وهو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع والشك في الحكم، كالحكم المستفاد من أدلة اعتبار الأمارات، وأدلة الأصول العملية، كما إذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة، أو حرمة العصير، وحكم الشارع بتصديقه:

١ - فإن قلنا فيه بالسببية، وأن مرجع وجوب التصديق إلى جعل الوجوب التكليفي للصلاة، والحرمة التكليفية للعصير، كان المجعول حكماً تكليفاً ظاهرياً؛ لكونه مجعولاً لدى الجهل بالواقع.

٢ - وإن قلنا فيه بالطريقة، وأن مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية أو الطريقة لقول العادل، كان ذلك حكماً وضعياً ظاهرياً.

وإذا شككنا في حكم صلاة الجمعة، وكانت الحالة السابقة هي الوجوب، فالحكم بالوجوب لأجل الاستصحاب حكم ظاهري موضوعه الشك في

الحكم الواقعي. وكذا الحكم بالإباحة عند الشك في الحلية والحرمة بدواً، وغني ذلك.

بمعنى: أن الحكم الظاهري يُطلق فيما يُقابل الحكم الواقعي، أي ما كان مدلولاً للأدلة غير القطعية، أمانة كانت أم أصلاً.

ث - وينقسم الحكم إلى: الحكم المولوي، والحكم الإرشادي:
الحكم المولوي:

وهو البعث والطلب الحقيقي؛ لمصلحة موجودة في متعلقه غالباً، بحيث يحكم العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته، والعقوبة على مخالفته، مضافاً إلى مصلحة الفعل المطلوب؛ كغالب الأوامر الواقعة في الكتاب والسنة. فمثلاً: إذا أمر المولى بالصلاة، والصيام مثلاً، وحصل من العبد امتثال ذلك الأمر، ترتب عليه أمران:

أحدهما: حصول غرض المولى من أمره وهو نيل العبد المصالح الموجودة في الصلاة، والصيام.

وثانيهما: حكم العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته، والعقوبة على مخالفته.

الحكم الإرشادي:

هو البعث الصوري الذي ليس بطلب وأمر حقيقة، بل ليس بالدقة إلا إخباراً عن مصلحة فعل، وهداية إلى فعل ذي صلاح بحيث لا يترتب لدى العرف والعقلاء على موافقته إلا الوصول إلى مصلحة العمل المرشد إليه، ولا يترتب على مخالفته إلا فوت تلك المصلحة.

فقوله تعالى: ﴿...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...﴾^(١)، هو بعث إلى إطاعة الأوامر الصادرة منه تعالى، فهو أمر بالصلاة، والزكاة، والحج ونحوها، فيجتمع حينئذ في الواجبات، والمستحبات أمران:

(١) القرآن الكريم، سورة النساء، آية (٥٩).

أمر أولي من قوله: صل، وصم، وحج... الخ.

وأمر ثانوي بواسطة انطباق عنوان الإطاعة عليها.

فلصلاة الظهر مثلاً، أمر بعنوان أنها ظهر، فهذا أمر أول حقيقي مولوي. وأمر بعنوان أنها إطاعة للأمر الأول، فهذا أمر ثانٍ إرشادي، - يهدي إلى المصلحة الثابتة في متعلقه وهو الإطاعة بإتيانه -.

وعليه: إذ أتى العبد بالظهر، لم يترتب على موافقة أمرها الثانوي إلا نفس ما في الإطاعة وهو درك مصلحة الظهر، وثواب إطاعة الأمر المولوي، - لا أنه يستحق جزاء للأمر الأول، وجزاء ومثوبة للأمر الثاني -، ولو خالف ولم يأت بها، لم يترتب عليها أيضاً إلا فوت مصالح الظهر، وترتب عقاب الأمر الأول، - لا أن هنا عقابين أحدهما للأمر الأول، والثاني للأمر الثاني -، وهكذا سائر موارد الإرشاد.

ثم إن تعيين كون الأمر مولوياً أو إرشادياً، وتشخيص موارد هما موكول إلى حكم العقل، ونظر أهل الفن، وقد اختلفت كلماتهم في ذلك:

قال بعضهم: إن كل مورد يكون للعقل فيه حكم بالاستقلال، فالحكم الوارد فيه حكم إرشادي كقبح الظلم وحسن الإحسان.

وقال آخرون: أن كل مورد يلزم من إعمال المولوية فيه اللغوية، فهو مورد للإرشاد.

وقال ثالث: أن كل مورد يلزم من جعل الأمر المولوي محذور عقلي كالدور، والتسلسل، فهو مورد للإرشاد كأوامر الإطاعة، فإنها لو كانت مولوية؛ لزم حصول إطاعة أخرى لها وحدث أمر جديد، وهكذا فيتسلسل.

ج - وينقسم الحكم إلى:

الحكم (التعبدية، والتوصلي)، و(النفسي، والغيري)، و(التعيني، والتخييري)، و(العيني، والكفائي). راجع كتابي: «مصطلحات أصولية»؛ للإطلاع على هذه المصطلحات.

المحاضرة الخامسة

الدليل العقلي

أهداف المحاضرة:

- ١ - التعرف إلى مدركات العقل، وأقسامها.
- ٢ - التعرف إلى العقل النظري، والعق العملي.
- ٣ - تعريف الدليل العقلي.

الدليل العقلي

مقدمة :

العقل : هو عبارة عن قوة مودعة في النفس، وله جهات متعددة:
أ - تارة هو منفعل بالعلم، والادراك، وحصول صورة الشيء في الذهن،
وتارة هو فاعل لصدور العلم عنه.

ب - وتارة هو نظري، وأخرى هو عملي كما عن ابن سينا.
وللعقل السليم حركة تكاملية منذ الطفولة وحتى مرحلة البلوغ، وبواسطة
هذا العقل تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية، والأمور البديهية الضرورية،
والأمور الكسبية التي تنتهي إلى بديهية، وله وظائف يقوم بها كالاستدلال،
والتحليل، والتركيب، والاستنباط، وتجريد المعاني الكلية بملاحظة جزئياتها،
وتعميم النتائج، والتعريف... إلخ.

تنقسم مدركات العقل وأحكامه إلى أقسام كثيرة تختلف لديه بالوضوح
والخفاء، وأهمها:

أ - المشهورات: وهي التي توافقت عليها آراء العقلاء؛ لوجود مصالح فيها،
وانحفاظ نظام المجتمع، وبقاء النوع بها كحسن العدل وقبح الظلم.

ب - الأوليات: ككون الكل أعظم من الجزء، والضدين لا يجتمعان.

ت - الحسيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة: ككون هذا الجسم
أبيض، وكحكمنا بأن لنا علما، وشوقا، وشجاعة.

ث - الفطريات: وهي القضايا التي قياساتها معها ككون الأربعة زوجا؛ لأنها تنقسم إلى المتساويين، وكل منقسم إلى المتساويين زوج.

ج - التجريبات: وهي الحاصلة بتكرار المشاهدة، كحكمنا بأن السم مهلك.

ح - المتواترات: كحكمنا بأن مكة موجودة لإخبار جماعة يمتنع تواطئهم على الكذب.

خ - الحدسيات: الموجبة لليقين كحكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس؛ لتشكله بدرا وهلالا.

أقول:

كما أن هناك علاقات قائمة بين الأشياء في عالم التكوين يمكن للعقل أن يكشف عنها، كذلك هناك علاقات قائمة بين الأحكام في عالم التشريع يمكن للعقل أن يكشف عنها بالاستقلال، ولا إشكال في حجية ما يستقل العقل في الكشف عنه من الأحكام مما يُعتبر أمانة موصلة إلى الأحكام الشرعية، أو أصلا عمليا يرجع إليه في مرحلة العمل، والدليل عليه:

أولا- أن ذلك مما يجده العقل في نفسه طبعيا وجدانيا، وهو كاف في الحجية؛ لأن حجية القطع ذاتية، فحجية كل شيء ترجع إلى قطعة، فكيف يثبت حجية حكمه بشيء آخر (؟).

وثانيا- ما ورد من الأدلة النقلية على ذلك، ففي الكافي عن الكاظم عليه السلام قال: «يا هشام إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل، والأنبياء، والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول...»^(١).

وفى البحار عن كتاب الاحتجاج قال ابن السكيت للإمام للرضا عليه السلام: فما الحجة على الخلق اليوم، قال عليه السلام: «العقل، تعرف به الصادق على

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ١٥، ط ٢، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، ص ٢٠٧، ح ٦.

اللّٰه فتصدقه، والكاذب على اللّٰه فتكذبه، قال ابن الكسيت: هذا هو واللّٰه الجواب»^(١).

وما ورد مستفيضا من: «أن اللّٰه لما خلق العقل قال: بك أثيب، وبك أعاقب، وبك آخذ، وبك أعطى»^(٢). والإثابة والعقاب لا يكونان إلا بالحجة ونحوها. وخالف الأشاعرة، وطائفة من الأخباريين في مسألة كون أحكام العقل دليلا على الحكم الشرعي^(٣).

النتيجة: هناك علاقات في عالم الأحكام يمكن لعلم الأصول أن يدرسها بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط. قسّم الأصوليون العقل تبعا للفلاسفة إلى: عقل نظري، وآخر عملي؛ بلحاظ ما يصدر عنه حال الإدراك، والتفكير كما عن ابن سينا.

(أ) - العقل النظري: وهو الذي يدرك بأنّ هذا الأمر مما ينبغي أن يُعلم، حيث يدرك الأشياء إما بالبداهة، أو بالكسب والنظر، كما وأنّ لهذا العقل وظيفة إدراك الملازمات العقلية عقيب استقلال العقل العملي بإدراك أنّ هذا الفعل بنفسه مما ينبغي فعله أو تركه، حيث يحكم بالملازمة بين ما حكم به العقل العملي وحكم الشارع، فيكشف عن حكم الشارع على سبيل القطع في عدد من المسائل:

١ - كالإجزاء.

٢ - ومقدمة الواجب.

٣ - ومسألة الضد.

٤ - والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، أو عدم جوازه.

(١) الصدوق، علل الشرائع، ج ١، النجف الأشرف، منشورات مكتبة الحيدري ومطبعها، ١٩٦٦م، ص ١٢٢.

(٢) المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣م، ص ٩٧.

(٣) راجع مصطلح: (عقل نظري، وعقل عملي)، و(التحسين والتقبيح العقليان) في كتابي الجديد «مصطلحات أصولية»؛ ط ٢، للإطلاع على تفاصيل المسألة.

٥ - ودلالة النهي على الفساد.

٦ - واستحالة التكليف بلا بيان واصل اللازم منه حكم الشارع بالبراءة.

٧ - وكحكمه بتقديم الأهم في موارد التزاحم بين حُكْمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله.

٨ - وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة، على رأي بعض الأصوليين وليس جميعهم.

حيث سُمِّي هذا النحو من الأحكام العقلية ب(الدليل العقلي).

(ب) - العقل العملي: وهو الذي يستقل بإدراك أن هذا الفعل بنفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي، - مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، - وهذا يعني أن العقل العملي هو الحاكم في الفعل وليس حاكماً عن حاكم آخر.

الأصوليون عندما يتكلمون عن الأحكام العقلية في الدراسات الأصولية، فإنهم يعنون بذلك (الدليل العقلي) الذي هو رابع الأدلة بعد الكتاب، والسنة، والإجماع، حيث يعتمد الدليل العقلي على بديهيات العقل الموصلة إلى اليقين، أو على قضايا كسبية تنتهي إلى أخرى بديهية، - كما أوضحت سابقاً، - يكشف العقل من خلالها عن وجود ملازمة قطعية بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، في قضايا ك(الإجزاء، ومقدمة الواجب، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد... الخ)، مما تقدم بيانه، حيث تقع الملازمات العقلية كبرى القياس، والتي يضمها إلى صغرياتها يتوصل العقل من خلالها إلى الكشف عن حكم الشارع^(١)، والعقل في جميع ذلك لا يدرك أحكام الله ابتداءً؛ لأنها توقيفية، ولكنه يدركها بتوسط الملازمات العقلية على نحو القطع، ومثاله:

(١) المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ١١٤.

الصغرى: (هذا المأتي به مأمور به حال الاضطرار)، حيث تثبت هذه القضية في علم الفقه؛ لأنها مقدمة شرعية، والصغرى دائماً يُبحث عنها في علم آخر غير علم الأصول.

الكبرى: (وكل مأتي به وهو مأمور به حال الاضطرار، يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار)، حيث يبحث عن هذه الكبرى دائماً في علم الأصول، فيُبحث عن ملازمة حكم الشارع لشيء آخر، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أو عقلياً.

النتيجة: (هذا يلزمه عقلاً الإجزاء عن المأمور به حال الاختيار).

هذه النتيجة تتألف من صغرى + كبرى، وقد تقع بدورها صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، وحجية العقل يُبحث عنها في علم الأصول.

تعريف الدليل العقلي: على ضوء ما سبق يمكن تعريف الدليل العقلي بأنه: كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكماً شرعياً، ومثاله: أنَّ إيجاب شيء، يستلزم إيجاب مقدمته.

والدليل العقلي إما أن يكون عقلي محض، أو سمعي محض، أو مركب من الأمرين معاً.

أما العقلي المحض: كالقياس المنطقي من الشكل الأول.

وأما السمعي المحض: كالكتاب، والسنة.

والمركب من الأمرين معاً: كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ:

النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام؛ لقوله ﷺ: كل مسكر حرام، فيستلزم ذلك أنَّ النبيذ حرام.

وعلى هذا، فالحكم الشرعي يمكن أن يُستكشف من خلال ملازمات عقلية تعتمد على قياس منطقي من الشكل الأول؛ لبدايته، يؤدي إلى حصول القطع بالحكم المستكشف؛ لأنه يعتمد على مقدمات بديهية.

المحاضرة السادسة

المستقلات العقلية

أهداف المحاضرة :

- التعرف إلى المستقلات العقلية:
- عرض مسألة التحسين والتقيح العقليين، ومعانيها، وأقسامها، وعلاقتها بالمستقلات العقلية.
- آراء العلماء في التحسين والتقيح العقليان.
- تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.
- آراء العلماء في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

المستقلات العقلية

قلنا سابقاً بأن الدليل العقلي إما أن يكون عقلي محض، أو سمعي محض، أو مركب من الأمرين معاً.

وقلنا بأن الحكم الشرعي يمكن أن يُستكشف من خلال ملازمات عقلية تعتمد على قياس منطقي من الشكل الأول؛ لبدايته، حيث يؤدي إلى حصول القطع بالحكم المستكشف؛ لأنه يعتمد على مقدمات بديهية.

والمتعارف عليه عند الأصوليين أن المستقلات العقلية تتكون من مقدمتين عقليتين معاً، ومثاله:

- الصغرى: حكم العقل بحسن شيء أو قبحه.

- الكبرى: وكل ما حكم به العقل، حكم به الشرع على طبق ما حكم به العقل ظاهراً، - هذا بناء على رأي بعض الأصوليين وليس كلهم -.

وبما أنّ العقل استقل بالوصول إلى نتيجة، سُمي هذا النحو من الدليل بـ(المستقلات العقلية).

وظيفة العقل هنا، إدراك ما يتعلق بالحكم الشرعي، وهنا وقع خلاف بين العلماء حول مدى قدرة العقل على إدراك ملاكات الأحكام الشرعية، أو بشكل أدق خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين، التي يظهر أنها المصدر الوحيد لجُلّ المدركات العقلية المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية، ومثاله: وجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وحُسن العدل، وحُسن الصدق، وقبح الظلم وحرمة، وإباحة الكذب عند الضرورة، وحسن الإحسان واستحبابه، حيث تقع هذه الأمور صغرى لقاعدة كلية.

الكلام في مسألة التحسين والتقيح العقليان، وأقسامها:

معنى الحسن: كون الفعل حسنا بحيث يستحق فاعله المدح.

ومعنى القبح: كون الفعل قبيحا بحيث يستحق فاعله الذم.

وقع نزاع بين الأشاعرة من جهة، والمعتزلة، والإمامية من جهة أخرى حول مسألة التحسين والتقيح العقليان، وأنه هل تتصف الأشياء بحسن وقبح يدركهما العقل، ويحكم بهما حكما جازما، فيمدح فاعل الحسن، ويذم فاعل القبح، أم لا تتصف بهما عنده (؟).

المعتزلة:

قالت بأن الأفعال تتمتع بحسن وقبح ذاتيين، وأنّ العقل قادر على إدراكهما في الأفعال؛ ولهذا فالإنسان يُعاقب أو يُثاب على أفعاله التي يختارها.

الأشاعرة:

ترى بأنّ العقل يستطيع أن يميز بين الخير والشر، ولكن الإنسان لا يلتزم بأحكام العقل هذه إلا إذا أيدتها أحكام الشرع، فأحكام العقل ليست موجبة فحسب، بل لا يستطيع العقل أن يحكم على قيمة ما توجهه علينا الشريعة، فالموجبات الخلقية تأتينا عن طريق الوحي، وتنقل إلينا بالسمع، فما أمر به الشرع فهو حسن، سواء كان هذا الأمر على سبيل الوجوب، أو الندب، أو الإباحة. وما نهى عنه فهو قبيح، سواء كان هذا النهي على سبيل التحريم، أو الكراهة.

بمعنى: أن الأشاعرة يلتزمون بالأحكام الواردة عن طريق الشرع، فمقياس الحُسن والقبح في الأحكام هو الشرع وليس العقل، فالصوم، والصلاة، والزكاة، والحج، والإحسان، والأمانة هي من الأفعال الحسنة، وحُسنها ليس متأثراً من ذاتيات نفسها، بل لأنّ الله أمر بها وأرادها، والكذب، والقتل بغير وجه حق، والسرقة، والزنا، والربا، والنميمة، والإفساد في الأرض، والخيانة هي من الأفعال القبيحة، وقُبْحها ليس متأثراً من ذاتيات نفسها، بل لأنّ الله نهى عنها، ولو لم يكن لله أمرٌ أو نهْيٌ بصددِها، لما كنا عرفنا حسنِها أو قبحِها.

بهذا القول اختار الأشاعرة موقف أهل السلف، - الذين يعتبرون بأنّ العقل لا يقتضي تحسیناً ولا تقبیحاً، وإنما الحسن ما حسَّنه الشارع والقبح ما قبحه الشارع -، فابتعدوا بقولهم هذا عن المعتزلة، كما وابتعدوا عن الماتريدية من الأحناف الذين يقولون بأنّ الأشياء تتمتع بحسن وقبح ذاتيين في الأمور غير الشرعية، وأنّ العقل يستطيع إدراك حسنها وقبحها الذاتيين، بينما يتوافقون مع الماتريدية على أنّ هناك أموراً لا يستطيع العقل أن يدرك حسنها وقبحها الذاتيين إلا عن طريق الشرع ومنها التكاليف الدينية، فالتكاليف الدينية لا يستقل العقل بإدراكها، والحاكم فيها هو الله.

الإمامية:

الأخوند الخراساني:

يُعبّر عن مسلك الإمامية في هذا الإطار فيقول: تختلف أفعال الناس بالنسبة إلى حكم العقل، فإن لبعض الأفعال بحسب خصوصيات وجودها نفعاً وضراً، وخيراً وشرّاً، وهذا يوجب اختلاف ملائمتها للقوة العاقلة والمنافرة معها.

ومعنى التحسين والتقبيح العقليين، أن كون الشيء في نفسه ملائماً للعقل فيستسيغه، أو يتنافر معه؛ مما يوجب صحة مدح الفاعل أو قدحه.

الأخباريون الشيعة:

أنكروا أن يكون للعقل حق إدراك الحُسن والقبح، فلا يثبت شيء من الحُسن والقبح الواقعيين بإدراك العقل، والشيء الثابت قطعاً عنهم، هو القول بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في إثبات الأحكام الشرعية.

أقول:

ما نتكلم عنه من الحسن والقبح العقليين بحسب الاستقراء، له معانٍ متعددة:

المعنى الأول: الكمال أو النقص:

أن يدرك العقل أنّ هذا الشيء هو كمال للنفس أو نقص لها؛ مما يدفعه إلى

الحكم بأن هذا الأمر مما يحسن فعله أو يقبح؛ تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً للنقص، وإدراك الكمال والنقص يكون على نحوين:

(١) - أن يكون إدراكاً لواقعة جزئية خاصة، كما إذا أحسن أحد ما، إلى شخص بفعل يلائم مصلحته الشخصية، فإنه يثير في نفسه الرضا عنه، فيدعوه ذلك إلى جزائه، وأقل مراتب الجزاء مدحه على فعله، والعكس صحيح؛ وبذلك يكون حكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية، وهذا النحو من الإدراك هو إدراك للأمور الجزئية.

(٢) - أن يكون إدراكاً لأمر كلي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل؛ لكونه كاملاً للنفس كالعلم، أو لكونه فيه مصلحة نوعية، كأن يحسن أحد بفعل يلائم المصلحة العامة من حفظ النظام الاجتماعي، فإن ذلك يدعو إلى جزائه أو على الأقل مدحه والثناء عليه وإن لم يكن ذلك الفعل يعود بالنفع على ذلك المادح، فذلك الجزاء إنما يكون لغاية حصول تلك المصلحة العامة التي تناله بوجه ما، والعكس صحيح.

وتسمى هذه الأحكام العقلية بالتأدييات الصلاحية أو الآراء المحمودّة، وهي من القضايا المشهورة التي ليس لها واقع وراء تطابق آراء العقلاء عليها.

المعنى الثاني: الملائمة للنفس أو المنافرة لها: وهي على نحوين:

(١) - أن يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيحكم الإنسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية.

(٢) - أن يكون الإدراك لأمر كلي، فيدرك ما هو ملائم للنفس، وما هو منفر لها، ويدرك أن فيه مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية.

الإمامية عندما يقولون بالحسن والقبح العقليين، فإنهم يريدون القسم الثاني من المعنى الأول، والقسم الثاني من المعنى الثاني، أي يركزون على إدراك الكمال أو النقص على نحو كلي، وما كان سببه إدراك الملائمة أو عدمها على نحو كلي من جهة أن فيه مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية، فإن الأحكام

العقلية الناشئة من هذه الأسباب هي أحكام للعقلاء بما هم عقلاء، وهي التي يقول الكثير من أصوليي الإمامية فيها بأن الشارع لا بُد وأن يتابع العقلاء في أحكامهم، فيحكم بما حكموا به؛ للملازمة بين حكمه وحكم العقلاء ظاهراً وتوسعة، بمقتضى كونه رئيسهم.

المعنى الثالث: الحُسن والقبح بالمعنى المختار:

وهو ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما هو (علة تامة) للحُسن والقبح، ويُسمى الحُسن والقبح فيه بالذاتيين، كالعدل، فما دام عنوان العدل بذاته صادقاً، ففاعله ممدوح عند العقلاء، وما دام عنوان الظلم صادقاً بذاته، فهو مذموم عند العقلاء، فانطباق العنوان بذاته على الموضوع، - الأعمال -، هو علة تامة لاتصافه بالحُسن أو القبح، وهذا النحو من الحُسن والقبح لم يقع فيه اختلاف.

القسم الثاني: (ما هو مقتضى للحُسن والقبح): والمراد بالمقتضي: ما كان الحُسن والقبح فيه (عرضيين)، أي أن العنوان ليس بحد ذاته متصفاً بالحُسن والقبح، وإنما يتصف بهما بلحاظ عروض عنوان آخر على الموضوع، - الأفعال -، ومثاله: الصدق، والكذب، والتقية، فالصدق بعنوانه الأولي مقتضى للحُسن، والكذب بعنوانه الأولي مقتضى للقبح، فلو خُلِّي الصدق وطبعه لكان داخلاً تحت عنوان الحُسن، ولو خُلِّي الكذب وطبعه لكان داخلاً تحت عنوان القبح، ولكن انفصال صفة الحُسن عن الصدق ممكنة؛ وذلك عندما يكون الصدق مصداقاً للغيبة ومؤدياً للفتنة فيصبح قبيحاً ومحرماً. ويقابله الكذب بعنوانه الأولي، فهو مقتضى للقبح بذاته، ولكن قبحه قابل للانفكاك عنه؛ وذلك عندما يكون الكذب ليس علة تامة لاتصاف بالقبح، فقد يعرض على الكذب عنوان آخر يجعله حسناً أو مستحباً أو واجباً كما إذا كان إصلاحاً لذات البين، ودفعاً للفتنة.

هذا النحو من العناوين يختلف باختلاف الوجوه والاعتبارات، فإن دخل تحت عنوان حَسَن يكن ممدوحاً، وإن دخل تحت عنوان قبيح يكن مذموماً.

القسم الثالث: (ما لا علية له ولا اقتضاء فيه): هناك أعمال في حد ذاتها لا ينطبق عليها عنوان الحُسن ولا القبح بعناوينها الأولية، ولكنها تتصف بهما بلحاظ ما ينطبق عليها من عناوين راجحة أو غير راجحة، ومثاله: الضرب، فالضرب بما هو ضرب للجَماد لا يتصف بالحُسن ولا بالقبح، ولكن إذا كان ضرباً لليتيم لأجل الشفي فهو قبيح، وإذا كان ضرباً لأجل التأديب والإصلاح فهو حسن.

• أراء العلماء في التحسين والتقييح العقليان:

الأصفهاني، وجماعة:

قضية الحسن والقبح (قضية مجعولة) من قبل العقلاء كسائر مجعولاتهم العقلية في أمور معادهم، ومعاشهم؛ على أساس ما يدركونه من المصالح والمفاسد العامة حفاظاً على بقاء نوعهم.

السيد الخوئي:

قضايا الحسن والقبح العقليين من القضايا (الواقعية الفطرية) الموجودة في لوح الواقع وراء موقف العقلاء، وليس أنّها من القضايا الإنشائية للعقلاء التي لا واقع لها ما عدا إنشائها وجعلها.

فالحسن والقبح أمران واقعيان ثابتان في لوح الواقع ويدركهما العقل العملي بالفطرة والوجدان، فكونهما من أحكام العقل العملي إنّما هو بلحاظ ارتباطهما بالعمل، واقتضائهما جرياً عملياً على طبقهما بشكل مباشر، فإن معنى حسن فعل: هو أنّه ينبغي صدوره في الخارج. ومعنى قبح فعل: هو أنّه لا ينبغي صدوره فيه؛ ولأجل ذلك يكونا من أحكام العقل العملي وليس أنّهما كالأحكام الشرعية المجعولة في الشريعة المقدسة.

• تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

إعلم أن القائلين بالتحسين والتقييح العقليين اختلفوا في ثبوت الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع وعدم ثبوتها، فهل كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع أم لا (؟).

وهل كل فعل أدرك العقل حسنه وكونه بحيث يمدح فاعله، هل يلزمه حكم الشرع بالوجوب بحيث كلما ثبت المدح كشف عن الوجوب(؟). وأن كل فعل أدرك العقل قبحه، هل يلزمه حكم الشرع بحرمة ليستكشف الحرمة منه بالملازمة أم لا(؟).

بعض الأصوليين قال بالملازمة بتقريب: أن الشارع أعقل العقلاء بل هو العقل كله، وهو العقل من خارج، كما أن العقل شرع من داخل، فلا يعقل تخالفهما في الحكم، فما حكم به أحدهما هو ما حكم به الآخر بعينه.

وبعض آخر من الأصوليين قال بعدم الملازمة بتقريب: أن وجود الحسن والقبح في الفعل لا يستلزم جعل الحكم من الشرع، إذ الملاكات من قبيل المقتضيات للأحكام غالبا وليست من قبيل العلل التامة، فربما يكون وجود الملاك مقارنا لفقد شرط من شرائط جعل التكليف، أو وجود مانع من موانعه، فيدرك العقل حسنه وقبحه لإدراكه الملاك، ولكن الشارع لا يحكم بوجوبه أو حرمة؛ لأجل وجود الموانع، ومثاله:

موارد الواجبات المهمة عند تراحمها مع ما هو أهم منها، كالصلاة المزاحمة بإزالة النجاسة، أو إنقاذ الغريق المهم المزاحم مع الإنقاذ الأهم، فإنه لا حكم إلزامي للمهم مع كونه واجدا للملاك الملزم، فالعقل يدرك الحسن، والشارع لا يحكم بالوجوب.

إذا: فلا ملازمة بين الحكمين.

جل الأحكام الواجبة والمحرمة وجدت في بدء حدوث الشرع، ولكن عدم استعداد العباد حينئذ للتحريم والإيجاب؛ لقرب عهدهم من الإسلام بحيث ربما كان يوجب بعثهم على الأحكام على نحو الحتم والإلزام، نفورهم عن دين الإسلام، فلم يكن يلزمهم الشارع، مع أن حكم العقل بالحسن والقبح كان على حاله.

• آراء العلماء في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

المشهور:

قال بثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، ويمكن تقريب ذلك بوجهين:

الوجه الأول:

أ - أن ملاك الوجوب والحرمة هو الحسن والقبح العقليين، فإذا أدرك العقل حسن فعل، انكشف وجوبه من قبل الشارع، وإذا أدرك قبح فعل، انكشفت حرمة وهكذا. وهذا الوجه مبني على أن الحسن والقبح (أمران واقعيان) يدركهما العقل.

ب - وأما بناء على القول بأنهما (حكمان مجعولان) من قبل العقلاء، - كما هو رأي الأصفهاني، وجماعة -، فلا يصلح الحسن أن يكون ملاكاً للوجوب، والقبح ملاكاً للحرمة؛ لأن حكم الشارع لا يكون تابعاً لحكم العقلاء.

بعض الأصوليين:

ليس هناك ثبوت للملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع، فالأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية وليس للحسن والقبح العقليين؛ ولهذا قد يكون الفعل حسناً عقلاً ولا مصلحة فيه كالانقياد، وقد يكون قبيحاً كذلك ولا مفسدة فيه كالتجري. ولكن حيث إن ملاك حكم الشارع بالوجوب في الأول، وبالحرمة في الثاني غير موجود وهو المصلحة والمفسدة، فلا يكون بإمكانه الحكم بوجوب الأول وحرمة الثاني؛ لأنه بلا ملاك.

نعم، قد يلتقي الحسن مع المصلحة في فعل، والقبح مع المفسدة في آخر، وقد لا يلتقيان، فتكون النسبة بينهما عموم من وجه، ثم إن باب الحسن والقبح لا يرتبط باب المصلحة والمفسدة.

النتيجة: الأحكام الشرعية لا تدور مدار الحسن والقبح بل تدور مدار الملاكات الواقعية من المصالح والمفاسد التي لا طريق للعقل إليها.

الوجه الثاني:

أنّ الشارع سيد العقلاء، فإذا حكم العقلاء بما هم عقلاء بحسن فعل أو قبح فعل آخر، كان الشارع في طليعتهم وأوّل الحاكمين به، غاية الأمر أنّ حكم الشارع بالحسن عبارة عن حكمه بالوجوب، والقبح عبارة عن حكمه بالحرمة.

بعض الأصوليين:

الشارع المقدّس يجعل الأحكام الشرعية على طبق ما يراه في الواقع من المصالح والمفاسد، سواء أكانت مطابقة لحكم العقل بالحسن أو القبح أم لا؛ لوضوح أنّ الشارع غير ملزم بحفظ مصالح العقلاء وأنظمتهم، فالله سبحانه أرسل رسوله بنظام كامل للفرد وللمجتمع، ومن الواضح أنّ هذا النظام لا يرتبط بنظام العقلاء؛ لأنّ نظامهم لا يمكن أن يقوم على أساس مصالح واقعية؛ لعدم الطريق لهم إليها.

وعليه: لا ملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

إتجاه معاكس:

وهو القول باستحالة ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع كما يلي:

أنّ جعل الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو؛ لأنّ حكم العقل بالحسن والقبح يكفي لتحريك المكلف ومسؤوليته أمام المولى، وحيث إنّ ذلك هو الغرض من جعل الحكم الشرعي، ومع توفّره، يكون جعل الحكم الشرعي كذلك لغو.

وعلى هذا، فإذا كان الحكم العقلي بالقبح أو الحسن في مورد موجوداً في المرتبة السابقة، يكون جعل الحكم الشرعي فيه لغو، ولا يترتّب عليه أثر.

بعض الأصوليين:

أ - حكم العقل بالحسن أو القبح في مورد، إنما يوجب التحريك عند العقلاء دون الشارع إلا على المسلك القائل بالملازمة بينه وبين حكم الشرع، حيث لا يكون جعل الحكم الشرعي في مورد بداعي تحريك المكلف لغواً.

ب - أن جعل الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالحسن أو القبح، يؤكّد مسؤولية المكلف ومحركيته بنحو أقوى ممّا كانت، بل ربما يكون تمام العلة، فإذا جعل الشارع الحرمة للكذب مثلاً، فالحرمة هي الداعية للمكلف نحو الاجتناب عنه، بل ربما تكون تمام الداعي على أساس ما يدركه المكلف من العقوبة على ارتكابه.



المحاضرة السابعة

غير المستقلات العقلية

أهداف المحاضرة:

- ١ - التعرف إلى غير المستقلات العقلية.
- ٢ - تطبيقات أصولية على القواعد العقلية.

غير المستقلات العقلية

وهي أن تكون إحدى المقدمتين شرعية والأخرى عقلية، ومثاله:

– الصغرى: حكم الشارع بوجوب ذي المقدمة.

– الكبرى: حكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيلها.

سُمي هذا النحو من الدليل المؤلف من مقدمة عقلية وأخرى شرعية بالدليل العقلي؛ تغليباً لجانب المقدمة العقلية على المقدمة الشرعية، وبما أن العقل لم يستقل وحده بالوصول إلى النتيجة، بل استعان بحكم الشرع في إحدى مقدمتي القياس؛ سُمي هذا الدليل ب(غير المستقلات العقلية).

وعلى ذلك، يكون الدليل العقلي على قسمين:

١ – دليل عقلي مستقل: وهو ما تفرد به العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي، ومثاله: إدراك العقل للحسن والقبح العقليان، المستلزم لإدراك حكم الشارع به على قول البعض.

٢ – دليل عقلي غير مستقل: وهو الذي يعتمد الإدراك فيه على بيان الشارع، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع، بعد إطلاعه على وجوب ذي المقدمة لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد إطلاعه على إيجاب ضده، أي أن العقل لا يستقل بإدراك بعض الأمور.

النتائج التي ينتهي إليها العقل في الملازمات العقلية، قطعية، وللقطع حجته الذاتية؛ لأنه ليس وراء القطع حجة، ومقتضى القطع مقدّم على الظن؛ لأنه لا يتطرق إليه احتمال نقيضه، ودور العقل في مسألة الملازمات عند الشيعة

الإمامية، ينحصر في الكشف عن أحكام الله وليس تشريعها، فالعقل لا يكون مشرّعاً، ولا قدرة له على جعل الأحكام؛ لأنه ليس له قدرة على الاستقلال بنفسه بشكل مطلق لإدراك الأحكام الشرعية؛ لأنّ أحكام الله توقيفية، أي لا يمكن العلم بها إلا عن طريق السماع من مبلّغ الأحكام المنصوب من قبل الله لتبليغها، فأحكام الله ليست من القضايا الأولية، وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر أو بالحواس الظاهرة بل والباطنة، كما وليست مما تنالها التجربة أو الحدس، وملاكات الأحكام الشرعية كنفس الأحكام.

الأصول العملية العقلية:

وسّع أصوليو الإمامية دائرة الدليل العقلي؛ ليشمل أفراداً أخرى كالأصول العملية العقلية التي يتخذ المكلف من خلالها موقفاً عملياً، - بمقتضى الأصل الذي صار إليه -، عند تحيره وشكه في التكليف المتوجب عليه، بمعنى: أنّ المكلف إذا وصل إلى الحكم الواقعي من خلال انكشاف الواقع أمامه انكشافاً تاماً بالقطع، فإنه يكون قد أصاب الواقع بذلك القطع، فيستطيع أن يقول: هذا حلال وهذا حرام، ولكن إذا لم يستطع ذلك فوظيفته الانتقال إلى مرحلة البحث عن دليل ظني يكشف بواسطته عن الواقع، كالبحث عن الأمارات التي اعتبرها الشارع قائمة مقام العلم كما في خبر الثقة، أو الأخذ بظواهر الألفاظ، فإذا تعذر عليه الواقع التنزيلي فوظيفته الانتقال إلى الأدلة الفقاهتية التي تُسمى بالأصول العملية، فالمكلف أو المجتهد في مرحلة الحيرة والشك في التكليف لا يقف مكتوف اليدين، وإنما يعمد إلى الأصول العملية الشرعية ثم العقلية؛ لتحديد الوظيفة التي يجب عليه القيام بها في ظرف فقدان الحكم الشرعي.

تطبيقات أصولية على القواعد العقلية:

١ - يقول الأصوليون: «كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(١)، هذه قاعدة عقلية، فإذا كان لدينا واجب لم ينص الشارع على مقدمته، أو لم يرد فيها

(١) الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ١، ط ١، (د.م)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ هـ، ص ٢٤٢.

إجماع كاشف، وكان الواجب يتوقف على تلك المقدمة، فإنَّ العقل يحكم بوجود الإتيان بتلك المقدمة التي يتوقف عليها ذي المقدمة؛ لأنه إذا لم نأت بها، فسيفوت ذوها علينا.

هذا الاستنباط لوجوب تلك المقدمة، - على فرض أنَّ الشارع لم ينص عليها -، هو عبارة عن إحالة من الشارع إلى العقل في فهم حكم هذه المقدمة؛ لكونها بديهية يدركها العقل النظري بمجرد تصور طرفي القضية، حيث يقطع العقل النظري، - عقيب حكم العقل العملي بوجوب فعلها -، بلزوم إتيانها؛ لوجوب ذبيها، فهي ملازمة له، أي أنَّ العقل يقطع بالملازمة بين المقدمة وذبيها.

٢ - وللدليل العقلي تطبيقات أخرى، يقول المحقق الحلي:

«المسألة الأولى: العام يخص بالدليل العقلي؛ لأننا نخرج الصبي، والمجنون من قوله تعالى: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم...)»^(١)، فإن لفظ الناس شامل للصبي، والبالغ، والعقل، والمجنون، والدليل العقلي اشترط في التكليف البلوغ، والعقل، فأخرج الصبي، والمجنون من تحت عموم لفظ العام.

ويقول الآمدي في ذلك: «المسألة الأولى: ذهب الجمهور من العلماء إلى جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي؛ خلافا لطائفة... من المتكلمين... ودليل ذلك قوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا)، فإن الصبي، والمجنون من الناس... غير مرادين من العموم؛ بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك»^(٢).

وهناك بعض الأدلة العقلية المستعملة في علم الأصول السني هي مهمة ومحذور استعمالها في علم الأصول لدى الشيعة الإمامية؛ لأن أئمة أهل البيت نهوا عنها، أو لأنها تفضي إلى نتائج فقهية استحسانية، أو ظنية، ومثاله:

(١) الحلي، جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الأصول، ط ١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣ هـ، ص ٩٥.

(٢) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ط ٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢ هـ، ص ٣١٤.

- ١ - الإجماع غير الكاشف.
 - ٢ - إجماع أهل المدينة.
 - ٣ - شرع من قبلنا.
 - ٤ - بعض أشكال القياس^(١) كالقياس المستنبط العلة، وقياس الغائب على الشاهد... الخ.
 - ٥ - الاستحسان.
 - ٦ - المصالح المرسلة.
 - ٧ - سد الذرائع وفتحها^(٢).
- والخلاصة:

- ١ - أن العقل لديه قابلية لإدراك بعض الأحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط مسألة التحسين والتقيح العقليين، كوجوب قضاء الدين، ورد الوديعة، وحسن العدل، وحسن الصدق، وقبح الظلم، وإباحة الكذب عند الضرورة... الخ.
- ٢ - أن العقل غير قادر على إدراك الكثير من الأحكام الكلية كالعبادات وغيرها؛ لكون ملاكاتها توقيفية؛ ولعدم ابتنائها على ما كان ذاتيا من معاني الحسن والقبح.

(١) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ١، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ص ٤٦٣.

(٢) راجع كتابي: «تحليل وفلسفة أصول الفقه» حول تقييم هذه الأدلة، وبيان موضع الخلل فيها.

المحاضرة الثامنة

الدليل الشرعي

أهداف المحاضرة :

التعرف إلى الدليل الشرعي اللفظي :

❖ تحديد الدلالة :

• الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية.

• تفسير كيفية دلالة اللفظ على المعنى :

أ - الاتجاه الأول: ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى.

ب - الاتجاه الثاني: اعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى.

ت - بعض نظريات الأصوليين الشيعة في الوضع.

الدليل الشرعي

الدليل الشرعي اللفظي:

الكلام في الدليل الشرعي اللفظي يقتضي منا التكلم بأمور:

❖ تحديد الدلالة:

لغة:

الإرشاد، يقال: دله على الطريق، أي أرشده إليه عن قصد من الدال أو عن غير قصد، كمن يشاهد حركة إنسان فيستدل منها على أنه حي.

ولفظ (دلالة) كمعظم الكلمات العربية وضع في الأصل لمعنى مادي وهو العلامة أو السمة، وهذا يؤيد ما ذهب إليه الكوفيون من أن الإسم، - وهو علامة المسمى -، مأخوذ من السمة، ثم امتدت من المادي إلى المعنوي لوجه شبه بينهما.

أقدم حقل معرفي تناول الدلالة بالبحث بصفتها مصطلحا علميا هو علم المنطق الصوري، ومنه امتد تعريفها وتقسيمها إلى الحقول المعرفية الأخرى أمثال الفلسفة، وأصول الفقه، وعلم اللغة، وعلم الدلالة.

أصوليا:

ترتبط مسألة دلالة في علم الأصول بالنظام اللغوي العام للدلالة، حيث يتم بحث وتحليل نظام الدلالة في اللغات بشكل عام، وبحث وتحليل مسألة الوضع، والعلاقات اللغوية، ومن ثم تطبق هذه الدراسات في الدليل الشرعي اللفظي كالكتاب، والسنة، كما يلي:

الأصل في اللغات، هو أن يرتبط كل لفظ بمعنى خاص ارتباطاً يجعلنا كلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فوراً إلى تصور المعنى، هذا الارتباط بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، - حاول الأصوليون تفسير كيفية هذا الارتباط من خلال نظريات متعددة سيأتي بيانها -، هو ما نطلق عليه اسم (الدلالة).

• الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية:

■ الدلالة التصورية (الأنسية):

الارتباط بين تصور اللفظ وتصور المعنى، وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر، هو ما نطلق عليه اسم (الدلالة)، حيث يسمى اللفظ (دالاً)، والمعنى الذي نتصوره عند سماع اللفظ (مدلولاً).

هذه الدلالة هي دلالة لغوية، وهذا النوع من الدلالة لا ينفك عن اللفظ سواء كان اللفظ إنساناً، أو حيواناً، أو حتى جماد. فالمعنى يخطر في الذهن عند الإحساس باللفظ، سواء عن طريق السمع، أو الرؤية، أو اللمس كما هو عند المكفوفين، أو حتى لو صدرت الألفاظ من الساهي فإنها توجب خطور المعنى في الذهن، فهذه الدلالة لا تتقوم بالقصد والالتفات، فهي ليست تابعة للإرادة، بمعنى: أن الذهن ينتقل إلى المعنى عند سماع اللفظ ولو كان من لفظ بلا شعور واختيار، وهذا يحصل من جهة الأنس الحاصل من كثرة الاستعمال، وهذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع، والدلالة التصورية (الأنسية) دلالة لفظية وضعية عند الأصوليين.

■ الدلالة التصديقية:

وهي كون المتكلم في مقام البيان، وهو قاصد لفهم المعنى من كلامه، وملفت إليه، وهو يريد كلامه على نحو الجدد، وهو يريد إفهامه للسامع، فهو ملزم بظاهر كلامه ما لم ينصب قرينة على خلاف مقصوده، أي أن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة الاستعمالية؛ لتوقفها على كون المتكلم بصدد بيان

مراده؛ وتوقفها على إحراز عدم وجود قرينة منفصلة على الخلاف، وإلا لم يكن الظهور كاشفاً عن الإرادة الجدية في مقام الثبوت، فإن وجود القرينة المنفصلة مانع من الحجية، وهذا النوع من الدلالة هو ظهورات حالية، وسياقية، وعقلانية زائدة على الوضع.

• تفسير كيفية دلالة اللفظ على المعنى:

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو مصدر العلاقة في اللغة بين اللفظ، والمعنى (؟)، وكيف تكونت هذه العلاقة بينهما (؟)، وكيف أصبح تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى مع أن اللفظ والمعنى شيان مختلفان كل الاختلاف (؟)، ومن هو الواضع (؟)، وهل الوضع أمر واحد أم أقسام متعددة (؟).

والجواب:

تبَّه الفلاسفة لهذه المسألة منذ القدم وحاولوا الإجابة عنها، وتبعهم في ذلك الأصوليون في محاولة لتبرير كيفية علاقة اللفظ بالمعنى، فطرحوا الأمور التالية:

١ - أن منشأ دلالة الألفاظ على معانيها إما أن تكون نابعة من طبيعة اللفظ الذاتية، وإما من المواضعة والجعل.

٢ - أن الواضع إما هو الله سبحانه وتعالى، وإما الطبيعة البشرية، أو كلاهما معاً.

٣ - الوضع إما أن يكون من الأمور الواقعية التكوينية، وإما من الأمور الاعتبارية، أو من كليهما معاً.

٤ - الوضع إما بلحاظ المعنى بمفرده، أو اللفظ بمفرده، أو مركب منهما معاً.

وانطلاقاً من هذه الأمور، نشأت اتجاهات فكرية متعددة في تفسير علاقة اللفظ بمعناه.

أ - الاتجاه الأول: ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى:

يقوم هذا الاتجاه على فرضية مفادها: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية^(١)، وصلة طبيعية^(٢) لا تختلف عن الصلات الطبيعية الأخرى القائمة بين الأسباب ومسبباتها، والعلل ومعلولاتها، أي هناك جعل واقعي للسببية وهي: أن الواضع يجعل السببية مباشرة بين طبعي اللفظ والمعنى، فتكون الملازمة والاستتباع بينهما أمرا واقعيًا بالوضع، وهذا يعني إمكان جعل السببية الذاتية للسبب الحقيقي تكوينًا بمجرد اعتبار المعبر ووضعه، وقد تبني أرباب علم التفسير، وبعض المعتزلة^(٣) كعباد بن سليمان الصيمري هذا المسلك، وهو رأي ينسب إلى سقراط^(٤).

الرد على ذلك:

إذا كان المراد بذاتية الدلالة أن الارتباط الذاتي والمناسبة الذاتية بينهما بشكل يوجب أن يكون سماع اللفظ علة تامة لانتقال الذهن إلى معناه، فهذا غير معقول؛ لأن لازم ذلك أن يكون كل شخص عالم بتمام اللغات فضلا عن لغة واحدة.

ب - الاتجاه الثاني: اعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى:

يقوم هذا الاتجاه على مسلك مفاده: أن العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة اعتبارية، أي علاقة نتيجة عامل خارجي هو الجاعل والمعتبر (الواضع).

ما المراد بالمعنى (؟).

هل المراد بالمعنى الصورة الذهنية أو الفكرة، أم المراد به أعيان الأشياء الموجودة في الواقع الخارجي (؟).

(١) الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ج ١، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ط ١، ص ٧٣-٧٥.

(٣) (م. ن)، ج ١، ص ٧٣.

(٤) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ١، ص ٤٣٤.

يظهر من مختلف الدراسات أن المعنى هو الفكرة، أي المفهوم الذهني، وهذا المفهوم أو هذه الصورة قد تأتي انعكاسا تاما للشيء العيني، - سنأتي على بيان أقسام المعنى لدى كلامنا في الوضع بعد قليل -، وقد تختلف عنه من جانب أو من أكثر من جانب، ومن هنا وقع الاختلاف في تعيين ظهورات الألفاظ وتحديد معانيها، فمثلا قولنا: (اتخذ من هذا الرغيف عشاء لك)، فالذي يستظهر من هذه الجملة أو هذا الكلام هو أن للمخاطب أن يأكل الرغيف كله، وله أن يتناول منه كفايته، أي بعضه.

عند النحويين: حرف الجر (من) المذكور في الجملة السابقة، قد يكون زائدا فيصبح المعنى: (اتخذ هذا الرغيف عشاء لك)، وقد يكون تبعزيا فيكون المعنى: (اتخذ بعض الرغيف عشاء لك)؛ ولهذا لا بد لمن يتعامل مع النص وخصوصا النص الشرعي من:

١ - دراسة وتعلم علوم اللغة العربية ذات الصلة المباشرة بدراسة النص وتفهم معناه.

٢ - تملك التذوق أو القدرة الفنية التي تساعد على إدراك دقائق التعبير ونكات التركيب.

٣ - دراسة ومعرفة بيئة النص داخل إطار حضارته زمانا ومكانا.

ما المراد بالوضع(؟).

لغة: هو جعل اللفظ بإزاء المعنى.

واصطلاحا: الحكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوره ومعرفته بنحو من الأنحاء ولو على نحو إجمالي.

وهذا الاتجاه هو اتجاه موضوعي قائم على العلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى، ولكن اختلفوا فيمن هو الواضع والجاعل، حيث نسب إلى أرسطو

القول بأن الجاعل هو العُرف أو الناس^(١)، ومن المسلمين من ذهب كالبهشمية، وجماعة من المتكلمين إلى القول بأنه من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحداً أو جماعة انبعثت داعيتهم أو دواعيهم إلى وضع هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقي بالإشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة بالتكرار مرّة بعد أخرى^(٢).

ومن المسلمين من ذهب إلى القول بأن الجاعل هو الله، حيث ذهب الأشعري، وأهل الظاهر، وجماعة من فقهاءهم إلى هذا المسلك، وإلى القول بأن وضعه تعالى متلقى لنا من جهة التوقيف الإلهي إما بالوحي، أو بأن يخلق الله الأصوات والحروف يُسمعها لواحد أو جماعة، ويخلق له أو لهم العلم الضروري بأنها قصدت الدلالة على المعاني.

ومنهم من ذهب إلى القول بأن بعضه توقيفي وبعضه اصطلاحى وفيه قولان: الأول: قال بأن ابتداء اللغات يقع بالاصطلاح، والباقي لا يمتنع أن يحصل بالتوقيف.

الثاني: قال بالعكس، أي أن القدر الضروري الذي تقع به اللغات توقيفي والباقي اصطلاحى، وهو قول أبو إسحاق الاسفرائيني^(٣)... الخ.

علماء الإمامية نقحوا هذه المسالك، واجتروا مسالك أخرى، فأغنوا هذه المباحث بنظريات فعّلت دور علم الأصول والاجتهاد في حقوله المختلفة، مما جعله حياً ودينامياً حتى يومنا هذا.

ت - نظريات الأصوليين الشيعة في الوضع:

انتهى رأي الأصوليين الشيعة في مسألة وضع اللفظ لمعناه إلى نظريات متعددة نذكر بعضها باختصار.

(١) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ١، ص ٤٧٤.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨٤.

(٣) الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، ج ١، ص ١٨١-١٨٢.

١ - مسلك التعهد: وهو للملا علي النهاوندي صاحب «تشریح الأصول»، حيث قال في تعريف الوضع: إنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة، وتبعه في ذلك عدد من المحققين ومنهم السيد الخوئي قُدس سرّه.

٢ - مسلك الاختصاص: وهو للملا محمد كاظم الخراساني الذي قال في كتابه «كفاية الأصول»: بأن الوضع: هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى.

٣ - مسلك المراتية: وبيانه: أن تصور الشيء على قسمين:

(a) تصوره بنفسه كما إذا تصور زيد بنفسه.

(b) تصوره بوجهه، بأن يكون تصور اللفظ تصورا للمعنى بوجه وعنوانه، - كما سيأتي بيانه بعد قليل في أقسام الوضع، حيث يكون اللفظ مرآة للمعنى، ومعنى المراتية وجود صورة واحدة طبيعتها المراتية للمعنى الواقعي -.

٤ - مسلك الاقتران الشرطي: وهو للشهيد محمد باقر الصدر حيث يقول: حقيقة الوضع أن يقال: بأن الله سبحانه وتعالى قد جعل من الإحساس بالشيء سببا في انتقال الذهن إلى صورته، فالانتقال الذهني إلى الشيء استجابة طبيعية للإحساس به وهذا قانون تكويني، ويوجد قانونان تكوينيان ثانويان يوسعان من دائرة تلك الاستجابة الذهنية:

أحدهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك مشابهه، كانتقال صورة الحيوان المفترس إلى الذهن بسبب رؤية رسم مشابه له على الورق.

ثانيهما: قانون انتقال صورة الشيء إلى الذهن عن طريق إدراك الذهن لما وجدته مشروطا ومقترنا بذلك الشيء على نحو أكيد بليغ، فيصبح هذا القرين في حكم قرينه من حيث إيجاد نفس الأثر والاستجابة الذهنية التي كان يحدثها

على الذهن عند الإحساس به، وهذا هو ما يسمى في المصطلح الحديث بالمنبه الشرطي، والاستجابة الحاصلة منه بالاستجابة الشرطية. وهذا الاقتران، والاشتراط الذي يوجب الاستجابة المذكورة لابد وأن يكون على وجه مخصوص، أي لا يكفي فيه مطلق الاقتران، بل لابد وأن يكون اقترانا مركزا مترسقا في الذهن إما نتيجة كثرة تكرار الاقتران خارجا أمام إحساس الذهن وهذا هو العامل الكمي لتركيز الاقتران، أو نتيجة ملاسبات اكتنفت الاقتران ولو دفعة واحدة جعلته لا ينمحي عن الذهن وهذا هو العامل الكيفي. والإنسان تحدث استجاباته الذهنية وفق هذه القوانين الثلاثة، فإذا أطلق شخص مثلا صوتا مشابها لزئير الأسد، انتقل إلى الذهن تصور ذلك الصوت نتيجة الإحساس السمعي به وهو تطبيق للقانون الأول، ثم ينتقل الذهن من ذلك إلى تصور الزئير نتيجة للمشابهة بينهما، وهذا تطبيق للقانون الثانوي الأول، ثم ينتقل من ذلك إلى صورة الأسد نفسه الملازم خارجا مع صوته، وهذا تطبيق للقانون الثانوي الثاني. وقد حاول الإنسان أن يستفيد من القانونين التكوينيين الثانويين في مقام التعبير عن مقصوده ونقله إلى ذهن مخاطبه، فاعتمد على القانون الثانوي الأول في استخدام الإشارات التعبيرية والتصويرية التي تنقل المعاني إلى الذهن على أساس التشابه، ولما كان قد اعتاد أن ينتقل من الأصوات إلى أسبابها وأشكال مناشئها على أساس الاقتران الخارجي، فقد اتجه إلى توسيع نطاق الاستفادة من الأصوات واستخدامها في مجال تفهيم الآخرين أيضا باستخدام القانون الثانوي الثاني عن طريق جعل لفظ أو صوت مخصوص مقترنا ومشروطا بمعنى مخصوص اقترانا أكيدا ناشئا من التكرار أو نتيجة عامل كيفي معين؛ وبذلك نشأت العلة الوضعية، أعني السببية والاستتباع بين ذلك الصوت المخصوص والمعنى المخصوص. وهكذا تولدت ظاهرة اللغة في حياة الإنسان وبدأت تتكامل وتتوسع من صيغ بدائية محدودة إلى صيغ متكاملة أكثر شمولاً واستيعاباً للألفاظ والمعاني.

هذا هو حقيقة الوضع، فالواضع بحسب الحقيقة يمارس عملية الأقران بين

اللفظ والمعنى بشكل أكيد بالغ، وهذا الاقتران البالغ إذا كان على أساس العامل الكمي، - كثرة التكرار-، سمي بالوضع التعيني، وإذا كان على أساس العامل الكيفي سمي بالوضع التعيني.



المحاضرة التاسعة

أقسام الوضع

أهداف المحاضرة:

- التعرف إلى أقسام الوضع.
- التعرف إلى الاستعمال، وشروط الاستعمال، والاستعمال الحقيقي، والمجازي.

أقسام الوضع

• أقسام الوضع:

لما كان الوضع من الأمور الإنشائية التي يتصور الواضع فيها حين الوضع كلا من اللفظ والمعنى، فقد قسّموا الوضع باعتبار تصور اللفظ بمفرده إلى الوضع الشخصي، والوضع النوعي، وباعتبار تصور المعنى بمفرده إلى أربعة أقسام عقلية:

(أ) - تصور اللفظ بمفرده: إذا تصور الواضع اللفظ بمفرده، فإن الوضع يتعدد إلى وضع شخصي، ووضع نوعي، ووضع للهيئات المفردة، وأخرى المركبة:

(١) - الوضع الشخصي: وهو أن يتصور الواضع اللفظ بشخصه ويخصه بمعنى معيّن، كتصور لفظ (محمد) بمادته، وهيئته ثم يضعه لمعناه.

الوضع الشخصي للمادة: ويكون للحروف الهجائية التي يتكون منها اللفظ. الوضع الشخصي للهيئة: ويكون لصورة اللفظ بعد تأليف حروفه بضم بعضها إلى بعض.

(٢) - الوضع النوعي: وهو أن يتصور الواضع اللفظ كعنوان مشير ويضعه لأفراده؛ «ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصورهما جميعها، فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام، فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلاً، أو زنة فاعل، أو زنة مفعول... إلخ»^(١)؛ ليشير من خلالها إلى أفرادها عند وجود الهيئة في إحدى المواد كمادة (فعل) مثلاً، فيكون الوضع عاماً والموضوع له

(١) المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠.

خاصا. والهيئة هنا تكون مندمجة في المادة ولا تلاحظ بنفسها من دون المادة، إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلا عن الوجود التعيني، فتجريدها عن المواد في مقام التصور غير ممكن؛ ولهذا يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولنا: كل ما كان على هيئة (فعل) فهو يشير إلى أفراد هيئة (فعل)، وهذا معنى أن الوضع عام والموضوع له خاص.

وبالعودة إلى فقه اللغة، وقواعد البنية وأوزانها في اللغات وخصوصا في اللغة العربية، نجد أن فقهاء اللغة يُقعدون ما يلي: كل كلمة في اللغة تشتمل على عناصر ثلاث:

أ- الجذور (المادة): وهي التي تتألف منها الحروف، والأصوات، وفيها يتم الاشتقاق الذي يُظهر دينامية اللغة.

ب- الصيغة: وهي صورة الكلمة التي يتم سبكها على أساس بنية أو صيغة معينة سواء كانت إسماً أو فعلاً، وقد بلغ البعض بالصيغ القالبية للكلمات إلى (١٢١٠) صيغة، وصنفها البعض^(١) على أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أبنية كثيرة الاستعمال: كأبنية الأفعال، والمشتقات، والجموع القياسية.

النوع الثاني: أبنية قليلة الاستعمال: وهي التي ورد على وزنها عدد من الألفاظ (كأفعولة) مثل: أكذوبة، وأسطورة، وأعجوبة، و(مفاعيل) كمشاريع، ومشاهير.

النوع الثالث: أبنية نادرة الاستعمال: كالصيغ التي وردت على وزنها كلمة واحدة أو بضع كلمات ك(فَعَلَوْتَ) مثل مَلَكُوت، وجبروت، و(فاعيل) كقبايل، وهابيل.

وأهم الصيغ القالبية في الأوزان: أوزان جمع التكسير ك(أفْعُلْ، وأفْعَال،

(١) د. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨ م، ص ١٨١-١٨٥.

وأفْعَلة، وفِعْلة، وفَعْلَل، وفُعْل، وفَعْلَى...)، وإِسْم الفاعل، وإِسْم المفعول، وصيغ المبالغة، والصفة المشبهة، وأفْعَل التفضيل، والتعجب، وإِسْم الآلة، وفَعْل، وفُعْال، وفَعِيل، وفِعْال، وتَفْعَال، وفِعْلة، وفَعْلة، وفَعَّال، ومَفْعَلة، وفَعْلان، وأفْعَل... إلخ.

ت - الدلالة: تكلمت عنها سابقا فلا نعيد.

ب - تصور المعنى بمفرده: إذا تصور الواضع المعنى بمفرده، فإما أن يتصوره بنفسه، أو يتصوره بعنوانه الذي يُشار بواسطته إليه، أي أن المعنى قد يكون جزئيا، وقد يكون كليا، وبالتالي ينقسم الوضع إلى أربعة أقسام عقلية:

١ - أن يكون المعنى المتصور كليا، واللفظ الموضوع له نفس ذلك الكلي، فيسمى الوضع حينئذ ب(الوضع العام والموضوع له عام)، كوضع أَلْفَاظ الأجناس سواء كانت أسماء مخترعة لأهل هذه الأعصار كالطيارة، والسيارة، والمكائن، أو أسماء لما خلقه الله كالماء، والحنطة، والباب... إلخ، وهذا النحو من الوضع هو الكلي، فيكون وضع اللفظ لنفس ما يتصوره الواضع.

٢ - أن يكون المعنى المتصور كليا، واللفظ الموضوع له أفراد الكلي، فيسمى (الوضع عاما والموضوع له خاصا)، كالوضع للحروف، والأدوات، والهيئات، وأسماء الإشارة، والضمائر، والاستفهام، والموصول، والمشتقات... إلخ، حيث يلاحظ الواضع حين الوضع معنى عاما يكون وجهها وعنوانا لأفراده ومصاديقه.

تارة تكون العناوين الموضوعية في هذا القسم عناوين انتزاعية، وهي التي لا تنطبق على جميع خصوصيات أفرادها.

٣ - أن يكون المعنى المتصور جزئيا حقيقيا، واللفظ الموضوع له نفس ذلك الجزئي، فيسمى الوضع حينئذ ب(الوضع الخاص والموضوع له خاص)، ومثاله: الأعلام الشخصية كمحمد، وعلي، وجعفر... إلخ، وهذا النحو من الوضع هو المختص، ولا إشكال في وقوعه، وقد اتفق الأصوليون على إمكان هذا النحو من الوضع.

٤ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً، واللفظ الموضوع له كلي لذلك الجزئي، فيسمى (الوضع خاص والموضوع له عام).

اتفق أغلب الأصوليين على عدم إمكان هذا الفرض؛ لأن المعنى الجزئي بما هو جزئي حقيقي لا يحكي إلا عن نفسه؛ ولأن تصور الجزئي بما هو جزئي هو تصويره لنفسه وشخصه، فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الجزئي الخاص، وهذا بخلاف ما ذهب إليه صاحب البدائع من عدم إنكار كون الجزئي مرآة للعام.

الخلاصة: لا شبهة في وقوع الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس. كما أنه لا شبهة في وقوع الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام الشخصية، وإنما الكلام يتركز على وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص، حيث ذهبت جماعة إلى أن الوضع في الحروف، والهيئات، وما يشبهها عام والموضوع له خاص، وأنكر آخرون كالمحقق الخراساني صاحب «الكفاية الأصول» ذلك، ومن ثم اجترحت نظريات متعددة لتبرير كيفية العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فتركز البحث على عدة نقاط وهي:

- أ - الوضع في الحروف، والهيئات.
 - ب - الوضع في الخبر، والإنشاء.
 - ت - الوضع في أسماء الإشارة، والضمائر، وأسماء الموصول... الخ.
- وسوف يأتي بيانها.

• الاستعمال:

وهو عبارة عن استعمال اللفظ في معناه، وهو مرتبط بالمتكلم، حيث يقوم المتكلم باستخدام اللفظ في معناه في مجال الاستخدام اللغوي للألفاظ، كمقدمة لإخطار ذلك المعنى في ذهن السامع، - (يسمى هذا استعمالاً)، -، فالتكلم يتخذ اللفظ، - (يسمى اللفظ مستعملاً)، -، أداة لتفهم المعنى، -،

(يسمى المعنى مستعملاً فيه) -، حيث يجعل ذهن السامع ينتقل من الحاكي إلى المحكي، - (أي هنا إرادة استعمالية) -.

- شروط الاستعمال:

أ - أن يكون اللفظ دالاً على المعنى، سواء كانت هذه الدلالة حاصلة بالوضع بصورة مباشرة كما في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، أو بصورة غير مباشرة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي، أو بالمناسبة الذاتية كما في دلالة شخص اللفظ على نوعه.

ب - أن يكون هناك تغاير بين المستعمل (اللفظ)، والمستعمل فيه (المعنى)، فاللفظ مستعمل بقصد جعله دالاً، والمعنى مستعمل فيه بقصد كونه مدلولاً، والدال والمدلول متضايقان، والمتضايقان متقابلان فلا يُعقل صدقهما على شيء واحد.

ت - المعتبر في جانب المعنى هو اللحاظ الاستقلالي، وفي جانب اللفظ اللحاظ الآلي.

وبتطبيق الاستعمال على أحد المسالك السالفة الذكر نقول: كل استعمال يحتاج إلى تصور المستعمل (للفظ، والمعنى)، وتصوره للفظ يكون على نحو اللحاظ الآلي المرآتي، وتصوره للمعنى يكون على النحو الاستقلالي، فاللفظ يكون مرآة للمعنى، وفانيا ومندكا في المعنى؛ ومن هنا قال صاحب «كفاية الأصول» الخراساني: يستحيل استعمال اللفظ في معنيين؛ لأن اللفظ إذا فني في معنى، فلا يُعقل إفناء مرة أخرى في معنى آخر في عرض واحد.

ث - من شروط الاستعمال، استحضر المستعمل للحيثية المصححة لدلالة اللفظ على المعنى، فمثلاً: الحيثية المصححة في الاستعمال الحقيقي هي الوضع، وفي الاستعمال المجازي هي القرينة الصارفة.

• الاستعمال الحقيقي، والاستعمال المجازي:

الاستعمال الحقيقي: وهو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له - الذي

قامت بينه وبين اللفظ علاقة لغوية بسبب الوضع. والمعنى الحقيقي يتبادر إلى الذهن من حاق اللفظ؛ لأن التبادر يكشف عن الوضع.

الاستعمال المجازي: وهو استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي، أي استعماله في غيره لعلاقة مشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى الآخر ببعض الاعتبار التي وضع اللفظ لها، والاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة لتعيين المعنى المقصود من اللفظ، ومثاله: استعمال كلمة (البحر) في العالم الغزير علمه؛ لأنه يشابه البحر من الماء في الغزارة والسعة.

تعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقاته اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له؛ لأنها تنبع عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي.

والاستعمال المجازي قد ينقلب بالوضع التعيني إلى استعمال حقيقي من خلال كثرة استعمال اللفظ في معنى ما، بقصد الوضع له والحكاية عنه، فيحصل الوضع بنفس هذا الاستعمال، ويخرج عن المجاز إلى الحقيقة بكثرة تكرار الاستعمال فيه.

ولكن لا بد حين قصد إنشاء الوضع بالاستعمال من نصب قرينة للدلالة على قصد الوضع بهذا الاستعمال؛ وذلك حتى لا يتوهم بأنه أراد بالقرينة المعنى المجازي؛ لأن المعنى المجازي إنما يُصار إليه بالقرينة الصارفة للفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، بينما المراد هنا هو نصب قرينة للدلالة على قصد الوضع بالاستعمال.

المحاضرة العاشرة

الأسماء، والأفعال، والحروف، والهيئات

أهداف المحاضرة:

- التعرف إلى المعاني الإسمية، والأفعال، والمعاني الحرفية.
- التعرف إلى الوضع للهيئات.

الأسماء، والأفعال، والحروف، والهيئات

• المعاني الإسمية، والمعاني الحرفية:

يمكن تحليل الكلمات في اللغة كما في النحو إلى: إسم، وفعل، وحرف.

– المعنى الإسمي: وهو كل ما دل على معنى استقلالي كقولنا: (بيروت) و(المقاومة).

– الأفعال:

رأي النحاة في الأفعال:

اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان بالوضع حتى أخذوا الاقتران بالدلالة في تعريف الفعل، ومثاله:

تعريف الفعل: أنه كلمة تدل على معنى في نفسه مقترنا بأحد الأزمنة الثلاثة (كضرب، ويضرب، وإضرب). فالفعل الماضي يدل على تحقق المبدأ في الزمن السابق على المتكلم. والمضارع يدل على تحقق المبدأ في الحال أو الاستقبال. وصيغة الأمر تدل على الطلب في الزمان الحال.

وزاد النحويون اقتران الفعل بأحد الأزمنة الثلاثة.

وعليه: الفعل عند النحاة هو ما دل على حدث، وعلى زمان، بحيث يكون كل منهما جزء المعنى، أي أن الزمان مأخوذ في الفعل بحيث يدل الفعل عليه تضمناً؛ لأنه جزء لمدلول الفعل؛ ولهذا قالوا:

أ – الفعل الماضي: وهو ما دل على حدث وتحقق نسبة المبدأ إلى الذات أو الفاعل.

ب - الفعل المضارع: وهو ما دل على ترقيب وقوع نسبة المبدأ إلى الذات أو الفاعل.

ت - وفعل الأمر: وهو ما دل على طلب نسبة المبدأ إلى الذات أو الفاعل.

رأي الأصوليين في الأفعال:

الزمان ليس جزءا لمدلول الفعل كما يقول النحاة:

الفعل الماضي: وهو ما دل على تحقق نسبة المبدأ إلى الذات، وخروج الحدث من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الوجود، وفراغ الفاعل عن شغله، وهذه الخصوصية تلازم الوقوع في الزمان الماضي، أي أن الزمان ليس جزءا لمدلول الفعل كما هو ظاهر كلمات النحاة وغيرهم، بل الفعل يدل على الزمان بالالتزام.

الفعل المضارع: يدل على ترقيب وقوع نسبة المبدأ إلى الذات، أو هو حال التلبس بالمبدأ والاشتغال به فعلا، وهذه الخصوصية تلازم الوقوع في الزمان الحال، أي أن الزمان ليس جزءا لمدلول الفعل المضارع كما هو ظاهر كلمات النحاة وغيرهم، بل زمان الحال ملازم لمدلول حال التلبس بالفعل.

الفعل المضارع الاستقبالي: ومثاله: (سوف ينتصر)، فهنا تهيو وتصدي لإيجاد مقدمات حصول المبدأ، وهذه الخصوصية تلازم زمان الاستقبال، أي أن الزمان ليس جزءا لمدلول الفعل المضارع الاستقبالي، بل الزمان الاستقبالي ملازم لمدلول التهيو لإيجاد مقدمات حصول الفعل.

فعل الأمر: يدل على طلب نسبة المبدأ إلى الذات.

والخلاصة مما سبق: أن الفعل الماضي، والفعل المضارع لا يدلان على الزمان بالتضمن، أي أن الزمان ليس جزءا من المعنى كما هو ظاهر كلمات النحاة وغيرهم، ولكنهما يدلان على الزمان التزاما؛ وبسبب هذه الخصوصيات أصبح هناك منشأ لتوهم جزئية الزمان لمدلول الفعل عند النحاة، وبالتالي كون الزمان جزءا لمدلول الأفعال باطل؛ والسبب: أن للأفعال مادة، وهيئة:

مادة الفعل: وهي تدل على الطبيعة المجردة المهملة غير مأخوذ فيها أية خصوصية خارجة عنها فضلا عن الزمان، أو هي المعبر عنها في مبحث المشتق بالمبدأ، أي نفس طبيعي الحدث اللا بشرط، والفعل بمادته إسم.

هيئة الفعل: وهي تدل على نسبة المادة إلى فاعل على نحو من أنحاء النسبة، أو هي عبارة عن تلبس الذات بالمبدأ، وكيفية قيامه بها وانتسابه إليها، كالقيام الصدوري (كضرب، ويضرب)، أو الحلولي (كمرض، وحسن) من الأفعال اللازمة التي في الإخبار، أو طلب الفعل (كصل، وحج، وزك)، أو طلب الترك (كلا تسرق، ولا تغتب مؤمنا) ونحو ذلك في الإنشاء؛ وذلك بحسب اختلاف المبادئ في الفعلية، والشأنية، والملكية، والحرفة... الخ، والفعل بهيئته حرف.

النتيجة: أن الزمان ليس جزءا لمدلول الفعل مطلقا، غاية ما في المسألة أن هيئة الفعل الماضي تدل على خصوصية تستلزم الوقوع في الزمان الماضي، وهيئة الفعل المضارع تدل على خصوصية تستلزم الوقوع في الزمان الحال أو المستقبل، ولا يدل الفعل على الزمان تضمنا. ثم إن الفعل مركب من إسم وحرف، فمادته هو إسم، وبهيئته هو حرف.

سؤال: هل يصح استعمال الفعل الماضي في موضع الفعل المضارع (؟).

والجواب: يمتاز الفعل الماضي عن الفعل المضارع بخصوصية ثابتة في كل واحد منهما؛ ولأجل تلك الخصوصية لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر، ويكون الاستعمال غلط.

فالخصوصية في الفعل الماضي، هي أنه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة مقيدا بكونه قبل زمان التكلم، وهذه الدلالة موجودة في جميع موارد استعماله.

وأما الخصوصية في الفعل المضارع، فهي أنه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة في زمن التكلم أو بعده.

– المعنى الحرفي: هناك آراء متعددة في مسألة وضع الحروف ومعانيها، وهي كما يلي:

أ – الشريف الرضي: الحروف لا معنى لها بل هي علامات لخصوصية المعاني الموجودة في مدخلاتها.

ب – الخرساني: الحروف موضوعة للمفاهيم العامة كالإسماء، ف (من) ولفظ (الابتداء) موضوعان لمفهوم الابتداء، ولكن المعنى الحرفي إذا لوحظ ألياً فهو معنى حرفي، وإذا لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمي.

ت – المحقق النائيني: الموضوع له الحرف هو النسبة الكلامية، والمراد منها هي النسبة الذهنية بين المفاهيم الإسمية؛ لاحتياج المفاهيم الإسمية إلى رابط يربطها لعدم الارتباط بينها في أنفسها، فشان الحرف الربط بين المفاهيم الإسمية، فالحروف موضوعة للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، ومعانيها معان إيجادية نسبية كانت أو غيرها وليست إخطارية، وبالتالي فإنها لم توضع إلا لأجل إيجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما كلفظ زيد، والدار، فكلمة (في) هي الرابطة بينهما في قولنا: (زيد في الدار)، في مقام الاستعمال، فالموجد للربط الكلامي هو الحرف (في).

ث – بعض الأصوليين قال بالتفصيل: بأن معاني بعض الحروف كحرف النداء، والترجي بأنها إيجادية، وأن بعضها الآخر إخطاري.

ج – المحقق العراقي: المعاني الحرفية من سنخ الوجود الرباطي، أي من سنخ الأعراض، لكن ليس مطلق الأعراض بل النسبية منها كمقولة الأين، والإضافة، والفعل، والانفعال، وهي ما تحتاج في تحققها إلى موضوعين يتقوم بهما وجودها، وأما مثل مقولتي الكم، والكيف، فلا تحتاج إلا إلى طرف واحد.

ح – المحقق الأصفهاني: المعنى الحرفي كالوجود الرباط في كونه معنى متقوم بالطرفين، ولا وجود ولا تحقق له إلا في ضمن طرفين وليس له وجود منحاز عن وجوديهما، إلا أن المعنى الحرفي موطنه الذهن والوجود الرباط

موطنه الخارج، بل يصح أن يقال: أن المعنى الحرفي قسم من الوجود الرابط وهو الوجود الرابط في الذهن القائم بمفهومين الذي يعبر عنه في طبي كلماته بالنسبة والربط بين المفاهيم، دون الوجود الرابط في الخارج المعبر عنه بالنسبة الخارجية.

خ - السيد الخوئي: الحروف موضوعة لتضييق المعاني الإسمية؛ لأنها واسعة النطاق في الصدق، فاحتيج إلى تفهيم الحصة الخاصة منه إلى وضع شيء فكان هو الحروف.

د - الشيخ محمد حسين الحائري: الموضوع له الحرف هو الأفراد الخاصة الخارجية أو الذهنية للمفاهيم العامة.

تطبيق عملي على الحروف:

إن الفقيه بحاجة إلى معرفة معاني الحروف؛ لأن عليها يدور رحى استنباط الكثير من المسائل الفقهية من الكتاب، والسنة، ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَأَمْسِكُوا بُرُءُوسَكُمْ...﴾^(١)، فلو لا مكان الباء في الآية؛ لكان من الواجب مسح تمام الرأس لا بعضه، وما دل على مسح بعض الرأس لا تمامه هو (باء) التبعض.

وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ...﴾^(٢)، حيث دلت (أو) على أن الواجب على المكلف هو الإتيان بواحد من هذه الثلاثة على نحو التخيير، فأياً فعل، يكون امثلاً.

وهكذا الحال في آيات القرآن الأخرى ومنها آيات الأحكام، وأحاديث نبوية شريفة تحتوي على حروف كثيرة، وأفعال، وأسماء تؤلف جملاً تربط بينها الحروف.

• الوضع للهيئات: تنقسم الهيئات إلى هيئات مفردة، وأخرى مركبة:

(١) القرآن الكريم، سورة المائدة، آية (٦).

(٢) (م. ن)، سورة المائدة، آية (٨٩).

- (أ) - الهيئات المفردة: وهي التي يبحث الأصوليون فيها عن الاشتقاقات وهيئاتها المختلفة كالفعل، وإسم الفاعل، وإسم المفعول.
- (ب) - الهيئات المركبة: وهي التي يبحث الأصوليون فيها عن الجمل الإنشائية، والخبرية، الإسمية، والفعلية.



المحاضرة الحادية عشر

المركبات، والجُمْل، وأسماء الإشارة، والضمائر، والموصول

أهداف المحاضرة:

- التعرف إلى المركبات.
- التعرف إلى الجملة، وأقسامها، والجمل الإنشائية، والجمل الخبرية، والفرق بينهما.
- التعرف إلى أسماء الإشارة، والضمائر، وأسماء الموصول... الخ.

المركبات، والجمل، وأسماء الإشارة، والضمائر، والموصول

• المركبات:

للمركبات^(١) أجزاء يُعبّر عنها بالمفردات، وهي تارة يُنظر إليها من جهة المادة، وأخرى من جهة الصورة، ولكل منهما وضع يخصه، غاية الأمر أن وضع المواد شخصي، ووضع الصور المعبر عنها بالهيئات نوعي.

في الجملة الإسمية، الهيئة التركيبية ك(علي عالم)، موضوعة للنسبة والربط بين المبتدأ والخبر.

والهيئة التركيبية في الجمل الفعلية ك(ضرب زيد)، الهيئة المفردة للفعل (ضرب) تدل بفردتها على النسبة والربط بين الفعل والفاعل.

وعليه: هيئة الجملة موضوعة للربط، أي أن الهيئة لها معنى حرفي، ومن هنا صُنِّفت اللغة بالتحليل العقلي إلى فئتين:

أ - فئة المعاني الإسمية: ويدخل تحت هذا العنوان فئة الأسماء، ومواد الأفعال.

ب - فئة المعاني الحرفية (الروابط): ويدخل تحت هذا العنوان فئة الحروف، وهيئات الأفعال، وهيئات الجمل. فالحروف، والهيئات موضوعة للنسب والارتباطات؛ أي لتحقيق الربط بين المفاهيم والأسماء، وبالتالي فإن الموجد للارتباط بين المفاهيم المتغايرة هي الحروف، والهيئات.

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج ١، ط ٣، قم، (د.ت)، ص ٧٤.

• الجملة:

تُعتبر الجملة من أهم الظواهر اللغوية الاجتماعية في المجتمعات البشرية؛ لأنها الوحدة الأساسية التي يصيغ بها الإنسان أفكاره، ومقاصده، ويعبّر بواسطتها عن أحكامه.

بالنسبة للغة العربية، عُرِّفت الجملة: بأنها «عبارة عن مركب من كلمتين، أُسندت إحداهما إلى الأخرى، سواء أفادت معنى كقولك: زيد قائم، أم لم [تفد] كقولك: إن يكرمني، [فإنها] جملة لا تفيد [معنى] إلا بعد مجيء جواب الشرط»، فتكون أعمّ من الكلام مطلقاً^(١).

يقول صاحب مغني اللبيب: «الكلام: هو القول المفيد بالقصد.

والمراد بالمفيد: ما دل على معنى يحسن السكوت عليه»^(٢).

وبناء على هذا التعريف، تكون الجملة أعم من الكلام، أي أن الجملة هي عبارة عن تركيب قد يفيد معنى يحسن السكوت عليه، وقد لا يفيد ذلك؛ وبذلك تنقسم الجُمْل إلى جمل تامة كالجمل (الخبرية، والإنشائية، والإسمية، والفعلية)، وجمل ناقصة كالجمل (الوصفية).

أ - الجمل التامة:

وهي التي يصح السكوت عنها، أو هي التي «تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه، ويمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه»^(٣)، وهذا هو الكلام.

ب - الجمل الناقصة:

وهي التي لا يصح السكوت عنها، أو هي التي لا تدل على معنى مكتمل يمكن للمتكلم الإخبار عنه، وهذا النحو من الجُمْل لا يُسمى كلاماً.

(١) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٢م، ص ١٠٦.

(٢) الأنصاري، جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب، ج ٢، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قم، مكتبة المرعشي، ١٤٠٥ هـ، ص ٣٧٤.

(٣) الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٧٤.

ت - الفرق بين الجملة التامة، والجملة الناقصة:

يُكمن الفرق بينهما في هيئة الجملة وشكلها، فهئة الجملة التامة تدل على نوع من الربط التام يُسمى نسبة إسنادية تامة، أي أنَّ المتكلم يصوغ جملة تامة إنشائية أو خبرية، إسمية أو فعلية، بينما هيئة الجملة الناقصة تدل على نوع من الربط والإسناد غير التام؛ ولهذا تُسمى نسبة إسنادية ناقصة، أي أنَّ المتكلم يصوغ جملة ناقصة كما في الجمل الوصفية مثل قولنا: (المفيد العالم).

ث - الجمل الإنشائية، والجمل الخبرية:

(a) الجمل الإنشائية:

هي موضوعة لإحداث الربط بين طرفيها، وهي تدل على نسبة تامة إنشائية يُراد تحقيقها كما إذا قال: زوجتك زينب، فبمجرد أن قال: زوجتك، فقد أنشأ وأوجد ربطاً ما بين المطلوب وهو زينب، والطالب المأمور وهو الشخص المخاطب؛ لأنَّ الأمر يحتاج إلى مأمور، ومأمور به، والجملة الإنشائية موضوعة لإحداث هذا الربط الذي يكون مقصوداً، وبعد النطق به، يصبح هذا الربط موجوداً، واللفظ مظهرٌ لهذا الربط في الخارج، أي أنَّ المتكلم قصد إلى إظهار المعنى في الخارج بواسطة لفظ الإنشاء.

الخراساني: طبعي المعنى الموضوع له في الخبر والإنشاء واحد، أي أنَّ المدلول التصوري فيهما واحد، وإنما الاختلاف بينهما في الداع للاستعمال، أي في المدلول التصديقي لهما، فإن دأع الاستعمال في الإنشاء غير دأع الاستعمال في الخبر. فالتكلم بكلمة (بعت)، إن قصد بها الحكاية عن ثبوت نسبة البيع إلى نفسه في موطنها وهو وعاء الاعتبار، فذلك إخبار. وإن قصد بها إيجاد البيع في الخارج، فذلك إنشاء، فإخبارية لفظ (بعت) وإنشائية منوطان بالقصد وهما من أطوار الاستعمال.

ملاحظة:

هذا الكلام من الخراساني إنما يتم في الصيغ المشتركة كصيغة (بعت)،

وقبلت، وملكت) ونحوها، مما يستعمل في معنى واحد في المادة، والهيئة في مقام الإخبار، والإنشاء،

وأما الألفاظ المختصة بإحدهما كالجمل الإسمية المختصة بالأخبار، وصيغة(افعل) وما شاكلها المختصة بالإنشاء، فلا تصح دعوى الخراساني فيها؛ لعدم معهودية صحة الإخبار بالألفاظ المختصة بالإنشاء، والإنشائية بالألفاظ المختصة بالإخبار، فما يختص بأحدهما كصيغة(افعل) التي تستعمل دائماً في إنشاء المادة على اختلاف الأغراض الداعية إلى الإنشاء، وكالجملة الإسمية مثل(حمزة نائم) التي يُراد بها الأخبار دائماً، فهي خارجة عن إطار كلام صاحب الكفاية.

أقول:

الجمل الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب في ذاتها، بل هي مبرزة لأمر نفساني بواسطة اللفظ، حيث تترتب آثار شرعية أو عقلائية على هذا النوع من الجُمْل، إذا قصد المنشئ معاني الجُمْل والألفاظ المنشأ بها.

وأما لو فرضنا أنَّ المنشئ عابث أو لاهٍ في إنشائه للألفاظ، أو أنه تحول في جُمْل الأمر والنهي ونقلها من معانيها الأصلية واستعملها في أمور أخرى غير الإنشاء كالدعاء مثلاً، في قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا...﴾^(١)، فلا تترتب عليها آثار قانونية شرعية أو عقلائية بمجرد إنشائها كما في موارد إنشاء التمني، والترجي، والاستفهام، والتهديد، والتعجب، والتنبيه، ونحوها.

تُستعمل الجمل الإنشائية في أبواب الأوامر، والنواهي، والعقود كالبيع، والإجارة، والنكاح، والعهد، والنذر، والجعالة، وفي الإيقاعات كالعتاق، والطلاق، حيث تكون الهيئات التي تُصاغ بها الجُمْل ونسبها الخاصة آلة إيجاد الاعتبار بين البشر كقولنا: صل، وبع، واشترت، وزوجتك، حيث صيغت المادة بصيغ خاصة؛ للتعبير عن حقيقة البيع، والشراء المنتسب إلى فاعل، مع اختلاف قصد الفاعل إلى إحداث الفعل في كل منها.

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية (٢٨٦).

فصيغة الأمر كصلٍّ، وضمٍّ، وجاهدٍ، واضرب هي جُمل إنشائية تدل على نسب تامة لها مادة، وهيئة، ومنظورٌ لها بما هي نسبة بين فعل وفاعل يُراد تحقيقها، وبعث المكلف نحو إيجادها؛ نتيجة شوق شديد، وإلزام أكيد من قبل المولى لإيجادها من قبل المكلف، وفي نفس الوقت قد تُستعمل هذه الأدوات في موارد الاستحباب مجازاً؛ للشبّه بين الاستحباب والوجوب، كما أنّ صيغة النهي كلاً تخنٍّ، ولا تذهب، ولا تقتل هي جُمل إنشائية تدل على نسب تامة لها مادة، وهيئة ومنظور لها بما هي نسبة يُراد الزجر عن فعلها؛ بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وزجر أكيد من قبل المولى للمكلف، وفي نفس الوقت قد تُستعمل في موارد الكراهة مجازاً؛ للشبهة بين الكراهة والنهي.

(b) الجمل الخبرية:

المشهور: الجملة الخبرية موضوعة لثبوت النسبة في الخارج أو عدم ثبوتها فيه، فإن طابقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية فصادقة وإلا فكاذبة.

بعض الأصوليين: هي جمل موضوعة للحكاية والكشف عن النسبة القائمة بين طرفي الجملة، أي هي تحكي عن أمر مفروغ عنه ومثاله: (زيد عادل)، حيث تدل الجملة على أنّ المتكلم في مقام قصد الحكاية عن ثبوت العدالة لزيد.

وعليه: القصد من الجمل الخبرية هو الحكاية والإخبار، وإبراز غاية نفسية لدى المتكلم، وبالتالي لا تتصف نفس الجملة الخبرية بالصدق أو الكذب من جهة دلالتها الوضعية، بل المتصف بالصدق والكذب هو مدلول الجملة الخبرية لا نفسها.

السيد الخوئي: هي موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع. بمعنى: أنها وضعت لإبراز أمر نفساني كقصد الحكاية والإخبار عن الواقع نفياً وإثباتاً.

(c) الفرق بين الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية:

لا فرق بين الجملة الخبرية، والإنشائية من حيث الدلالة الوضعية، فكما أنّ

الجملة الإنشائية لا تتصف بالصدق أو الكذب بل هي مبرزة لأمر وغاية من الغايات النفسية، فكَذلك الجملة الخبرية هي مبرزة لقصد الحكاية عن الواقع نفيًا أو إثباتًا، حتى لو علم المخاطب كذب المتكلم في أخباره.

فالجملة الإنشائية، والجملة الخبرية تشتركان في أصل الإبراز والدلالة على أمر نفسي، أي أن غاية المتكلم مشتركة بين الجملتين.

نعم، الفرق بينهما فيما يتعلق به الإبراز:

أ - فإنه في الجملة الإنشائية أمر نفسي لا تعلق له بالخارج؛ ولهذا لا يتصف بالوجود أو العدم من جهة كونه إنشاءً.

ب - وفي الجملة الخبرية الأمر متعلق بالخارج من جهة الحكاية والكشف عن الواقع، فإن طابق الواقع فصادق وإلا فكاذب.

نعم، قد يقصد المتكلم من الجملة الخبرية الحكاية والكشف، كما لو نصب قرينة على خلاف قصد الحكاية، بأن نصب قرينة على أنه في مقام الإرشاد، أو السخرية، أو الاستهزاء، أو تعداد الجمل وذكرها من باب المثال، فإن الجملة حينئذ لا تدل على قصد الحكاية عن الواقع، بل تدل على أن الداعي إلى إيجادها أمر آخر غير قصد الحكاية^(١)، أي أنها تتحول وتُنقل من بابها الأصلي وتُستعمل في أمر آخر غير الأخبار.

• أسماء الإشارة، والضمائر، وأسماء الموصول... الخ.

الخراساني: المستعمل فيه في أسماء الإشارة ك(هذا)، والضمائر ك(هو)، والمخاطب ك(أنت)، والموصول، هو عام، وأن تشخصه إنما جاء من قبل الاستعمال، حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب بها المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص.

(١) الفياض، محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٦ - ٧٧.

وعليه: المستعمل فيه في مثل (هذا)، (وهو)، (وإياك) هو معنى كلي، مفرد، مذكر أو مؤنث، صالح للإشارة، وأن تشخصه إنما جاء من قبل الإشارة إليه والتخاطب بهذه الألفاظ، فإن الإشارة والتخاطب بهذا من شؤون الاستعمال، فكل من الوضع، والموضوع له فيها عام كالحروف.

وكذلك الحال في الموصولات، فإن تشخصها ناشئ عن الصلة، ولكنها من جهة المعنى الموضوع له، والمستعمل فيه، فهي عامة أيضا.



المحاضرة الثانية عشر

الدلالات التي يُبحث عنها علم الأصول

أهداف المحاضرة :

- ١ - التعرف إلى صيغة الأمر، وظهور صيغة الأمر في الوجوب.
- ٢ - التعرف إلى صيغة النهي.
- ٣ - التعرف إلى مسألة الإطلاق.
- ٤ - التعرف إلى أدوات العموم.
- ٥ - التعرف إلى العام البدلي، والعام الاستغراقي، والعام المجموعي.
- ٦ - التعرف إلى أداة الشرط.
- ٧ - التعرف إلى حجية الظهور، والدليل على عليها.

الدلالات التي يُبحث عنها علم الأصول

في علم الأصول، يبحث الأصولي عن كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه الدليل، أي أنه يبحث عن العناصر المشتركة كصيغة فعل الأمر، وأداة الشرط، وصيغة الجمع المعروف باللام... الخ.

١ - صيغة الأمر:

لغة: النحويون يطلقون صيغة الأمر على خصوص (إفعل) كإضرب، والأوامر التي تكون على وزن آخر غير صيغة (إفعل) لا تكون مشمولة لهذه الصيغة.

اصطلاحاً: الأصوليون يريدون معنى أعم مما قال به النحويون، فيشمل كل صيغ الأمر كصيغة (إفعل، وتفعّل، وفاعل... الخ)، ك(صل)، و(صم)... الخ.

صاحب الحاشية:

ذكر أن صيغة الأمر استعملت في عدد من المعاني وصل عددها إلى (١٥) معنى، وأوصلها بعضهم إلى (٢٤) معنى، ومنها: التمني، والترجي، والتهديد، والإنذار، والاحتقار، والإهانة، والتعجيز، والإباحة، والتسخير، والتسوية، والدعاء... الخ.

الخراساني:

صيغة الأمر (إفعل)، وضعت لإنشاء الطلب بداعي الجدد، والبعث والتحريك، واستعمالها في إنشاء الطلب بهذا الداعي يكون على وجه الحقيقة، واستعمالها

في سائر الدواعي كالتمني، والترجي، والتهديد... الخ، يكون على وجه المجاز؛ لكونها مغايرة للمعنى الموضوع له اللفظ.

سؤال:

صيغة الأمر (إفعل)، هل وضعت للوجوب أم أنها تنصرف للندب عند الاستعمال(؟).

الخراساني:

صيغة الأمر (إفعل) وضعت للوجوب حقيقة، وهو قول أكثر الأصوليين الشيعة، والدليل على ذلك التبادر، ومجرد استعمالها في الندب لا يعني أنها تُحمل على الندب، أو أنها نُقلت إليه، فكثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي.

والدليل على أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب هو التبادر، فإن المنسب إلى ذهن العرف هو ذلك بشهادة أن المولى إذا أمر المكلف بشيء ولم يأت المكلف بالمأمور به معتذرا بأنه لم يكن يعرف أن هذا واجب أو مستحب، لا يقبل منه العذر، ويلام على تخلفه عن الامتثال؛ لانسباق الوجوب عرفا من اللفظ، وتبادره منه، والتبادر علامة الحقيقة.

- ظهور صيغة الأمر في الوجوب:

إذا قلنا بأن صيغة إفعل ليست موضوعة للوجوب، فإنها تكون ظاهرة فيه؛ وذلك بمعونة مقدمات الحكمة؛ لأن المتكلم لو كان يريد الندب، فعليه أن ينصب قرينة، ولما لم ينصب قرينة، نفهم أنه يُريد الوجوب؛ لكون الوجوب من سنخ الطلب، فالعقل ينتزع الوجوب عن النسبة الطلبية عند عدم كونها مقيدة بالترخيص في الترك، ومع تقييدها بالترخيص في الترك ينتزع عنها الندب.

والأمر قد يكون مولويا أو إرشاديا، تعبديا أو توصليا، نفسيا أو غيريا، تعيينيا أو تخييريا، عينيا أو كفاءيا... الخ، ولكل منها معناه، فراجع.

٢ - صيغة النهي:

صيغة النهي تدل على الحرمة ك(لا تضرب)، وهي عبارة عن زجر ومنع، أي تدل على نسبه زجرية. فحين نسمع جملة (لا تضرب)، نتصور نسبة بين الضرب والمخاطب، ونتصور أن المتكلم يزجر مخاطبه عن تلك النسبة بدرجة شديدة، فهنا كراهة شديدة للمنهى عنه. وقد يكون الزجر بدرجة ضعيفة، فهنا كراهة بدرجة ضعيفة.

ومعنى القول بأن صيغة النهي تدل على الحرمة، أن الصيغة موضوعة للزجر والنسبة الامساكية بوصفها ناتجة عن كراهة شديدة وهي الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن المدلول اللغوي لصيغة النهي عند سماعها. والدليل على أنها موضوعة كذلك هو التبادر. وقد تستعمل صيغة النهي في موارد الكراهة، فينهى عن المكروه أيضا بسبب الشبه القائم بين الكراهة والحرمة، ويعتبر استعمالها في موارد المكروهات استعمالا مجازيا.

٣ - الإطلاق:

هو استيعاب يثبت دون أن يكون مدلولاً للفظ؛ بناء على مقدمات الحكمة، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ...﴾^(١)، مطلق شامل لجميع أنواع البيع.

وبمعنى آخر: لو قال المولى لعبده: (أكرم الجار)، وأطلق كلمة (الجار) فلم يقيد بها بوصف خاص، يفهم عندئذ من كلمة (الجار) المجردة عن أي قيد، وجوب إكرام مطلق الجار، ويسمى هذا ب(الإطلاق)، ويسمى اللفظ في هذه الحالة (مطلقاً).

فتجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام، يكون دليلاً على شمول الحكم، ومثاله: «وأحل الله البيع...»، فكلمة البيع هنا مجردة عن أي قيد في الكلام، فيدل هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلية لجميع أنواع

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (٢٧٥).

البيع. والدليل على هذا الشمول، هو أن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام ما يريد، فإذا قال: (أكرم الجار)، وأراد الجار المسلم خاصة، فعليه أن يقيد كلامه بـ (المسلم)، فإذا لم يفعل، نعلم حينها أن هذا القيد غير داخل في مراده، إذ لو كان داخلا لبينه؛ ولما سكت عنه؛ يعني أنه لا يُريده؛ وبذلك نستكشف الاطلاق من السكوت وعدم ذكر القيد، ويعبر عن ذلك بقرينة الحكمة.

٤ - أدوات العموم:

الأمر حينما يريد أن يدل على شمول حكمه وعمومه، قد يكفي بالإطلاق وذكر الكلمة بدون قيد كما قلنا سابقا، فيقول: «وأحل الله البيع...»، وقد يريد مزيدا من التأكيد على العموم والشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك فيقول: (أكرم كل عادل)، فيفهم السامع من ذلك مزيدا من التأكيد على العموم والشمول؛ ولهذا تعتبر كلمة (كل) من أدوات العموم؛ لأنها موضوعة في اللغة لذلك، ويسمى اللفظ الذي دلت الأداة على عمومها (عاما)، ويعبر عنه بـ (مدخول الأداة)؛ لأن أداة العموم دخلت عليه وعممته.

اتفق الأصوليون على أن التدليل على العموم يتم بإحدى طريقتين: إما بواسطة الإطلاق، أي ذكر الكلمة بدون قيد، أو بواسطة استعمال أداة للعموم نحو (كل، وجميع، وكافة... الخ). اختلفوا في (صيغة الجمع المعروف باللام) من قبيل (العقود) فقال بعضهم: إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضا مثل كلمة (كل)، فأَي جمع من قبيل (العقود) إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفرادها، والتدليل على عمومها، أدخل عليه (اللام)، فيجعله جمعا معرّفا بـ (اللام) ويقول: «أوفوا بالعقود». وبعض الأصوليين ذهب إلى أن (صيغة الجمع المعروف باللام) ليست من أدوات العموم، والشمول إنما يُفهم في الحكم عندما نسمع المتكلم يقول: «أوفوا بالعقود» مثلاً؛ بسبب الإطلاق، وتجرد الكلمة عن القيود وليس بسبب دخول (اللام) على الجمع.

تقسيمات العام:

٥ - العام البدلي، والعام الاستغراقي، والعام المجموعي:

أ - العام البدلي:

اللفظ الدال على الاستيعاب إن دل على شمول المفهوم للأفراد بنحو البدل، كان الشمول بدليا وأطلق عليه العام البدلي كقولك: (أكرم أي رجل شئت، وسافر أي يوم أردت)، فكلمة (أي) وما يؤدي معناها من أدوات البدل.

ب - العام الاستغراقي:

وهو أن يدل اللفظ على الشمول دفعة وبنحو الاستيعاب، حيث يكون الشمول إستيعابيا، فيقصد في الكلام ترتب الحكم الكلامي على كل فرد من أفراد المفهوم مستقلا، كما في: (أكرم كل عالم)، مع كون الغرض إنشاء وجوب مستقل لكل فرد.

ت - العام المجموعي:

وهو أن يقصد ترتب حكم واحد على الجميع.

٦ - أداة الشرط:

مثل (إذا) في قولنا: (إذا أحرمت للحج، فلا تطيب)، وتسمى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط بالجملة الشرطية.

تتألف الجملة الشرطية من شقين: الشرط، والجزاء، والذي يربط بينهما هو أداة الشرط.

وإذا لاحظنا المثال المتقدم للجملة الشرطية، وجدنا أن الشرط في المثال هو (الاحرام للحج)، وأما المشروط فهو مدلول جملة (لا تطيب). ولما كان مدلول (لا تطيب) بوصفه صيغة نهى هو الحرمة كما تقدم، فنعرف أن المشروط هو الحرمة أي الحكم الشرعي.

ومعنى أن الحكم الشرعي مشروط بالاحرام للحج، أنه مرتبط بالإحرام ومقيد بذلك، والمقيد ينتفي إذا انتفى قيده.

وينتج عن ذلك: أن أداة الشرط تدل على انتفاء الحكم الشرعي عند انتفاء الشرط؛ لأن ذلك نتيجة لدالاتها على تقييد الحكم الشرعي وجعله مشروطاً، فيدل قولنا: (إذا أحرمت للحج، فلا تطيب)، على عدم حرمة الطيب في حالة عدم الإحرام للحج؛ وبذلك تصبح الجملة ذات مدلولين:

الأول: وهو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، ويسمى (منطوق) الجملة.

والثاني: وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ويسمى (مفهوم) الشرط.

وقد وضع بعض الأصوليين قاعدة عامة في اللغة لذلك فقال:

إن كل أداة لغوية تدل على تقييد الحكم وتحده، لها مدلولها سلبي، إذ تدل على انتفاء الحكم خارج نطاق الحدود التي تضعها للحكم، وأداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة؛ لأنها تدل على تحديد الحكم بالشرط.

ومن مصاديق القاعدة أيضاً، (أداة الغاية) حين تقول مثلاً: (صم حتى تغيب الشمس)، فإن (صم) فعل أمر يدل على الوجوب، وقد دلت (حتى) بوصفها أداة غاية، على وضع حد وغاية لهذا الوجوب الذي تدل عليه صيغة الأمر، ومعنى كونه غاية له، تقييده، فيدل على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، وهذا هو المدلول السلبي الذي يُطلق عليه اسم المفهوم، ويسمى المدلول السلبي لأداة الغاية بـ (مفهوم الغاية).

وأما إذا قيل: (أكرم الفقير العادل)، فلا يدل القيد (العادل) هنا على أن غير العادل لا يجيب إكرامه؛ لأن هذا القيد ليس قيداً للحكم بل هو وصف للفقير وقيد له، والفقير هو موضوع الحكم، وما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة، فلا دلالة على المفهوم؛ ولهذا لا مفهوم للوصف.

٧ - حجية الظهور:

قد يكون للفظ ما، دلالات لغوية، وعرفية متعددة؛ حيث يجب تعيين مراد المتكلم من بينها، وبالتالي يجب هنا ملاحظة المعنى الظاهر من اللفظ والذي ينسب إلى الذهن من بين معانيه المتعددة عند سماع اللفظ، فيكون هذا المعنى المنسب هو المراد لغة.

كما يجب ملاحظة ظهور حال المتكلم في أن ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية، فظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، حجة.

وحجية الظهور هي الأساس الذي يُفسّر الدليل اللفظي على ضوءه، حيث يفترض دائماً أن المتكلم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغوي العام؛ أخذاً بظهور حاله؛ ولأجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم (أصالة الظهور)؛ لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي.

فبواسطة (أصالة الظهور) نحكم بأن مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الأقرب، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغة، أي هو مراد المتكلم والمعنى الأقرب إلى اللفظ لغة.

الدليل على حجية الظهور:

١ - سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام التي كانت قائمة على العمل بظواهر الكتاب، والسنة.

٢ - أن هذه السيرة كانت بمرأى ومسمع من المعصومين عليهم السلام ولم يردعوا عنها، وهذا يدل على صحتها شرعاً؛ وبذلك يكون الشارع قد أمضى هذه السيرة وهو معنى حجيتها شرعاً.

تطبيق عملي على حجية الظهور:

أ - أن يكون الدليل نصاً في معناه:

وهو أن يكون اللفظ في الدليل معنى وحيد لغة، ولا يصلح للدلالة على معنى آخر، فيُحمل اللفظ على معناه الوحيد ويقال: إن المتكلم أراد ذلك المعنى؛ لأن المتكلم دائما يريد باللفظ المعنى المحدد له في نظامه اللغوي العام.

ب - أن يكون اللفظ من قبيل الألفاظ المشتركة:

بمعنى: أن يكون اللفظ ما، معانٍ متعددة متكافئة، بحيث لا يمكن تعيين المراد من اللفظ، فيكون الدليل في هذه الحالة مجملا.

ت - أن يكون اللفظ ما، معنيان، ككلمة (البحر)، بحيث يكون لها معنى حقيقي قريب وهو (البحر الحقيقي من الماء)، ومعنى مجازي بعيد وهو (العالم). فإذا قال قائل: (إذهب إلى البحر في كل يوم)، وأردنا أن نعرف ماذا أراد المتكلم بكلمة (البحر) (؟)، فيجب دراسة السياق الذي جاءت فيه كلمة (البحر) ضمن النص، فإن كان هناك قرينة متصلة أو منفصلة صارفة للمعنى إلى مؤداها، نتبع مؤدى القرينة، وإن لم يكن هناك قرينة تُبطل مفعول الكلمة في ظهورها اللغوي، فإن الكلام يُحمل على معناه اللغوي.

ولكن قد تتكافئ الصورتان من حيث علاقتهما بالسياق، ولا يكون لأحدها ظهور على الأخرى، ولا يوجد قرينة متصلة أو منفصلة، وهذا يعني أن الكلام أصبح مجملا.

ومثال القرينة المتصلة: (أداة الاستثناء من العام)، كما إذا قال قائل: (أكرم كل عالم إلا الفاسق)، فإن كلمة (كل) ظاهرة في العموم لغة، وكلمة (الفاسق) تنافي هذا العموم، (وأداة الاستثناء) قرينة على المعنى العام للسياق.

والمراد بالقرينة المتصلة: هو كل ما يتصل بالكلمة ويبطل ظهورها ويوجه المعنى العام للسياق الوجهة التي تنسجم مع سياق قرينة.

ومن أمثلة القرينة المنفصلة: (أكرم كل فقير)، ثم يقول في حديث آخر بعد ساعة: (لا تكرم فساق الفقراء)، القاعدة الأصولية تقول: ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة، سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

أقول:

مباحث الألفاظ بأجمعها يبحث فيها عن صغرى القياس، وأما كبراهك (حجية الظهور)، فهي مسألة مفروغ عنها وثابتة من جهة بناء العقلاء، ومن جهة قيام السيرة القطعية عليها؛ ولهذا لا يُبحث عنها؛ لأنها متفق عليها بين الجميع بلا اختصاص لها بالظن بالوفاق، ولا الظن بالخلاف، ولا بمن قصد إفهامه، كما لا فرق بين ظواهر الكتاب وغيره.



المحاضرة الثالثة عشر

وسائل إثبات صدور الدليل عن الشارع

أهداف المحاضرة :

- ١ - التعرف إلى الخبر المتواتر، وأقسامه من حيث التواتر اللفظي، والمعنوي، والإجمالي.
- ٢ - التعرف إلى الإجماع، وأقسامه.
- ٣ - التعرف إلى الشهرة وأقسامها.
- ٤ - التعرف إلى سيرة العقلاء.
- ٥ - التعرف إلى سيرة المشرعة.
- ٦ - التعرف إلى خبر الواحد الثقة، وخبر الموثوق الصدور.
- ٧ - التعرف إلى الدليل الشرعي غير اللفظي.

وسائل إثبات صدور الدليل عن الشارع

مقدمة :

إذا كان هناك كلام منسوب إلى معصوم، فلكي يُعتبر دليلاً شرعياً يمكن العمل بالاعتماد عليه، لا بد من إثبات صدوره عنه بأحد الوسائل، والطرق التالية:

أولاً: الخبر المتواتر:

وهو «ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً، أحالت العادة تواطؤهم على الكذب»^(١).

فالمتواتر يتعدد بأن يرويه قوم عن قوم وهكذا إلى الأول؛ فيكون أوله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه؛ ليحصل الوصف: وهو استحالة التواطؤ على الكذب؛ للكثرة في جميع الطبقات المتعددة. ويشكل كل خبر من الأخبار قرينة إثبات احتمالية، وبتراكم القرائن والاحتمالات يحصل اليقين بصدور الكلام.

– أقسام التواتر:

١ – التواتر اللفظي: وهو إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب بخبر يتفقون على روايته بالفاظه، كما في حديث الغدير الوارد عن النبي الكريم ﷺ في تنصيب أمير المؤمنين عليه السلام خليفة وولياً على المسلمين من بعده بقوله: «من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه»، فقد رواه عدد كبير من الصحابة بخصوصيات متحدة في جميع الإخبارات، مثل اجتماعهم بعد حجة الوداع

(١) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ط ٢، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٨ هـ، ص ٦٢.

في مفترق طرق يُدعى بغدير خم، في يوم صائف... الخ، ممّا ورد في نقل رواية الحديث الشريف.

٢ - التواتر المعنوي: وهو التواتر الذي تتفق فيه جماعة على معنى واحد (جامع مشترك) وإن اختلفت الألفاظ الدالة عليه، كالاتفاق على شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام في مواطن كثيرة، فإنّ الجامع بين هذه الإخبارات هو شجاعته عليه السلام، مع عدم وجود مدلول مطابق متفق عليه بين جميع الإخبارات كما هو الحال في التواتر اللفظي، وإنّما توجد قضية معنوية وجامع متفق عليه بين إخبارات المخبرين، وهو شجاعة الأمير عليه السلام.

٣ - التواتر الإجمالي: وهو ورود روايات كثيرة مختلفة كما في «وسائل الشيعة» مثلاً، يعلم إجمالاً بصدور بعضها عن المعصوم قطعاً من دون اشتغالها على مضمون واحد.

بمعنى: أنه لا يوجد فيه توافق لا في مدلول مطابق، ولا في جامع وقضية معنوية، وإنّما في لازم متنزع، ومثاله: موسوعة «بحار الأنوار» للعلامة المجلسي، حيث تحتوي هذه الموسوعة على آلاف الأحاديث المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، ونحن نقطع بأنّ واحداً من هذه الأحاديث على الأقلّ صادر من المعصوم، ولكننا لم نحدّده، فالتواتر هنا تواتر إجمالي.

الخلاصة:

أنّ المحور الذي تدور حوله الإخبارات المتعدّدة للمخبرين إن كان لفظاً واحداً محدّداً، فالتواتر لفظي، وإن كان معنى واحداً وجامعاً مشتركاً بالألفاظ مختلفة، فالتواتر معنوي، وإن كان لازماً متنزِعاً، فالتواتر إجمالي، والخبر المتواتر حجّيته ذاتية؛ لكونه يفيد العلم بمضمونه، فلا يحتاج إلى جعل وتعب شرعي.

ثانياً: الإجماع:

أحد معانيه في اللغة هو الاتفاق.

اصطلاحاً: الاتفاق الخاص.

وهو إما اتفاق العلماء من المسلمين على أمر من الأمور الدينية، أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على أمر من الأمور الدينية، أو اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية... الخ.

ومهما اختلفت هذه التعابير فإنها ترمي إلى معنى جامع بينها وهو: اتفاق جماعة، لاتفاقهم شأن في إثبات أمر من الأمور الدينية.

في المدارس الأصولية السنية، يُعتبر الإجماع أحد الأدلة الأربعة على الحكم الشرعي.

وأما عند الشيعة الإمامية، فقد جعل الإجماع أحد الأدلة على الحكم الشرعي مجارةً للمنهج السني في الدراسات الأصولية، أي هو دليل من الناحية الشكلية والإسمية فقط؛ والسبب في ذلك: أنَّ الإجماع في مدرسة أهل البيت ﷺ يُعتبر من الأدلة التي لها خاصية الكشف عن السنة، فهو مجرد أداة كاشفة عن وجود دليل، وراوٍ لحكم من أحكام الآيات والروايات؛ ولذلك يجوز تخطئة المجمعين؛ لأنَّ الراوي لا يؤخذ بقوله إلا بعد الوثوق بصدقه، فالإجماع ما لم يفد العلم بالكشف عن الدليل، فهو ليس بحجة.

والإجماع:

أ - تارة يُطلق على اتفاق جميع علماء الإسلام بما فيهم الإمام المعصوم ﷺ على أمر من الأمور الدينية.

ب - وتارة ثانية يطلق على اتفاق عدد من العلماء بما فيهم الإمام ﷺ ولو كانوا فئة قليلة.

ت - وتارة ثالثة يطلق على اتفاق الجميع غير الإمام ﷺ ولو في عصر واحد.

ث - وتارة رابعة يطلق على قول الإمام ﷺ وحده.

A - الإجماع الدخولي:

وهو عبارة عن رقم (أ)، ورقم (ب)، وسمي كذلك؛ لدخول الإمام في المجمعين، فمتى ما حصل لأحد هذا النحو من الاتفاق وعلم به، كان حجة على إثبات ذلك الأمر المجمع عليه؛ لاشتماله على ما هو أعلى الحجج، أي فعل المعصوم عليه السلام، أو تقريره، ولكن الكلام في حصول العلم والاطلاع على ذلك.

نعم، قد يتصور في رقم (ب) بأنه لو ورد أحد من المؤمنين في مجلس أو مسجد، فرأى عدة جالسة، فسألهم عن حكم السورة في الصلاة مثلاً، فأفتوا جميعاً بالوجوب، ثم علم بعد ذلك أن الإمام عليه السلام كان داخلاً فيهم وإن لم تحصل له المعرفة بشخصه، فهذا الاتفاق إجماع دخولي، وهو ممكن الحصول. وأما ارقم (ت)، ففي حجتيه بالنسبة إلى من حصله أو من نقل إليه اختلاف بين الأعلام كما يلي:

أ - الإجماع اللطفي: جماعة منهم قالوا بالحجية؛ لأجل الملازمة بين اتفاقهم على حكم وقول الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف، بتقريب: أن المجمعين لو أخطأوا في الحكم جميعاً؛ لوجب على الإمام عليه السلام، عقلاً من جهة وجوب اللطف عليه، أن يردعهم عن خطائهم بنحو من الأنحاء، وحيث لم يردعهم، فهم مع الحق والحق معهم، ويسمى هذا إجماعاً لطيفاً، والقائل به هو الشيخ الطوسي وعدة آخرون.

ب - الإجماع التقريري: وجماعة أخرى قالت بالحجية؛ للملازمة بينهما بقاعدة التقرير. بمعنى: أنهم لو أخطأوا جميعاً؛ لوجب على الإمام عليه السلام شرعاً من باب إرشاد الجاهل، تنبيههم على خطئهم، وحيث لم ينبههم عليه، فهم على الحق، ويسمى هذا إجماعاً تقريرياً.

ت - الإجماع الحدسي: وجماعة ثالثة أنكرت الملازمة بين قول الإمام عليه السلام وقولهم، وقالوا بأنه إنما يكون حجة من جهة أنه يحصل غالباً لمحصل هذا

الاتفاق قطع أو اطمينان بتوافق رأيهم مع رأي الإمام عليه السلام، فإنه يبعد كل البعد أن يتلبس مثلاً، جميع جنود سلطان بلباس مخصوص مع عدم اطلاع سلطانهم عليه، وأمرهم به، ويسمى هذا اجماعاً حدسياً.

ث - الإجماع الكاشف: وجماعة رابعة ذهبت إلى عدم الملازمة، وعدم حصول القطع بقول الإمام عليه السلام، إلا أنهم قالوا بأن اتفاقهم كاشف عن وجود دليل معتبر في البين، فهو حجة من هذه الجهة، ويسمى هذا اجماعاً كشفياً.

B - اثنتان: الإجماع التشريفي:

قد يتفق فيما إذا وصل أوحدي من الناس في زمان الغيبة إلى حضرة الإمام عليه السلام وتشرف بخدمته، وأخذ منه عليه السلام حكماً من الأحكام، ولا يريد إظهار الأمر على الناس فيقول: هذا الحكم مما قام عليه الإجماع، مريداً به نفس الإمام عليه السلام، فإنه واحد كالكل، ولأجله خلق البعض والكل.

والخلاصة:

الإجماع عند الشيعة الأمامية على ستة أقسام، وهي: إجماع (دخولي، ولطفي، وتقريري، وحدسي، وكشفي، وتشرفي). ومتى ما حصل لأحد قسم من هذه الأقسام، ونقله لغيره، فهو بالنسبة إلى من حصله وتحقق في حقه حجة، والإجماع المحصل من الصعوبة بمكان. وأما من نقل إليه الإجماع، فهو إجماع منقول بخبر الواحد، فيكون حجة عند البعض لخبر الواحد، وليس بحجة عند البعض الآخر؛ لكونه منقولاً عن حدس، فالذي حصل الإجماع حصل له العلم، وأما من نُقل إليه الإجماع، فهو نقل بحدس وظن، وهذا يحتاج إلى دليل لإثباته.

الإجماع الدخولي، والتشرفي لا اشكال في حجيتهما للسامع، إذ الناقل ينقل قول الإمام عليه السلام بلا واسطة، وإذا ضم إليه أقوال آخرين، فهو خبر عالي السند.

وأما الأربعة الأخر، فحجيتها في حق المنقول إليه منوطة باعتقاده بقاعدة اللطف، والتقريب، والكشف، أو بحدسه قول الإمام عليه السلام، مثل الناقل بواسطة نقله، وإلا فلا حجية فيها.

أقول:

إجماع الناس جميعاً على شيء، أو إجماع أمة من الأمم بما هو إجماع واتفاق، لا قيمة له في استكشاف حكم الله؛ لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم الله إلا إذا كان بضميمة سيرة العقلاء. فالعلم بالإجماع، مجرداً عن سيرة العقلاء المتصلة بزمان المعصوم، أو المجردة عن دخول المعصوم ضمن المجمعين، لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة؛ لأن اتفاق المجتهدين قد يكون بدافع العادة، أو العقيدة، أو الانفعال النفسي، أو الشبهة... إلخ، وهذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها.

الخلاصة: الإجماع طريق من الطُّرُق لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في بعض الأحيان.

ثالثاً: الشهرة:

تكلم الأصوليون عن الشهرة عند كلامهم عن الإجماع؛ باعتبارها من الطرق الكاشفة عن وجود رواية ما، كشفاً نوعياً؛ ولهذا ألحقوها بالإجماع.

والمراد بالشهرة: الشيوع، والظهور، وانتشار الخبر أو الفتوى انتشاراً مستوعباً لجُلّ الفقهاء أو المحدثين، فهي دون مرتبة الإجماع من حيث الانتشار، وقسموها إلى ثلاثة أقسام قد تختلف من حيث الحجية وعدمها:

١ - الشهرة الروائية:

وهي أن تنتشر رواية ما، أو تشتهر بين الرواة والمؤلفين، فإن تعارضت مع رواية أخرى غير مشهورة أو تضاربت معها، فإنها تُرَجَّح وتُقدَّم عليها لشهرتها، أي أن الأصوليين، والفقهاء اعتبروها من مرجّحات باب التعارض بين الروايات.

٢ - الشهرة العملية:

وهي أن يُشتهر بين الفقهاء العمل برواية معينة، أو إسناد الفتوى إليها، وقد اختلفوا في الرواية الضعيفة هل العمل بها يكون جابراً لها أو أنها تبقى على ضعفها كما لو أهملها المشهور (?).

ذهب فريق من أصوليي الإمامية إلى أنّ عمل المشهور جابر لضعف تلك الرواية؛ طبقاً للأصل القائل: (كل شيء جائز إلا أن يحلل حراماً أو يحرم حلالاً)، فالعمل بالرواية الضعيفة جائز ما لم تتعارض مع شيء من أدلة الشرع فتحرّم حلالاً أو تحلل حراماً.

وذهب فريق آخر إلى أنّ عمل المشهور بالرواية الضعيفة لا يخرجها عن ضعفها إذا لم تكن مستوفية لشروط القبول، فإعراض المشهور عن رواية صحيحة لا يوهنها إذا كانت مستوفية لشروط القبول؛ لأنّ الإعراض أو القبول لا دليل على كونه من المرجحات، فهجران الرواية إذا وُلِدَ وثوقاً بعدم صدورها عن المعصوم، فالمرجع في ذلك إلى عدم الوثوق بالصدور، ولا خصوصية للإستناد إلى خصوص الهجران وعدمه؛ لأنّ إصرار أكثرية الفقهاء على الأخذ برواية معينة مع هجرها وهي صحيحة موجودة بين أيديهم، لا يكون بلا مستند جابر أو موهن عادة؛ وذلك المستند هو القرينة المرشدة إلى صدور الرواية عن المعصوم.

٣ - الشهرة الفتوائية:

وهي أن تنتشر فتوى ما، وتشتهر بين الفقهاء من دون أن يُعلم لها مستند، أي مع الجهل بمدرکها، ودليلها؛ ولهذا فهي ليست حجة كما ذهب إليه أكثر الفقهاء.

بمعنى: أننا إذا علمنا بمصدر الفتوى، فإننا نرجع إلى مصدرها، فإذا ثبتت من حيث السند، والدلالة، عملنا بها، وإلا فلا؛ لكون العمل بها عملاً بالظن بغير دليل.

الخلاصة: الشهرة طريق من الطُّرُق لاكتشاف وجود الدليل اللفظي في بعض الأحيان.

رابعاً: سيرة العقلاء:

وتسمى عند الأصوليين المتأخرين بـ(بناء العقلاء): وهي صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما، صدوراً تلقائياً، شريطة أن يتساووا في صدورهم عن

هذا السلوك على اختلاف أزمته، وأمكتهم، وتفاوت ثقافتهم، ومعارفهم، وتعدد نحلهم، وأديانهم، حيث يُبرز هذا السلوك ظاهرة اجتماعية عامة شاملة، وسلوك نوعي، - سيرة العقلاء هي دليل لُبي يُعبّر عن ظاهرة اجتماعية عامة من العمل والتفكير اللذين يسودان المجتمعات بشكل شمولي، وتلقائي، وعقلاني، ونوعي -، هذه الظاهرة صادرة عن سلوك الإنسان بصفته عاقلاً يضع الأشياء في مواضعها من حيث النفع أو الضرر، ومن حيث المصلحة أو المفسدة.

ما يميز هذه السيرة عن غيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى، أنها يمكن أن تدل على الحكم الشرعي عند الإمامية، - إذا أقرّها المعصوم -، فمثلاً: الأخذ بظواهر الكلام المتكلم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك، فإنه يدل على أن الشريعة تقر هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على إعتبار (الظهور حجة)، وإلا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع هذا الميل العام، ولردعت عنه في نطاقها الشرعي؛ ولهذا نجد أن هذه السيرة دخلت في أصول الفقه وأضحت من الأمور الدالة على الأخذ بظواهر الآيات، والروايات، والعمل بخبر الواحد الثقة.

وبعض السير قد ثبت عن الشارع إمضاؤه لها، مثل الرجوع إلى أهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيمات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الأقارب، ونحو ذلك.

وبهذا يتضح أن السيرة العقلانية لا تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلة، وإنما تدل على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير بالتقريب التالي: أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين، يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكنت الشريعة عن ذلك الميل، ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرتة لها، كشف ذلك عن الرضا بهذا السلوك وإمضائه شرعاً.

نعم، إذا كانت السيرة العقلانية أجنبية عن عالم الامتثال والأحكام الشرعية، ومثاله: أن العقلاء إذا اخترعوا شيئاً، وضعوا لفظاً لخصوص الصحيح منه،

فمثل هذه السيرة تكون أمراً أجنبياً عن الأحكام الشرعية، وبالتالي فليس من الضروري أن يردع الشارع المكلفين عنها، سواء وافق ذوقه هذه السيرة أو لم يوافقها، فهنا لا يمكن أن نستكشف من عدم الردع موافقة الشارع لهذه السيرة.

الأصوليون الأشاعرة ذهبوا إلى القول بعدم حجية أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، بينما الأصوليون الإمامية عملوا بما سكت عنه المعصوم من سيرة العقلاء فيما له علاقة بعالم امتثال التكليف الشرعية.

والخلاصة:

أن سيرة العقلاء هي عبارة عن تسالم العقلاء جميعاً على العمل بسلوك معين، حيث يستدل على صحته بواسطة المعصوم، أي أن العمل بهذه السيرة إنما يستكشف بملاك دلالة سكوت، وتقرير المعصوم الدال على الحكم الشرعي، فيكون سكوته حاكماً على صحة هذه السيرة، وبالتالي فأى سيرة للعقلاء لها علاقة بعالم امتثال التكليف الشرعية، يجب أن يمتد زمنها ليتصل بزمن المعصوم؛ ليستكشف رأي المعصوم فيها إيجاباً أو سلباً، فما سكت عنه المعصوم يمكن الاستدلال بمؤداه، وما لم يوافق عليه يُهمل؛ لأن سيرة العقلاء ظنية الدلالة، والمعروف في علم الأصول أن بعض سيرة العقلاء سكت عنه المعصوم، فيمكن الاستدلال بمؤداه.

خامساً: سيرة المشرعة:

وهي السلوك العام للمتدينين في عصر المعصوم، أو سلوك مخصوص لأهل نحلة خاصة منهم كالإمامية مثلاً، وتسمى كذلك: (السيرة الشرعية) أو (السيرة الإسلامية).

- حجيتها:

سيرة المشرعة من المسلمين هي عبارة عن فعل شيء أو تركه، وهي من نوع الإجماع العملي من العلماء وغيرهم.

والسيرة على نحوين:

أ - تارة يعلم أنها كانت جارية في عصر المعصوم عليه السلام، والمعصوم أحد العاملين بها، أو يكون مقررا لها، فتكون حجة قطعية من جهة موافقة الشارع عليها، فتكون بنفسها دليلا على الحكم.

بمعنى: أن سيرة المشرعة هي إحدى الطرق للكشف عن صدور الدليل الشرعي، فإن سيرة المشرعة بما هم كذلك، تكون عادة وليدة البيان الشرعي؛ ولهذا تعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلة.

وبمعنى آخر: هي سلوك عام للمتدينين في عصر المعصوم، كاتفاقهم على عدم دفع الخمس من الميراث، حيث يكون سلوك كل واحد منهم بصورة مستقلة قرينة إثبات ناقصة على صدور بيان شرعي، ونحتمل في نفس الوقت أيضا الخطأ والغفلة وحتى التسامح.

فإذا عرفنا أن فردين في عصر التشريع كانا يسلكان نفس السلوك، ولا يدفعان الخمس من الميراث، ازدادت قوة الإثبات، وهكذا إلى أن تصل إلى درجة كبيرة، عندما نعرف أن ذلك السلوك كان ظاهرة عامة يتبعها المتدينون في عصر التشريع؛ وأن هذا السلوك من هؤلاء لم ينشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح؛ لأن الخطأ، والغفلة أو التسامح قد يقع فيه هذا أو ذاك، وليس من المحتمل أن يقع في مجموع المتدينين في عصر التشريع جميعا.

وهكذا نعرف أن سلوك هؤلاء العام مستند إلى بيان شرعي من المعصوم يدل على عدم وجوب الخمس في الميراث، وهو في الغالب يؤدي إلى (الجزم) بالبيان الشرعي ضمن شروط محددة، ومتى كانت كذلك فهي حجة. وأما إذا لم يحصل منها الجزم، فلا إعتبار بها؛ لعدم الدليل على حجيتها. وهذا الطريق مبني على تراكم الاحتمالات، وتجمع القرائن.

ب - وتارة لا يعلم ذلك، أو يعلم حدوثها بعد عصر المعصوم، فلا مجال للاعتماد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين؛

والسبب في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو أنها قد تكون نشأت بسبب تأثير العادات أو الانفعالات النفسية... الخ، مما لا يكون حجة، ولا يفيد علما.

ملاحظة:

السيرة عندما تكون حجة، فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل، أو تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك، فهذا أمر لا تقتضيه نفس السيرة، وكذلك الاستحباب والكراهة؛ لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم، المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين، ربما يستظهر منها استحبابه؛ لأنه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الأقل.

والسؤال هو: أن هذا الاستحسان قد يكون أصبح عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور، وتاركها مذموما عندهم، وبالتالي لا يوثق فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل، والذم للتارك كانا من ناحية شرعية؛ والسبب: أن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل، ولا استحبابه في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل، ولا كراهته في سيرة الترك.

سادسا: خبر الواحد الثقة، وخبر الموثوق الصدور:

- خبر الواحد: هو كل خبر لا يفيد العلم:

فإذا كان المخبر ثقة، أخذ بقوله وكان حجة، وإلا فلا، وهذه الحجة ثابتة شرعا لا عقلا؛ لأنها تقوم على أساس أمر الشارع بإتباع خبر الثقة، وقد دلت أدلة شرعية على ذلك:

ومنها: آية النبأ وهي قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمِجْهَلَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١)، فهنا جملة شرطية، وهي تدل بمنطوقها على إناطة وجوب التبين بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدل بمفهومها على نفي وجوب التبين في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلا لحجية قوله، وبالتالي يستفاد من الآية الكريمة حجية خبر العادل الثقة.

ويدل على حجية خبر الثقة أيضا: سيرة المتشرعة، وسيرة العقلاء.

- الخبر الموثوق الصدور:

هناك طريقة أخرى في توثيقات المتأخرين مناطها حجة الخبر الموثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام وليس خصوص خبر الثقة.

والفرق بينهما:

أ - إذا قلنا بحجة خبر الثقة، يكون المناط هو وثاقة المخبر، - وإن لم يكن نفس الخبر موثوقا بالصدور -.

ب - أنه لا ملازمة بين وثاقة الراوي وكون الخبر موثوقا بالصدور، إذ ربما يكون الراوي ثقة، ولكن القرائن والأمارات تشهد على عدم صدور الخبر من المعصوم، وأن الثقة قد التبس عليه الأمر.

وأما في الخبر موثوق الصدور، فإن وثاقة الراوي تكون من إحدى الأمارات على كون الخبر موثوق الصدور، ولا تنحصر الحجية بخبر الثقة، بل لو لم يحرز وثاقة الراوي، ودلت القرائن على صدق الخبر وصحته، يجوز الأخذ به، والسيرة العقلائية قد جرت على الأخذ بالخبر الموثوق الصدور، وإن لم تحرز وثاقة المخبر؛ لأن وثاقة المخبر طريق إلى إحراز صدقه، وبالتالي يجوز الأخذ بمطلق الموثوق بصدوره إذا شهدت القرائن عليه.

كما وأن مفاد آية النبأ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا

(١) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية (٦).

قَوْمًا يَجْهَلُونَ فَصُيْحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَذِيرًا^(١)، هو لزوم التثبت والتوقف حتى يتبين الحال، فإذا تبين وانكشف الواقع انكشافاً عقلائياً، بحيث يركن إليه العقلاء، يجوز الركون إليه والاعتماد عليه، وظاهر الآية أن المنطوق هو تبين الحال وإن كان الراوي غير ثقة.

وبناء على حجية الخبر الموثوق الصدور، يجوز الركون إلى توثيقات المتأخرين المتخصصين الماهرين في هذا الفن، إذا كان قولهم ورأيهم أو جب الوثوق بصدور الخبر خصوصاً إذا انضم إليها ما يستخرجه المستنبط من قرائن أخرى مما يوقفه على صحة الخبر وصدوره.

الدليل الشرعي غير اللفظي:

وهو كل ما يصدر عن المعصوم مما له دلالة على الحكم الشرعي، كفعله، وتقريره.

ومثال الفعل: كما لو أتى المعصوم بفعل ما، فإن ذلك يدل على جوازه، ولو ترك فعل ما، فإن ذلك يدل على عدم وجوبه، وإن أوقعه بعنوان كونه طاعة لله تعالى دل على المطلوبة.

ومثال التقرير: سكوته عن تصرف ما، أمامه، فإنه يدل على الإمضاء وإلا لكان على المعصوم أن يردع عنه، فيستكشف من عدم الردع الإمضاء.

والسلوك:

أ - تارة يكون شخصياً في واقعة معينة، كما إذا توضأ إنسان أمام الإمام، فمسح منكوساً، فسكت الإمام عنه.

ب - وأخرى يكون نوعياً كالسيرة العقلانية، ومثاله: الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، أو خبر الثقة، أو اعتبار الحيابة سبباً لتملك المباحات الأولية.

(١) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية (٦).

والسيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلة،- راجع السيرة العقلائية-، وإنما تدل على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير بالتقريب التالي: أن الميل الموجود عند العقلاء نحو سلوك معين، يعتبر قوة دافعة لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكنت الشريعة عن هذا الميل، ولم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرته لها، كشف ذلك عن الرضا بهذا السلوك وإمضائه شرعا، ومثاله: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، وعدم ردع المعصومين عن ذلك، فإنه يدل على أن الشريعة تقر هذه الطريقة في فهم الكلام، وتوافق على إعتبار الظهور حجة، وإلا لمنعت الشريعة عن الانسياق مع ذلك الميل العام، وردعت عنه في نطاقها الشرعي، وبهذا يمكن أن نستدل على (حجية الظهور) بالسيرة العقلائية.

المحاضرة الرابعة عشر

العلاقات القائمة بين الأحكام

أهداف المحاضرة :

- ١ - التعرف إلى ألوان من العلاقات التي يمكن ملاحظتها في عالم التشريع، وهي كما يلي:
 - أ - العلاقات القائمة بين نفس الأحكام، - (أي بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر) -.
 - ب - العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.
 - ت - العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه.
 - ث - العلاقات القائمة بين الحكم ومقدماته.
 - ج - العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.
 - ح - العلاقات القائمة بين الحكم الشرعي، وأمور أخرى خارجة عن نطاق عالم التشريع.

العلاقات القائمة بين الأحكام

مقدمة :

كما أن هناك علاقات بين أمور تكوينية يمكن للعقل أن يكشف عن وجودها أو عدم وجودها، كذلك هناك علاقات في عالم التشريع يمكن للعقل أن يكشف عن وجود الحكم فيها أو عدمه، ووظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام باعتبارها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط.

فهرس البحث:

في عالم التشريع، هناك ألوان من العلاقات يمكن ملاحظتها، وهي:

أ - العلاقات القائمة بين نفس الأحكام، - (أي بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر) -.

ب - العلاقات القائمة بين الحكم وموضوعه.

ت - العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه.

ث - العلاقات القائمة بين الحكم ومقدماته.

ج - العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد.

ح - العلاقات القائمة بين الحكم الشرعي، وأمور أخرى خارجة عن نطاق عالم التشريع.

١ - العلاقات القائمة بين الأحكام، - أي (بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر) -.

■ اجتماع أمر ونهي على شيء واحد، أو امتناع ذلك:

عند الأصوليين من المستحيل أن يأتي المكلف بـ (فعلين) في وقت واحد بحيث يكون أحدهما واجبا والآخر حراما بحيث يعتبر مطيعا من ناحية إتيانه بالواجب وجديرا بالثواب، ويعتبر عاصيا من ناحية إتيانه للحرام ومستحقا للعقاب، ومثاله: أن يشرب الماء النجس ويدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد. فهنا فعلين متعددين كدفع الزكاة، وشرب النجس، يمكن أن يتصف أحدهما بالوجوب، والآخر بالحرمة ولو أوجدتهما المكلف في زمان واحد.

وأما (الفعل الواحد)، فلا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معا؛ والسبب: أن العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة (تضاد)، ولا يمكن اجتماعهما في (فعل واحد)، فدفع الزكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون واجبا وحراما في نفس الوقت.

بمعنى: أن الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب والحرمة معا، فلا يجوز عند العقل صدور أمر ونهي من الحكيم يتعلقان بفعل واحد، له عنوان واحد، في زمان واحد، فلا يجوز أن يأمر المولى المريض بشرب الدواء، وينهاه عن شربه في زمان واحد.

ومركز البحث هو أن الفعل قد يكون واحدا بالذات والوجود، ومتعددا بالوصف والعنوان، وهنا يأتي السؤال:

هل يلحق هذا الفعل بالفعل الواحد لأنه واحد وجودا وذاتا (؟)، أو يلحق بالفعلين لأنه متعدد بالوصف والعنوان (؟)، ومثاله: أن يتوضأ المكلف بماء مغصوب، فإن هذه العملية التي يؤديها إذا لوحظت من ناحية وجودها، فهي شيء واحد.

وإذا لوحظت من ناحية أوصافها، فهي توصف بوصفين حيث يقال: إنها وضوء، ويقال عنها في نفس الوقت أنها غضب وتصرف بمال الغير بدون إذنه،

وكل من الوصفين يسمى (عنوانا)، ومن هنا تعتبر هذه العملية في هذا المثال واحدة ذاتا ووجودا، ومتعددة وصفا وعنوانا.

وهنا وقع بحث بين الأعلام في إمكان تعلق حكمين بفعل واحد له عنوانين، حيث يأمر بالفعل بعنوان، وينهى عنه بعنوان آخر، ومثاله: الأمر بالصلاة في الدار المغصوبة بعنوان الصلاة، والنهي عنها بعنوان الغصب.

وفي المسألة إتجاهات:

الاتجاه الأول:

ذهب إلى القول بالجواز، وإمكان كون الواحد ذي الوجهين مأمورا به ومنهيا عنه، حيث يكونان متحدين وجودا، ومتعددان بالعنوان، (وتعدد العنوان مستلزم لتعدد المعنون عقلا)، أي أن هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف والعنوان تلحق بـ (الفعلين المتعديين)، فالموجود من وجهة نظر العرف له وجود واحد، وهو فعل واحد ظاهرا، ولكنه من وجهة نظر العقل متعدد، وله وجودان عقلا، وهو فعلاان واقعا، وهذا ما يُسمى (بجواز اجتماع الأمر، والنهي).

وعليه: لا مانع من تعلق الأمر به بعنوان، والنهي عنه بعنوان آخر، ويترتب عليه آثارهما من حصول الإطاعة، واستحقاق المثوبة بالنسبة إلى الأمر، والمعصية واستحقاق العقوبة بالنسبة إلى النهي.

الاتجاه الثاني:

ذهب إلى إلحاقها بـ (الفعل الواحد) على أساس وحدتها الوجودية، ولا يبرر مجرد تعدد الوصف والعنوان عنده، تعلق الوجوب والحرمة معاً بالمسألة، أي ذهب إلى القول بـ (امتناع اجتماع أمر، ونهي) على شيء واحد خارجا عقلا؛ لاستلزامه اجتماع الضدين، أي تعلق إرادة الأمر وكرهاته بالنسبة إلى فعل واحد وهو مستحيل، ولا ينفع في ذلك تعدد العنوان، فإن كثرة الإسم لا يجعل المسمى متكثرا.

ملاحظة:

وجه الإشكال في المسألة، هو لزوم المحذور العقلي في صدور الحكم عن حكيم:

أ - القائل بـ(الامتناع) يدعى استحالة توجيه أمر ونهي على شيء واحد؛ لاستلزامه اجتماع الإرادة والكراهة في نفس المولى مع تعلقهما بفعل واحد في زمان واحد، فالمحذور أن نفس التكليف محال.

بمعنى: أن الأحكام وإن كانت تتعلق بالعناوين والصور الذهنية، ولكنها لا تتعلق بها بما هي صور ذهنية؛ لأن المولى لا يريد الصورة وإنما تتعلق الأحكام بالصور بما هي معبرة عن الواقع الخارجي ومراة له، وحيث أن الواقع الخارجي واحد، فيستحيل أن يجتمع عليه الوجوب والحرمة ولو بتوسط عنوانين وصورتين.

ب - والقائل بـ(الجواز) يقول: لا محذور عقلي من ناحية المولى في تعلق تكليفين بمورد الاجتماع، ولكن المانع موجود من ناحية العبد، فإنه لا قدرة له لو أراد الامتثال التام بإتيان المأمور به وترك المنهى عنه؛ للتلازم بينهما في الوجود.

بمعنى: أن الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم، فهي تتعلق بالعناوين والصور الذهنية وليس بالواقع الخارجي مباشرة، فيكفي التعدد في العناوين والصور لارتفاع المحذور، وهذا معناه (جواز اجتماع الأمر، والنهي).

■ التضاد في أحكام العبادات، والمعاملات:

أ - الصحة والفساد في أحكام العبادات:

النهي في العبادة يقتضي فسادها، كالنهي عن صوم يوم العيد أو صلاة الحائض مثلاً، وهذا التحريم يقتضي بطلان العبادة؛ لأن العبادة لا تقع صحيحة إلا إذا أتى بها المكلف على (وجه القربى)، فإذا أصبحت محرمة، تعذر قصد التقرب بها؛ لأن التقريب بالمبغوض وبالمعصية غير ممكن، فتقع باطلة.

ب - الصحة والفساد في أحكام المعاملات:

صحة أو فساد العقد معناه: (أن يترتب عليه أثره) الذي إتفق عليه المتعاقدان، ففي عقد البيع مثلاً، يعتبر البيع صحيحاً وناظراً إذا ترتب عليه نقل ملكية السلعة

من البائع إلى المشتري، ونقل ملكية الثمن من المشتري إلى البائع، ويعتبر فاسدا وباطلا إذا لم يترتب عليه ذلك.

والعقد لا يمكن أن يكون (صحيحا، وباطلا) في وقت واحد، فإن الصحة والبطالان متضادان، - على رأي المشهور -، كالتضاد بين الوجوب، والحرمة.

والسؤال: هل يمكن أن يكون العقد (صحيحا، وحراما) (؟).

الشهيد الصدر:

لا تضاد بين (لصحة، والحرمة)، ولا تلازم بين (الحرمة، والفساد)؛ لأن معنى (تحريم) العقد: منع المكلف من إيجاد البيع. ومعنى (صحته): أن المكلف إذا خالف هذا التحريم وباع، ترتب الأثر على بيعه في المعاملات، وانتقلت الملكية من البائع إلى المشتري، ولا تنافي بين أن يكون إيجاد المكلف للبيع مبعوضا للشارع وممنوعا عنه، وأن يترتب عليه الأثر في حالة صدوره من المكلف، والنهي عن المعاملة لا يستلزم فسادها، بل يتفق مع الحكم بصحة العقد في نفس الوقت.

بعض الأصوليين:

قالوا بأن النهي عن المعاملة يقتضي فسادها.

٢ - العلاقات قائمة بين الحكم وموضوعه:

من عالم الجعل إلى عالم الفعلية، والتنجز:

جعل الحكم في الشريعة الإسلامية معناه تشريعه من قبل الله وفق الملاك الذي ينشأ عنه الحكم، فعندما يوجد (ملاك) الحكم، فإن المولى (يجعل) الوجوب أو الحرمة على الموضوع الواحد لأحدهما، فيصبح الحكم ثابتا في الشريعة الإسلامية ما لم يأت ناسخ، ومثاله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية (٩٧).

فـ(فعلية) الحكم (فعلية المَجْعول)، معناه: ثبوت هذا الحكم فعلا لهذا المكلف أو ذاك وتنجزه عليه، وهذا يتوقف على وجود مكلف، مستطيع للحج. أقول: فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، وبحكم هذه العلاقة بين الحكم والموضوع، يكون الحكم متأخرا رتبة عن الموضوع كما يتأخر المسبب عن سببه في الرتبة.

٣ - العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه:

وجوب الصوم مثلا، لا يصبح فعليا وثابتا إلا إذا وجد مكلف، غير مسافر، ولا مريض، وهَلْ عليه هلال شهر رمضان. (ومتعلق) هذا الوجوب هو (فعل) الصوم من قبل المكلف؛ نتيجة لتوجه الوجوب إليه بالصوم في هذا المثال. والمتعلق إنما يوجد بسبب الوجوب، والمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه.

وعليه: هنا أمران:

أ - وجود للحكم يتوقف على وجود الموضوع.

ب - أن (الحكم) يكون سببا وداعيا لإيجاد متعلقه (الفعل). وفي المثال، الحكم يدعوا المكلف إلى (فعل الصوم) إذا لم يُسافر، وعُبر عن ذلك في علم الأصول بالقاعدة التالية:

(كل حكم يستحيل أن يكون محركا نحو أي عنصر من العناصر الدخيلة في تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره وتحريكه على نطاق المتعلق).

٤ - العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات:

بالنسبة للمقدمة، البعض يلفظها (مَقْدَمة) على وزن اسم مفعول، والبعض يلفظها (مَقْدِمة) على وزن اسم فاعل، وهذا ما بينه التفتزاني في كتابه «مختصر المعاني».

والمَقْدِمة: هي عبارة عن طائفة من الكلام تقدمت أمام المطلب، مأخوذة من مقدمة الجيش التي تتقدمه لتكون رأس الحربة.

نفس هذا المعنى موجود عند الأصوليين لكن مع فارق بسيط وهو: أن المُقدِّمة عندهم مُقدِّمة على ذي المُقدِّمة؛ وذلك لأن الجزء أو الشرط مقدّم على الكل، فأولا يوجد الجزء، ثم بعد ذلك يوجد الكل، فالمقدمة مقدم على ذي المُقدِّمة.

وبناء على ذلك قال البعض: المقدمة: هي ما يتوقف الشيء عليه، فتطلق على العلة التامة، وعلى كل جزء من أجزائها.

في علم الأصول، المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين: أ - مقدمات يتوقف (وجود) المتعلق عليها، كالوضوء الذي يتوقف وجود الصلاة عليه، أو السفر الذي يتوقف وجود أداء الحج عليه. فهنا الحكم يوجد قبل وجود المقدمات؛ لأنها لا تدخل في موضوع الحكم، والمكلف مسؤول عن إيجاد هذه المقدمات، فالمكلف بالصلاة مثلا، مسؤول عن (المقدمة) الوضوء لكي يصلي، والمكلف بالحج مسؤول عن (المقدمة) السفر لكي يحج... الخ.

الأصوليون فسّروا هذه المسؤولية عن (المقدمة) بتفسيرين:

التفسير الأول:

المشهور: هي واجبة نفسا بالوجوب العقلي، فالمكلف نفسه مسؤول عن إيجاد (المقدمة) الوضوء وغيرها من المقدمات عقلا؛ لأن امتثال الواجب الشرعي يتوقف على إيجاد تلك المقدمات، فالواجب هنا واجب لأجل نفسه، - على رأي المشهور دون الآراء الأخرى -.

التفسير الثاني:

المشهور: هي واجبة غيريا بالوجوب الشرعي، فهنا المقدمات واجبة على المكلف بالوجوب الشرعي، فهي مقدمة للواجب، ومقدمة الواجب واجبة شرعا، فهنا واجبان شرعيان على المكلف:

الأول: وهو الصلاة.

الثاني: وهو الوضوء الذي هو مقدمة للصلاة، فهو واجب غيري، أي لأجل غيره، - على رأي المشهور دون الآراء الأخرى -.

فهنا في هذا النحو من المقدمات، هناك علاقة (تلازم) بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، فكلما حكم الشارع بوجوب فعل، حكم عقيب ذلك مباشرة بوجوب مقدماته.

الرد على ذلك:

حكم الشارع بوجوب المقدمة هو حكم إرشادي إلى ما حكم به العقل، حيث ألزم الشارع المكلف بوجوب الإتيان بهذه المقدمات؛ لأن تحصيل الواجب يتوقف عليها.

ب - مقدمات وجوب: وهي المقدمات التي يتوقف عليها (موضوع) الحكم، أي يتوقف وجود (الحكم) عليها كالوجوب مثلاً. فنية الإقامة مثلاً، يتوقف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة يتوقف عليها حجة الإسلام. فهنا الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه. وكل مقدمة تكون دخيلة في تحقق موضوع الحكم، يكون وجود الحكم متوقفاً عليها ولا يوجد بدونها، ومثاله: الاستطاعة كمقدمة، يتوقف عليها حجة الإسلام، والتكسب مقدمة للاستطاعة، وذهاب الشخص إلى عمله مقدمة للتكسب، ولما كانت الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، فلا وجوب للحج قبل تحقق الاستطاعة أو قبل تحقق تلك الأمور التي تتوقف عليها الاستطاعة، فكل مقدمة من هذه المقدمات هي مقدمة وجوبية.

بمعنى: أن «مقدمة الوجوب» هي بحسب عالم الجعل، عبارة عن القيود التي تؤخذ مفروضة الوجود في الخارج في مقام جعل الحكم، ويكون الوجوب منوطاً بها، كالاستطاعة التي هي شرط لوجوب الحج، فإنه لا وجوب للحج قبل وجودها، وكالسفر الذي هو شرط لوجوب القصر في

الصلاة والإفطار في الصيام، وفي مقابله الحضر الذي هو شرط لوجوب التمام والصيام.

وبمعنى آخر: أن مقدمة الوجوب لها دخل في اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك ومصلحة في مرحلة المبادئ، فالوجوب منوط بهذه المقدمة، أي أن وجودها كفيل باتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في عالم الملاك، ولا فرق في ذلك بين أن تكون تلك القيود مقدورة للمكلف أو غير مقدور له.

٥ - العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد:

أ - الوجوب الاستقلالي:

وهو أن يتعلق الوجوب بشيء، كوجوب السجود على كل من سمع آية السجدة.

ب - الوجوب الضمني:

وهو أن يتألف الواجب من أجزاء، حيث يتعلق الوجوب بالجزء بوصفه جزءاً في ضمن المركب، ومثاله: الصلاة، فإن الصلاة تتألف من أجزاء، حيث يكون وجوب كل جزء من الصلاة مرتبطاً بوجوب الأجزاء الأخرى؛ لأن الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوباً واحداً استقلالياً.

بمعنى: أن الواجب إذا كان مركباً من جزئين أو أزيد، وكان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر، فنقول فيه:

إن الأمر المتعلق بالمركب من عدة أمور ينحل بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه وينبسط على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمني ومأمور به بذلك الأمر الضمني.

فالأمر الضمني المتعلق بالأجزاء يتشعب من الأمر بالكل؛ ولذا يسقط الأمر الضمني إذا انتفى الأمر بالكل.

وبمعنى آخر: هناك علاقة تلازم قائمة في داخل إطار الحكم الواحد بين الوجوبات الضمنية فيه، بحيث لا يمكن التجزئة والتفكيك بين تلك الوجوبات،

فإذا سقط أي وجوب منهما تحتم سقوط الباقي؛ نتيجة للتلازم القائم بينها، ومثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء، والوضوء مركب من أجزاء عديدة كغسل الوجه، وغسل اليمنى، وغسل اليسرى، ومسح الرأس، ومسح القدمين، حيث يتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء وجوب ضمني بوصفه جزءاً من الوضوء الواجب، وفي هذه الحالة إذا تعذر على الإنسان أن يغسل وجهه لأمر ما، سقط الوجوب الضمني المتعلق بغسل الوجه لأجل ذلك، وسقطت معه سائر الأجزاء الأخرى؛ لأن تلك الوجوبات لا بد وأن ينظر إليها بوصفها وجوباً واحداً متعلقاً بالعملية كلها أي بالوضوء.

إشكال:

الإنسان مكلف بالصلاة، فإذا أصبح أخرس وعجز عن القراءة فيها، كلف بالصلاة بدون قراءة، وهذا عبارة عن تفكيك بين الوجوبات الضمنية، ونقض لعلاقة التلازم بينها.

والجواب:

وجوب الصلاة بدون القراءة على الأخرس هو وجوب آخر وخطاب جديد تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة، فوجوب الصلاة الكاملة عن القراءة، والخطاب بها قد سقط كله؛ نتيجة لتعذر القراءة، وخَلَفَهُ وجوب آخر وخطاب جديد.

٦ - العلاقات القائمة بين الحكم الشرعي، وأمور أخرى خارجة عن نطاق

عالم التشريع:

ومثاله: علاقة التلازم بين ما حكم به العقل، وما حكم به الشرع بالتقرير التالي:

اختلف القائلون بالتحسين والتقييح العقليين في ثبوت الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع وعدم ثبوتها، فهل كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع أم لا (؟)، وهل كل فعل أدرك العقل حسنه وكونه بحيث يمدح فاعله، هل يلازمه حكم الشرع بالوجوب بحيث كلما ثبت المدح كشف عن الوجوب،

وكلما أدرك العقل قبحه، هل يلزمه حكم الشرع بحرمة ليستكشف الحرمة منه بالملازمة أم لا (؟).

أ - مسلك بعض الأصوليين القول بالملازمة بتقريب: أن الشارع أعقل العقلاء بل هو العقل كله، وهو العقل من خارج كما أن العقل شرع من داخل، فلا يُعقل تخالفهما في الحكم، فما حكم به أحدهما هو ما حكم به الآخر بعينه.

ب - ومسلك بعض آخر من الأصوليين القول بعدم الملازمة بتقريب: أن وجود الحسن والقبح في الفعل لا يستلزم جعل الحكم من الشرع، إذ الملاكات من قبيل المقتضيات للأحكام غالباً وليست من قبيل العلل التامة، فربما يكون وجود الملاك مقارناً لفقد شرط من شرائط جعل التكليف، أو وجود مانع من مواعنه، فيدرك العقل حسنه وقبحه لإدراكه الملاك، ولكن الشارع لا يحكم بوجوبه أو حرمة؛ لأجل وجود الموانع، ومثاله: موارد الواجبات المهمة عند تزامنها مع ما هو أهم منها، كالصلاة المزاحمة بإزالة النجاسة، أو إنقاذ الغريق المهم المزاحم مع الإنقاذ الأهم، فإنه لا حكم إلزامي للمهم مع كونه واجداً للملاك الملزم، فالعقل يدرك الحسن، والشارع لا يحكم بالوجوب.

إذا: فلا ملازمة بين الحكمين.

■ الآراء في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع:

المشهور: قال بثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع.

بعض آخر قال: يستحيل ثبوت الملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشرع؛ لأنَّ جعل الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالحسن والقبح لغو؛ لأنَّ حكم العقل بالحسن والقبح يكفي لتحريك المكلف ومسؤوليته أمام المولى، وحيث إنَّ ذلك هو الغرض من جعل الحكم الشرعي، ومع توفره، يكون جعل الحكم الشرعي كذلك لغو.

وعلى هذا، فإذا كان الحكم العقلي بالقبح أو الحسن في مورد موجوداً في المرتبة السابقة، يكون جعل الحكم الشرعي فيه لغو، ولا يترتب عليه أثر.

المحاضرة الخامسة عشر

العلم الإجمالي

أهداف المحاضرة :

أ - التعرف إلى :

١ - العلم الإجمالي.

٢ - العلم التفصيلي.

٣ - والشك في أطراف العلم الإجمالي.

■ الشك البدوي.

■ آراء العلماء في الشك والشبهة البدوية.

٤ - تحليل العلم الإجمالي.

٥ - انحلال العلم الإجمالي.

٦ - ذكر موارد التردد:

■ دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

■ الشبهة المحصورة، والشبهة غير المحصورة.

العلم الإجمالي

هناك حالات ثلاث توجد في نفوسنا تجاه الحكم الشرعي:

١ - العلم الإجمالي:

وهو أن نعلم إجمالاً بأن للفظ ما، معنى مرددين معانٍ متعددة معلومة بالتفصيل في ذهننا كلفظ الصعيد مثلاً، المردد بين مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص. وارتكازية هذا العلم إنما هو لأجل وجود صورة العلة والارتباط بين اللفظ والمعنى في ذهن من دون الالتفات إليها، ويسمى بـ (العلم الإجمالي)، و (العلم البسيط)، و (العلم بالجامع) الذي يُشك في أطرافه.

فهنا في نفس عنصرين مزدوجين:

أحدهما: عنصر الوضوح، وهو يتمثل في العلم بأن للفظ معنى فعلاً من دون شك في ذلك.

والثاني: عنصر الخفاء، وهو يتمثل في الشك والتردد في تعيين هذا المعنى.

٢ - العلم التفصيلي:

وهو أن نعلم تفصيلاً بأن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى، أو هو مستعمل فيه بدون أي تردد.

٣ - الشك في أطراف العلم الإجمالي:

يسمى كل من (مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب الخالص)، طرفاً العلم الإجمالي في المثال السابق؛ لأننا نعلم أن أحدهما لا على التعيين قد وضع

له اللفظ بالفعل، أو استعمل فيه، أي شك في أن ما وضع له اللفظ، أو استعمل فيه هل هو (مطلق وجه الأرض، أو خصوص التراب الخالص) (؟)؛ نتيجة لعلمنا بأن أحدهما لا على التعيين قد وضع له اللفظ بالفعل، أو استعمل فيه.

والصيغة اللغوية التي تمثل هيكل العلم الإجمالي ومحتواه هي: «إما، وإما»^(١)، إذ تقول في المثال المتقدم: «لفظ الصعيد إما وضع لمطلق وجه الأرض، وإما خصوص التراب الخالص».

يمثل عنصر العلم جانب الإثبات في هذه الصيغة، وعنصر التردد الذي تصوره كلمة «إما»، يمثل عنصر الخفاء والشك، وكلما استخدمت صيغة من هذا القبيل، دل ذلك على وجود علم إجمالي في نفوسنا.

وأما دليل الشك المقرون بالعلم الإجمالي، فهو (وجوب دفع الضرر المحتمل)، سواء أكانت الشبهة وجوبية، أم تحريرية حكمية، أم موضوعية، فمثلاً: إذا علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة، فالشبهة في كل صلاة (وجوبية) مقرونة بالعلم الإجمالي.

وكذا إذ علم بحرمة فعل شرعاً وشك في أنه شرب الخمر أو شرب العصير، فالشبهة في كل فعل (تحريرية) مقرونة بالعلم الإجمالي. وكذا إذا علم بحرمة الخمر وشك في أنه هذا المايح أو ذاك، فالحكم في هذه الشبهة (الاحتياط) على المشهور، وينسب إلى البعض جواز المخالفة الاحتمالية دون القطعية، وإلى آخرين جوازهما معاً. راجع بحث العلم الإجمالي.

وهناك نوع آخر من الشك، وهو (الشك البدوي)، وهو غير الشك في أطراف العلم الإجمالي، وهو كما يلي:

■ الشك البدوي:

وهو شك محض غير ممتزج بأي لون من العلم، ويسمى بالشك (الابتدائي

(١) المصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٢٤.

أو الساذج)؛ لأنه يوجد بصورة ابتدائية من دون علم مسبق.

وهذا الشك والشبهة تارة يلاحظ في الشبهات (الوجوبية)، وأخرى في (التحريرية)، وثالثة في (الأقل والأكثر).

وهو قد يكون شبهة (حكمية)، وقد تكون شبهة (موضوعية)، فالأقسام ستة. راجع كتابي: «مصطلحات أصولية» حول الشبهة البدوية.

■ آراء العلماء في الشك والشبهة البدوية:

أ - مشهور العلماء يقولون بإجراء أصالة البراءة فيها مطلقا.

ب - إذا كان الشك والشبهة البدوية مقترنا بالعلم الإجمالي غير المؤثر، فهو مجرى لأصالة للبراءة على المشهور.

٤ - تحليل العلم الإجمالي:

العلم الإجمالي إما هو (علم) بأحد الأمرين، أو (شك) في هذا وشك في ذاك.

ومثاله: أن نعلم بأن الواجب يوم الجمعة هو أحد أمرين: إما صلاة الظهر، أو صلاة الجمعة، ومن ثم نشك في وجوب الظهر، أو وجوب الجمعة.

العلم بوجوب أحد الأمرين بما هو علم، هو مشمول لقاعدة حجية القطع التي ينتهي إليها كل حجة؛ ولهذا يجب عقلا عدم ترك الأمرين معا، - الظهر، والجمعة -، لأن تركهما معا يعني المخالفة القطعية، ويستحيل صدور ترخيص من الشارع في المخالفة القطعية.

وأما وجوب كل واحد من طرفي العلم الإجمالي، أي وجوب الظهر بمفرده، ووجوب الجمعة بمفرده، فهو تكليف مشكوك وليس معلوما، فالإتيان بأحدهما وترك الآخر هو موافقة، أو مخالفة احتمالية؛ لأن المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى، ويحتمل أنه خالفه، وهذا يعني أن كل واحد من أطراف العلم الإجمالي يظل مندرجا ضمن نطاق قاعدة الاحتياط، وبالتالي يجب علينا

عقلا في موارد العلم الإجمالي الإتيان بكلا الطرفين، أي الظهر والجمعة؛ لأن كل منهما داخل في نطاق أصالة الاحتياط، فتجب الموافقة القطعية؛ لأن المكلف عند إتيانه بهما معا يقطع بأنه وافق تكليف المولى.

٥ - انحلال العلم الإجمالي:

إذا وجدت كأسين من ماء: قد يكون كلاهما نجسا، وقد يكون أحدهما نجسا فقط.

نحن نعلم على أي حال بأنهما ليسا طاهرين معا، وبالتالي ينشأ في النفس علم إجمالي بنجاسة أحد الكأسين لا على نحو التعيين. فإذا إتفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسة أحد الكأسين بعينه، فإن العلم الإجمالي يزول بالعلم التفصيلي؛ لأنك بعد اكتشاف نجاسة ذلك الكأس المعين، تعلم بنجاسته علما تفصيليا وتشك في نجاسة الآخر، فهنا إنحلال للعلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بأحد الطرفين، وشك بدوي في الآخر؛ فتجري أصالة البراءة في مورد الشك الابتدائي.

٦ - موارد التردد:

قلنا بأن الشك إذا كان بدويا، تجري فيه أصالة البراءة، وإذا كان مقترنا بالعلم الإجمالي تجري فيه أصالة الاحتياط.

في بعض الأحيان قد يخفى نوع الشك علينا، فلا نعلم أهو من الشك الابتدائي أو من الشك المقترن بالعلم الإجمالي (؟)، ومثاله: دوران الأمر بين الأقل والأكثر كما يلي:

■ دوران الأمر بين الأقل والأكثر:

وهو عبارة عن فعلين أحدهما أقل من الآخر في الكمية، ملحوظين في مقام تعلق التكليف، فإذا علم بتوجه بعث أو زجر، وشك في أنه تعلق بالقليل أو الكثير، تحقق عنوان دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

اختلف الأصوليون في أنه هل يجب الإتيان بالأكثر أو أنه يكفي الأقل، أو أنه هل يحرم إتيان بالأكثر فقط أو يحرم الأكثر والأقل (؟).

ومثاله: أن يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاء كالصلاة، ونعلم باشتمال العملية على تسعة أجزاء معينة، ونشك في اشتمالها على جزء عاشر، ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي الجزء العاشر، ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدد الموقف العملي فيتساءل: هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة ويضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله نطاق الواجب لكي يكون مؤدياً للواجب على كل تقدير، أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها ولا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه (؟).

للأصوليين في هذه المسألة مسلكان مختلفان:

المسلك الأول: يقول بوجوب الاحتياط؛ لأن الشك في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركباً ما، ولا يدري أهو المركب من تسعة أو المركب من عشرة (؟)، فالتكليف هنا من باب الأقل والأكثر الارتباطيان.

ومعنى الارتباطيين: أنه إذا كان التكليف متعلقاً بالأكثر في الواقع، كان الإتيان بالأقل لغواً وفساداً لا طاعة فيه ولا مخالفة.

والتكليف في الارتباطيين واحد لا شك فيه، وإنما الشك في أنه متعلق بالأقل أو بالأكثر، ومن هنا قالوا: أن مرجع الشك في الارتباطيين إلى الشك في المكلف به.

المسلك الثاني: يذهب إلى القول بأصالة البراءة؛ لأن العلم الإجمالي الذي يزعمه أصحاب الاتجاه الأول منحل بعلم تفصيلي، وهو علم المكلف بوجوب التسعة على أي حال؛ لأنها سواء كان معها جزء عاشر أو لا، فهذا العلم التفصيلي يؤدي إلى إنحلال ذلك العلم الإجمالي؛ للعلم بوجوب التسعة على أي حال والشك في وجوب العاشر. وهكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد إنحلال العلم الإجمالي، فتجري أصالة البراءة.

وفي بعض الأحيان قد يقع الاشتباه في أطراف العلم الاجمالي في موارد يُطلق عليها: الشبهة المحصورة، والشبهة غير المحصورة، فمثلاً: إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءات، فهنا علم اجمالي وشكوك تفصيلية بعدد محتملات المعلوم بالاجمال، فإن كل واحد من الأطراف مشتبه ومشكوك، فإذا كانت الأطراف والم احتملات قليلة العدد، يطلق عليها (شبهة محصورة) لانحصار الشبهة أو المشتبهات.

وإذا كانت الأطراف والم احتملات كثيرة لا تقبل الحصر، يطلق عليها (الشبهة غير المحصورة).

■ الشبهة المحصورة، والشبهة غير المحصورة:

تعريف الشبهة المحصورة، أو غير المحصورة:

أ - الشبهة المحصورة: هي ما كان محصوراً في العرف والعادة، بمعنى أنه لا يعسر عده في زمان قليل، فلو اشتبه النجس بين عشرة إناءات أو مئة بل وألف، فأطراف الشبهة محصورة.

ب - الشبهة غير المحصورة: ذكر لها م تعاريف متعددة ربما رجعت بقية التعاريف إليها:

١ - أن تكثر أطرافها كثرة يعسر معها العد، ومثل لها في «العروة الوثقى» بنسبة الواحد إلى الألف، وربما رجع إلى هذا المعنى ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من ضعف انطباق الاحتمال على كل واحد منها لكثرة الأطراف.

٢ - ما اختاره المحقق النائيني: «الميزان في كون الشبهة غير محصورة، عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها»^(١).

(١) الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ج ٣، ط ١، (د.م)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٨م، ص ٣٨٠.

ولهذا تختص الشبهة غير المحصورة لديه بخصوص الشبهات التحريمية وأما الوجوبية منها، فإن الأطراف وإن بلغت كثرتها ما بلغت، فإن المكلف يتمكن من مخالفتها بتركها جميعا.

٣ - أن يكون بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، أو تكون الأطراف مما يعسر مخالفتها جميعا، أو يكون المكلف مضطرا إلى بعضها... الخ، مما يوجب انحلال العلم الاجمالي.

وقد تبني صاحب الكفاية هذا الرأي، وأوضحه.

تنبيه:

اشتباه متعلق التكليف بين الأطراف، يتصور على أقسام ثلاثة:

أ - أن يكون المتعلق قليلا مرددا بين أطراف قليلة، كالواجب المشتبه بين الظهر والجمعة، أو النجس المشتبه بين إنائين أو أكثر، وهذا هو المسمى بالشبهة المحصورة.

ب - أن يكون المتعلق قليلا بين أطراف كثيرة، وهذا يسمى بالشبهة غير المحصورة، كأن يشتبه إبريق خمر بين عشرة آلاف مثلا.

ت - أن يكون المتعلق الكثير بين أطراف كثيرة، كما لو علم بحرمة خمسمائة شاة بين ألفين، أو ألفا بين عشرة آلاف، ويطلق عليه المشتبه الكثير في الكثير، فهو على الأقوى بحكم الشبهة المحصورة؛ لأن نسبة الحرام إلى المجموع كنسبة الواحد إلى الأربعة أو إلى العشرة، وهو مشتبه محصور.

المحاضرة السادسة عشر

الاستصحاب وأقسامه

أهداف المحاضرة:

- ١ - بيان تعريف الاستصحاب، وحجّته، والدليل عليه.
- ٢ - التعرف إلى أركان الاستصحاب التي يتم بها.
- ٣ - التعرف إلى بعض أقسام الاستصحاب:
 - أ - الاستصحاب التعليقي، والاستصحاب التجيزي.
 - ب - الاستصحاب الجزئي، والاستصحاب الكلي.
 - ت - الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، والاستصحاب في الشبهة الحكمية.

الاستصحاب وأقسامه

تعريف الاستصحاب:

لغة: الاستصحاب: استفعال من صحب، وهو أخذ الشيء مصاحباً.

اصطلاحاً: هناك تعاريف متعددة، يقول الخراساني عنها: «أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد، ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه...»^(١)، ومن ثم يُعرّفه بالقول: هو «حكم الشارع بلزوم إبقاء الشيء، وترتيب آثار بقاءه لدى الشك فيه، فتكون حقيقته عنده هو حكم الشارع»^(٢).

ويُعرفه الشيخ الأنصاري: بأنه «إبقاء ما كان»، أي الحكم بثبوت حكم في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول.

السيد الخوئي: تعريف الاستصحاب يجب أن ينتزع من مدلول أدلته؛ لأن الذي يكون موضع حاجتنا هو خصوص ما قامت عليه الأدلة، وليس في الأدلة كلمة استبقاء أو حكم وإنما فيها: «حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك»، فالصحيح في تعريفه أن يقال: الاستصحاب: «هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي»^(٣).

(١) الخراساني، كفاية الأصول، ص ٣٨٤.

(٢) المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، ط ٥، قم، دفتر نشر هادي، ١٤١٣ هـ، ص ٣٣.

(٣) البهسودي، اصطلاحات الأصول ومعظم مباحثها، ج ٤٨، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٣٣ هـ، ص ٥.

بعض قدامى الأصوليين قال: الاستصحاب من الأمارات الكاشفة عن الحكم، وعليه بنى غير واحد حجية مثبتاته ولوازمه غير الشرعية.

بعض متأخري الأصوليين قال: بأن الاستصحاب من قبيل الأصول وليس الأمارات، وإن كان يختلف عنها من بعض الجهات، وسمي بالأصل الإحرازي على السنة جملة منهم؛ لما لاحظوا أن لسان اعتباره يختلف عن كل من لسان جعل الطريقة للأمارات، وجعل الحجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية. فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشك، فهو من ناحية فيه جنية نظر إلى الواقع، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي وإنما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقنا، وإعطائه حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلا، وإن كانت طريقتيه للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل.

وبلحاظ كون الاستصحاب أصلا محرزا، يقدم على غيره من الأصول غير الإحرازية، إذ الأصول غير الإحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف، وعدم العلم به، وما دام المكلف مأمورا باعتبار الشك يقينا، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبدا؛ لاعتباره الشك علما في هذا الحال، وإعطائه نتائج العلم من حيث ترتيب جميع آثار الواقع عليه.

ومع فرض حصول الواقع التنزيلي لديه، فلا اختفاء للواقع ليلجأ إلى الوظيفة، فهو مزيل لموضوعها الذي أخذ فيه عدم العلم بالواقع؛ لحصول العلم به تعبدا.

حجّة الاستصحاب:

في حجية الاستصحاب آراء متعددة:

١ - أن الاستصحاب ليس بدليل، وهو مذهب أكثر المتكلمين، وكثير من فقهاء العامة وخاصة أصحاب أبي حنيفة.

٢ - أن الاستصحاب دليل شرعي لا يمكن الاعتماد عليه وإثبات الحكم به

في الموارد المشكوكة، وهو مذهب الشافعي وأصحابه، والمزني، والآمدي، والغزالي، وابن الحاجب.

٣- علماء الإمامية: اختلفوا فيه:

أ - مختار الشريف المرتضى أنه ليس بحجة.

ب - مختار الشيخ المفيد أن الاستصحاب دليل شرعي لا يمكن الاعتماد عليه وإثبات الحكم به في الموارد المشكوكة.

ت - أكثر علماء الإمامية على القول بحجية الاستصحاب إلا في موارد قليلة.

الدليل على الاستصحاب:

- قول الإمام الصادق عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»^(١).
 - وقوله: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه...»^(٢).
 - ودليله عند بعض الأصوليين: بناء العقلاء.
 - وعند بعض آخر: حكم العقل بذلك.
 - وعند بعض ثالث: الظن بالبقاء ولو نوعاً، مع حكمهم بحجية ذلك الظن.
- أركان الاستصحاب: وهي سبعة:

- ١ - اليقين: وهو عبارة عن انكشاف واقع متعلقه وجدانا أو تعبداً.
- ٢ - الشك: وهو عبارة عما يقابل اليقين بمعنييه، - الوجداني، والتعبدية -، فكل ما ليس بيقين فهو شك عندهم، سواء كان شكاً بالمعنى المنطقي، - أي تساوي الطرفين -، أم كان ظناً غير معتبر، أم وهماً، فالجميع في مصطلحهم شك، ويجري عليها أحكامه.

(١) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، قم، المطبعة العلمية، (د.ت)، ص ٥٢٢.

(٢) البهسودي، مصباح الأصول، ج ٤٨، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٣٣ هـ، ص ٣٣.

٣ - وحدة المتعلق فيهما، أي أن ما يتعلق به اليقين هو الذي يكون متعلقا للشك لا غيره.

٤ - فعلية الشك واليقين فيه، فلا عبرة بالشك التقديري؛ لعدم صدق النقض به، ولا اليقين كذلك؛ لعدم صدق نقضه بالشك.

٥ - وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة من جميع الجهات، أي أن يتحد الموضوع، والمحمول، والنسبة، والحمل، والرتبة... الخ، ويستثنى من ذلك الزمان فقط، رفعا للتناقض.

٦ - اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بمعنى: أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين.

٧ - سبق اليقين على الشك، - ولو كان السبق رتبيا -، ليتم صدق عدم نقض الشك له.

فإذا اجتمعت هذه الأركان في موضع، يمكن جريان الاستصحاب فيه، وترتب حكمه بعد ثبوت حجته، ومع تخلف بعضها، لا يمكن جريانه أصلا.

تنبيه: للاستصحاب تقسيمات كثيرة، ومثاله:

١ - الاستصحاب باعتبار نفس الشيء المستصحب:

أ - تقسيمه إلى استصحاب تعليلي، واستصحاب تنجيزي:

■ الاستصحاب التعليلي:

وهو ما كان المستصحب فيه حكما تعليليا، كما إذا ورد: يحرم العنب إذا غلى، واستفدنا منه للعنب حكما تحريما تعليليا معلقا على الغليان، فإذا بقي العنب مدة وصار زيبيا، وشككنا في بقاء حرمة التعليقية وعدمه، كان الاستصحاب الجاري في حرمة استصحابا تعليليا؛ لكون المستصحب ومورد جريانه تعليليا.

■ الاستصحاب التنجيزي:

وهو ما كان المستصحب فيه حكما تنجيزيا كاستصحاب حلية أكل العنب بعد صيرورته زيبيا، وطهارته، وملكيته لمالكة ونحوها.

ب - تقسيمه إلى استصحاب جزئي، واستصحاب كلي:

فالمستصحب تارة يكون أمرا جزئيا ككريّة ماء معين، فيسمى ذلك باستصحاب الجزئي. وتارة يكون أمرا كليا وهو على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون المستصحب كليا مع كون منشأ الشك في بقاء الفرد الذي تحقق في ضمنه)، فإذا علمنا بوجود زيد في الدار، وتحقق كلي الإنسان في ضمنه، ثم شككنا في بقاء الإنسان فيها لأجل الشك في بقاء زيد، وفرضنا أن الشارع قال: إذا كان زيد في الدار، تصدق ب درهم. وإذا كان الإنسان فيه، تصدق بدينار، كان إجراء الاستصحاب في بقاء زيد لترتيب أثره من استصحاب الجزئي، وإجرائه في بقاء الإنسان لترتيب أثره من استصحاب الكلي.

القسم الثاني: أن يكون المستصحب كليا أيضا، مع كون منشأ الشك في (بقائه تردد الخاص الذي تحقق الكلي في ضمنه بين فرد مقطوع البقاء وفرد مقطوع الارتفاع). فمثلا: إذا حصل لنا العلم بدخول حيوان إلى الدار، وشككنا في أنه بق أو فيل، مع فرض أن البق لا يعيش أزيد من ثلاثة أيام، ثم شككنا في اليوم الرابع، والخامس مثلا، في بقاء الحيوان في الدار وعدمه؛ لأجل الشك في أنه هل كان متحققا في ضمن البق حتى لا يكون باقيا، أو كان متحققا في ضمن الفيل حتى يكون باقيا، فحينئذ إن أردنا إجراء الاستصحاب في خصوص البق، فهو على فرض جريانه، من استصحاب الجزئي. وإن أردنا إجرائه في الحيوان الكلي وترتيب آثاره، كان من استصحاب الكلي.

القسم الثالث: أن يكون المستصحب كليا أيضا، فهنا صورٌ ثلاث:

- أن يكون منشأ الشك (وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الزائل)، حيث يعلم بارتفاع الفرد الذي كان الكلي متحققا في ضمنه، ويشك في بقاء

الكلي؛ لاحتمال وجود فرد آخر مع الفرد الزائل، ومثاله: ما إذا رأينا زيدا قد دخل الدار، فحصل لنا علم بوجود الإنسان فيها، ثم رأيناه قد خرج عن الدار وذهب بسبيله، فشككنا في وجود الإنسان فيها بالفعل من جهة احتمال كون علي فيها معه. فاستصحاب الإنسان الكلي في هذا المثال يسمى باستصحاب الكلي.

- أن يكون منشأ الشك (تحقق فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم)، بمعنى: أن يعلم بارتفاع الفرد المعلوم ويشك في بقاء الكلي؛ لاحتمال حدوث فرد مقارنة لارتفاع الأول، كما إذا علمنا في المثال بأنه لم يكن أحد في الدار غير زيد، إلا أنا شككنا في وجود الإنسان في الدار بعد خروجه؛ لاحتمال دخول علي إلى الدار مقارنة لخروج زيد، ويسمى هذا باستصحاب الكلي كذلك.

- أو (احتمال تبدل الفرد الأول بفرد آخر)، بمعنى: أن يشك في بقاء الكلي في مورد؛ لأجل الشك في أن الفرد الذي كان الكلي متحققا في ضمنه هل تبدل بفرد آخر أو أنه انعدم من غير تبدل (؟). كما إذا رأينا الخمر في الإناء، فعلمنا بوجود المايع فيه، ثم حصل لنا العلم بعدم وجود الفرد الذي تحقق الكلي في ضمنه، أي الخمر، إما لاتفاق إراقته، أو تبدله بالخل، فشككنا في بقاء الكلي، أعني المايع في الإناء، فإجراء الاستصحاب في بقاء المايع الكلي في الإناء يسمى باستصحاب الكلي.

٢ - الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ في موضوعه:

تقسيمه إلى الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، والاستصحاب في الشبهة الحكمية:

الشبهة الموضوعية:

يطلق هذا الاسم غالبا على الشك الذي يقع مجرى للأصول العملية، وموردا للأحكام الظاهرية، كالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب.

والمراد بالشبهة الموضوعية، هو الشك المتعلق بالموضوع الخارجي أو الحكم الجزئي، مع كون منشئه اشتباه الأمور الخارجية.

وسميت هذه الشبهة بالموضوعية؛ لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، ورفع الشبهة موقوف على الفحص عن الأمور الخارجية من غير ارتباط له بالشرع، ومثاله: إذا شك في أن خمر هذا الإناء هل انقلبت إلى الخل أو لا(؟)، كان موردا للاستصحاب.

الشبهة الحكمية:

يطلق هذا الاسم غالبا على الشك الذي يقع مجرى للأصول العملية، وموردا للأحكام الظاهرية، كالشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب.

والمراد بالشبهة الحكمية هو الشك المتعلق بالحكم الشرعي الكلي، مع كون منشئه عدم النص في المسألة، أو اجماله، أو تعارضه مع نص آخر.

وسميت بالحكمية؛ لأن متعلقها هو الحكم الشرعي، وحل الاشتباه ورفعها لا يكون إلا من ناحية جاعل الحكم، والدليل الواصل من قبله.

ومثاله: إذا شك في بقاء وجوب الجمعة، كان مجرى لأصالة الاستصحاب.

المحاضرة السابعة عشر

الاحتياط

أهداف المحاضرة:

- ١ - التعرف إلى أصالة الاحتياط، وأقسامها كالاختياط العقلي، والاحتياط الشرعي.
- ٢ - التعرف إلى دليل الاحتياط العقلي، والنقلي.
- ٣ - التعرف إلى الاحتياط في الشبهة البدوية، والاحتياط التعليقي.

الاحتياط

ومجراها في الأغلب الشك والشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي . بمعنى : أنه في حال عدم حصول الفقيه على دليل يدل على الحكم الشرعي، وبقاء الحكم مجهولا لديه، فإنه يتجه في هذه الحالة إلى محاولة تحديد موقفه العملي تجاه ذلك الحكم المجهول لديه، من خلال مسألة الاحتياط .

والاحتياط على ضربين: احتياط عقلي، واحتياط شرعي :

١ - الاحتياط العقلي :

وهو حكم العقل بلزوم الإتيان بالفعل الذي (يحتمل الضرر الأخروي بتركه، ولزوم ترك الفعل الذي يحتمل الضرر الأخروي في إتيانه)، وهذا حكم عقلي كلي له موضوع، ومحمول :

موضوعه: الشيء (المحتمل فيه الضرر الأخروي) من فعل أو ترك .

ومحموله: لزوم الاجتناب عنه عقلا .

ومثاله: لو علمنا بوجوب صلاة يوم الجمعة قبل صلاة العصر، وشككنا في أنها الظهر أو الجمعة، فترك كل واحدة منهما مما يحتمل فيه الضرر الأخروي، فيحكم العقل بلزوم إتيان كليتهما احتياطاً .

وكذا إذا علمنا بتحريم الشارع مايعا معينا وشككنا في أنه الخمر أو العصير العنبي، ففعل كل منهما يحتمل فيه الضرر الأخروي، فيحكم العقل بلزوم ترك كليهما احتياطاً .

مسلك حق الطاعة:

المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى سبحانه هو العقل؛ لأن الإنسان يدرك بعقله أن لله سبحانه (حق الطاعة) على عبيده، وعلى أساس حق الطاعة هذا يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدي إليه حقه، - ليس لأن الشارع أمرنا بإطاعته، وإلا لأعدنا السؤال مرة أخرى: لماذا نمتثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره (؟)، وما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله (؟)، وهكذا حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حق الطاعة لله سبحانه على الإنسان.

فمن حق الله على الإنسان أن يطيعه في التكاليف المعلومة، والمحتملة، فإذا علم بتكليف كان من حق الله عليه أن يمتثله، وإذا احتمل تكليفاً كان من حق الله أن يحتاط، فيترك ما يحتمل حرمة، أو يفعل ما يحتمل وجوبه.

فالأصل في كل تكليف محتمل هو الاحتياط؛ نتيجة لشمول حق الطاعة للتكاليف المحتملة، فإن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة في التكاليف المعلومة، وفي التكاليف المحتملة أيضاً، ما لم يثبت بدليل أن المولى لا يهتم بالتكاليف المحتملة.

مسلك آخر:

الأصل في التكاليف المشكوكة هو «قبح العقاب بلا بيان وأصل»، أو «البراءة العقلية»، فلو احتمل المكلف أهمية تكليف ما، بدرجة كبيرة، فالعقل يحكم بنفي المسؤولية؛ لأنه يدرك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذي لم يصل إليه، أي أن العقل يحكم بأن عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح، وما دام المكلف مأموناً من العقاب، فهو غير مسؤول ولا يجب عليه الاحتياط، والدليل على ذلك: ما استقرت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة الموالي للمكلفين في حالات الشك وعدم قيام الدليل، فإن هذا يدل على قبح العقاب بلا بيان في نظر العقلاء.

رد مسلك حق الطاعة:

ولكي ندرك أن العقل هل يحكم بقبح معاقبة الله تعالى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك أو لا (؟)، يجب أن نعرف حدود حق الطاعة الثابت لله تعالى، فإذا كان هذا الحق يشمل التكليف المشكوك التي يحتمل المكلف أهميتها بدرجة كبيرة، فلا يكون عقاب الله للمكلف إذا خالفها قبيحا؛ لأنه بمخالفتها يفرط في حق مولاه، فيستحق العقاب.

وأما ما استشهد به من سيرة العقلاء، فلا دلالة له في المقام؛ لأنه إنما يثبت أن حق الطاعة في الموالي العرفيين يختص بالتكاليف المعلومة، وهذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعة لله تعالى كذلك أيضا، فلا محذور في التفكيك بين الحقين والالتزام بأن أحدهما أوسع من الآخر، وبالتالي فالقاعدة الأولية هي أصالة الاحتياط.

٢ - الاحتياط الشرعي:

وهو عبارة عن حكم الشارع بلزوم إتيان ما احتمل وجوبه، وترك ما احتمل حرمة، فموضوعه مشكوك الوجوب والحرمة، ومحموله وجوب الفعل أو الترك شرعا.

والاحتياط قديجري في شبهة وجوبية، أو شبهة تحريمية، أو شبهة موضوعية. راجع مصطلحات: (الشبهة الوجوبية، أو الشبهة التحريمية، أو الشبهة الموضوعية).

٣ - دليل الاحتياط العقلي:

على رأي البعض، الدليل هو (احتمال الضرر الأخرى أو الضرر المهم)، فالعقل يحكم بلزوم الاجتناب عن كل ما احتمل فيه الضرر الأخرى موهوما كان ذلك الضرر أو مشكوكا أو مظنونا، كما أن العقل حاكم بلزوم ترك مقطوعه، فهذه قاعدة كلية عقلية. وكذا حكم مسلك حق الطاعة في محتمل التكليف.

ولزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إنما هو من جهة أن كل فرد من الأطراف داخل تحت هذه الكلية، وكذا بعض الشبهات البدوية. فإذا علمت بخمرية أحد الإنائين، أشرت إلى واحد منهما وقلت: هذا مما احتمل فيه الضرر الأخرى، وكل ما يحتمل فيه الضرر الأخرى يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه.

٤ - دليل الاحتياط النقلي:

أ - أخبار التوقف كقوله ﷺ: «قفوا عند الشبهة»^(١)، وقوله ﷺ: «الوقوف عند الشبهة خير عن الإقتحام في الهلكة»^(٢)، فيجب الوقوف عملاً، والاحتياط في كل محتمل التحريم من فعل أو ترك.

ب - قوله ﷺ: «إذا خفت ضلالة، فإن الكف عنده خير من ركوب الأهوال»^(٣).

ت - قوله ﷺ: «وأمر اختلف فيه، فرده إلى الله ورسوله ﷺ»^(٤).

ث - قوله ﷺ: «ومن ارتكب الشبهات، وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم»^(٥).

ملاحظة:

أكثر الأخباريين قائلون بالاحتياط النقلي في موارد العلم الاجمالي بمقتضى الأخبار المتقدمة، وبعضهم قائل بالشرعي، والعقلي.

وأما الأصوليون، فمنهم من قال بالاحتياط العقلي وحمل الأخبار السابقة على الإرشاد إلى حكم العقل، أو على الاستحباب، أو على الاحتياط في

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ٢٠، ص ٢٩٥.

(٢) (م. ن)، ج ٢٠، ص ٢٩٥.

(٣) الواسطي، علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ط ١، (د. م)، دار الحديث، (د. ت)، ص ٨٠.

(٤) الصدوق، الأمالي، ط ١، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ هـ، ص ٣٨٢.

(٥) الأنصاري، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٢٩.

المسائل الاعتقادية، ومنهم من قال بالاحتياط العقلي، والنقلي.

٥ - الاحتياط في الشبهة البدوية:

الاحتياط قد يجري في الشبهة البدوية أيضاً، كما إذا كان التكليف المشكوك مهماً، ومثاله: إذا أراد رمي شبح من بعيد ولم يعلم أنه إنسان أو حجر، يلزم الاحتياط على المشهور.

وكذا في كل ما شك في وجوبه أو حرمة بالشبهة الحكمية وكان قبل الفحص.

وكذا إذا شك المكلف في إتيانه بالواجب الموقت قبل انقضاء وقته... الخ.

راجع مصطلح (الشبهة البدوية).

٦ - الاحتياط التعليقي (الاشتغال التعليقي): وهو أن يحكم العقل في أطراف العلم الإجمالي بأصالة الاشتغال معلقاً على عدم مجيء رخصة من قبل الشارع، فلو جاءت رخصة من قبل الشارع، ارتفع موضوع حكم العقل بالاشتغال التعليقي.

المحاضرة الثامنة عشر

البراءة

أهداف المحاضرة:

- ١ - التعرف إلى البراءة العقلية، والبراءة الشرعية.
- ٢ - البراءة العقلية، والبراءة الشرعية من الدليل.
- ٣ - التعرف إلى أقوال العلماء في البراءة.

البراءة

وهي على قسمين: براءة عقلية، وبراءة شرعية:

• البراءة العقلية:

وهي عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على ما شك في حكمه ولم يكن عليه دليل. وأصالة البراءة العقلية عبارة عن قاعدة كلية عقلية لها موضوع، ومحمول.

موضوعها: الفعل المشكوك الذي لا يبان على حكمه من الشارع.

ومحمولها: الحكم بعدم العقوبة عليه، وعدم حرمة بالفعل.

فمثلاً: إذا شك المكلف في حرمة العصير التمري بعد غليانه، فتفحص ولم يجد دليلاً على حرمة، تحقق موضوع البراءة العقلية، فيحكم عقله بعدم استحقاق العقاب على شربه.

• البراءة الشرعية:

وهي عبارة عن حكم الشارع بعدم تكليف فعلي، أو إباحة ورخصة في فعلٍ أو تركٍ شك في حكمهما الواقعي.

موضوعها: هو العمل المشكوك حكمه واقعا.

ومحمولها: الإباحة والرخصة.

فمثلاً: إذا شك في حرمة التدخين، أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ولم يوجد دليل على حرمة الأول ووجوب الثاني، حكم الشارع بالإباحة فيهما.

• وأصل البراءة يشتمل الأمور التالية:

١ - إما أن يكون الشك في وجوب شيء، ويسمى بـ (الشبهة الوجوبية) للبراءة.

٢ - أو يكون الشك في حرمة شيء، ويسمى بـ (الشبهة التحريمية) لها.

• كما ويشمل أصل البراءة الشك مهما كان سببه:

أ - ومثاله: جريان أصل البراءة عند الشك في أصل التكليف وجعل الشارع، كشكنا في وجوب صلاة العيد، أو في حرمة التدخين، وتسمى بـ (الشبهة الحكمية).

ب - كما ويجري أصل البراءة عند عدم العلم بتحقيق موضوعه، ومثاله: شكنا في وجوب الحج؛ لعدم العلم بتوفر الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع، وتسمى بـ (الشبهة الموضوعية).

وإن شئت قلت: إن المكلف في (الشبهة الحكمية) يشك في أصل الجعل، وفي (الشبهة الموضوعية) يشك في المجمعول، وكل منهما مجرى للبراءة شرعا.

• أصالة البراءة من الدليل:

* البراءة العقلية:

دليلها «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، بتقريب: أن العقل حاكم بالاستقلال بأن العبد لو التفت إلى حكم فعل من أفعاله، وشك في وجوبه الواقعي وعدم وجوبه، أو في حرمة وعدمها، وتتبع وتفحص بقدر الوسع والإمكان فلم يجد دليلا على الحكم، فترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة، كان عقاب المولى ومؤاخذته له قبيحا.

* البراءة الشرعية:

أ - دليلها من الكتاب:

- ظاهر قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، بمعنى: ما كانت

(١) القرآن الكريم، سورة الإسراء، آية (١٥).

عادتنا سابقا ولا لاحقا أن نعذب أحدا على ترك واجب وفعل حرام حتى نبين حكمهما، فبعث الرسول كناية عن بيان حكم الأفعال. فالرسول يفهم كمثال على البيان والدليل، فتدل الآية على أنه لا عقاب بدون دليل.

- وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾^(١) بناء على أن المراد هو الوسع العلمي.

- وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً أَتَنَهَا...﴾^(٢) بناء على أن الإيتاء هو الإعلام.

ب - دليلها من الأخبار:

- قوله ﷺ في حديث الرفع: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(٣)، فإن الإيجاب والتحریم المجهولين من قبيل ما لا يعلم، يكونان مرفوعين.
- وقوله ﷺ في حديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٤).
- وقوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٥)، أي أنهم من ناحية مجهولاتهم في سعة لا يؤخذون عليها ولا يعاقبون.
- وقوله ﷺ: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٦) أي كل مشكوك الحرمة والحلية في الواقع، هو لك حلال ظاهرا، وهذا هو معنى البراءة.

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (٢٨٦).

(٢) (م.ن)، سورة الطلاق، آية (٧).

(٣) الصدوق، التوحيد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، (د.ت)، ص ٣٥٣.

(٤) (م.ن)، ص ٤١٣.

(٥) الطبرسي، النوري، مستدرک الوسائل، ج ١٨، ط ٢، بيروت، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ١٩٨٨ م، ص ٢٠.

(٦) الأنصاري، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨.

- وقوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١)، أي كل فعل مرخص فيه حتى يصل إليك حرمة.

أدلة البراءة الشرعية من حيث عمومها للشبهة الوجوبية، والتحريمية، هي مختلفة، فالإجماع، والكتاب، وأكثر الأخبار تشمل الشبهتين جميعاً. والروايتان الأخيرتان لا تدلان إلا على البراءة في الشبهات التحريمية فقط.

أقوال العلماء في البراءة:

- مشهور الأصوليين: قالوا بها مطلقاً عقلياً، ونقلها في الوجوبية، والتحريمية.
- بعض المحققين فصل في البراءة العقلية بين الشبهات الحكمية، والشبهات الموضوعية، فقال بجريان البراءة في الشبهات الحكمية، دون الموضوعية.
- معظم الأخباريين أجروا البراءة النقلية في خصوص الشبهة الوجوبية، فهم في الوجوبية قائلون بالبراءة. ومشكوك الوجوب عندهم مباح. وفي التحريمية قائلون بالاحتياط. ومشكوك الحرمة عندهم حرام. ومنعوا العمل بالبراءة العقلية مطلقاً.

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ٢٧، ص ١٧٤.

المحاضرة التاسعة عشر

التخيير

أهداف المحاضرة :

- ١ - التعرف إلى التخيير العقلي، وموضوعه، وأقسامه، وموارده.
- ٢ - التعرف إلى التخيير الشرعي، وأدلته، ومدى حجيتها.

التخيير

ينقسم التخيير الى قسمين: التخيير العقلي، والتخيير الشرعي:

التخيير العقلي:

تعريفه:

«هو عبارة عن حكم العقل بتخيير المكلف بين فعل شيء أو تركه، أو تخييره بين فعلين مع عدم إمكان الاحتياط»^(١).

أو «هو الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الأمر بين المحذورين، - الوجوب، والحرمة -، وعدم تمكنه حتى من المخالفة القطعية»^(٢).

شرح التعريف:

إذا دار أمر المكلف بين الإتيان بالشيء على نحو اللزوم؛ لأنه واجب، وبين تركه على نحو اللزوم؛ لأنه حرام، ولم يتمكن لا من الفعل (الوجوب)، ولا من الترك (الحرمة)؛ لاستحالة ذلك عليه، فليس له سوى تخيير أحدهما: إما بالفعل، وإما بالترك؛ لعدم خلو الواقعة عن أحدهما.

والتخيير: هو حكم عقلي كلي له موضوع، ومحمول:

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم مباحثها، ط ٤، ص ٥٠.

(٢) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ط ٢، (د.م)، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٥٤١.

موضوعه: الأمران اللذان لا رجحان لأحدهما على الآخر، ولا إمكان للاحتياط.

ومحموله: جواز اختيار أيهما شاء.

موضوع التخيير:

أ - يتحقق موضوع التخيير في مورد (العمل الواحد)، كما إذا علمنا بجنس التكليف المتعلق بعمل المكلف، وشككنا في تعلقه بإيجاد عمل ما، أو تركه، ويُعبر عنه:

١ - تارة بدوران الأمر بين الوجوب، والحرمة.

٢ - وأخرى بدوران الأمر بين المحذورين.

ومثاله: إذا علمنا بأن صلاة الجمعة إما واجبة، وإما محرمة، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، حكم العقل بالتخيير بين فعلها، وتركها.

ب - كما ويتحقق موضوع التخيير في مورد (العمل المتعدد)، كما إذا كان هنا فعلاً، وعلمنا بوجوب أحدهما وحرمة الآخر، ولكن لم نعلم أن هذا واجب وذاك حرام، أو بالعكس، فيحكم العقل بالتخيير بين فعل أحدهما وترك الآخر. ولا يجوز فعلهما معاً، ولا تركهما معاً؛ لأنه إذا فعلهما معاً يحصل العلم بالمخالفة القطعية للحرام، وإذا تركهما معاً حصل العلم بالمخالفة القطعية للواجب، وكلاهما ممنوعان، ولكن إذا فعل أحدهما وترك الآخر، فلا علم في البين بل احتمال الموافقتين، واحتمال المخالفتين، والعقل يحكم باختياره^(١).

تقسيم الشيخ الأنصاري لأصالة التخيير:

إذا لاحظنا منشأ دوران الحكم، فإن دوران حكم الواقعة بين الوجوب والحرمة ينقسم إلى أربع مسائل، ثلاثة منها للشبهة الحكمية، وواحدة للشبهة الموضوعية، كما يلي:

(١) المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم مباحثها، ص ٥٠.

- في الشبهة الحكمية:

أ - تارة يكون مورد الشك في إيجاد العمل أو تركه؛ (لعدم الدليل على تعيين أحدهما)؛ وذلك بعد قيام الدليل على أصل الالتزام الدائر بينهما، كما في اختلاف الأمة على قولين مع العلم بعدم الثالث^(١)، أو قام الإجماع على أن صلاة الجمعة في يومها لا تخلو من حكم إلزامي، وشك في أن ذلك الحكم هو الوجوب أو الحرمة.

ب - وتارة أخرى يكون مورد الشك في إيجاد العمل أو تركه (إجمال النص):

١ - إما من جهة هيئته، كالأمر المردد بين الإيجاب والتهديد الدال على كون المتعلق منهياً عنه، ومثاله: لو قال ﷺ: «صل الجمعة في يومها»، ولم يعلم أنه استعمل الأمر في الإيجاب أو التهديد^(٢).

٢ - وإما من جهة المادة، كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء وتركه.

ت - وتارة ثالثة يكون مورد الشك في إيجاد العمل أو تركه؛ (لتعارض النصين) اللذين أحدهما يأمر به والآخر ينهى عنه، ومثاله: لو ورد في رواية: صل الجمعة، وفي أخرى لا تصلها.

- في الشبهة الموضوعية:

أن يكون الشك من جهة اشتباه الأمور الخارجية، كما إذا وجب إكرام العدول وحرّم إكرام الفساق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة؛ نتيجة بعض الأمور الخارجية، مع وضوح مفهوم العدالة. وكما لو علم بأنه نذر السفر، أو أمره والده بذلك، فشك في أن النذر أو أمر الوالد كان بفعله أو بتركه.

(١) المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج ٥، ص ٥٦١.

(٢) (م. ن)، ج ٥، ص ٥٦١.

الأقسام المتصورة في مسألة الدوران بين الوجوب، والحرمة:

الأقسام المتصورة في الوجوب والحرمة من حيث التوصيلية، والتعبدية في مسألة الدوران، - مهما كان منشؤه -، أربعة:

١ - أن يكون الوجوب، والحرمة كلاهما توصيليين، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة؛ لكان توصليا، بمعنى عدم الحاجة في امتثاله إلى قصد التقرب.

٢ - دوران الأمر بين الوجوب، والحرمة التعبديين، بأن نعلم بأنه لو كان واجبا، فامتناله لا يحصل إلا بقصد القربة، ولو كان حراما، فتركه قربى أيضا كتروك الصائم والمحرم مثلا.

٣ - أن نعلم بأن أحدهما المعين تعبدى والآخر توصلي، كأن نعلم بأن صلاة الجمعة لو كانت واجبة فاللأزم إتيانها قريبا، ولو كانت محرمة فالمطلوب مجرد الترك ولو بلا نية.

٤ - أن نعلم بأن أحدهما غير المعين تعبدى، بأن يعلم إجمالا أن أحد المحتملين تعبدى ولكن لا يعلمه بعينه، والآخر توصلي.

وعليه: لا مانع من الحكم بالتخيير عقلا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين من الأقسام الأربعة المذكورة:

أ - فإذا كان المحتملان (توصليين)، كان مخيرا بين الفعل لا لداع قربي، وبين الترك كذلك.

ب - وإذا كانا (تعبديين)، كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنية التقرب وبين الترك كذلك.

ت - وإذا كان (أحدهما المعين كالوجوب تعبديا)، كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنية التقرب وبين الترك مطلقا، أي مقترنا بها أو غير مقترن .

ث - وإذا كان (أحدهما غير المعين تعبديا)، فإنه أيضا مخير بين الفعل مقترنا بنية التقرب أو غير مقترن بها وبين الترك كذلك .

والسر في ذلك كله: أن التخيير يعرض الفعل والترك على النحو الذي علم أن التكليف بهما قد قيد به من التعبدية والتوصلي.

موارد استعمال التخيير:

يستعمل التخيير في علم الأصول في ثلاث موارد:

(١) - مورد دوران الأمر بين (فعل) وجوب وحرمته، ومثاله: ما إذا علم المكلف إجمالاً بوجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، فيتخير المكلف بين فعل الجمعة وتركها.

ومورد دوران الأمر بين (فعلين): وجوب فعل، وحرمة آخر وبين عكسه، فيتخير المكلف بين فعل أحدهما وترك الآخر، وليس له الجمع بين فعلهما معاً، ولا تركهما كذلك.

وهذا القسم هو مجرى لأصالة التخيير، فالتخيير هنا حكم عقلي ظاهري جار في مسألة فرعية؛ ولذا اعتبروا أصالة التخيير من الأصول العقلية.

(٢) - مورد (تزامم الحكمين في مقام الامتثال)، مع عجز المكلف عن امتثالهما معاً كالضدين الواجبين أو المستحبين، كما إذا عجز عن إنقاذ كلا الغريقين، مع كونهما واجبي الإنقاذ.

والبحث في هذا القسم مربوط بباب التزامم، والتخيير هنا حكم عقلي واقعي مجراه المسألة الفرعية.

(٣) - مورد (تنافي الخبرين) المتعارضين أو مطلق الأمارتين المتعارضتين، (مع عدم مرجح) لأحدهما في البين، وعدم كون حكمهما التساقط، فيرجع إلى الأصول العملية، والتخيير هنا حكم ظاهري شرعي (متعلق بالفقيه) دون العامي، ثابت بأدلة العلاج، جار في المسألة الأصولية، أعني الحجية.

ملاحظة:

التخيير العقلي في هذا البحث ليس مطلقاً وفي جميع الموارد، بل مقيد بما

إذا لم يكن، - ولو احتمالاً -، لأحد الاحتمالين مزية ترجحه على الآخر، ومعها لا استقلال للعقل بالتخيير.

التخيير الشرعي:

تعريفه:

هو جعل الشارع للمكلف وظيفة اختيار إحدى الأمرتين عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما، أو ترجيح إحداها على الأخرى بإحدى المرححات.

والتخيير الشرعي: هو وظيفة شرعية، وجعل التخيير عند تعارض الأمرتين لا يكشف عن وجود مصلحة في متعلق الجعل ليكون من سنخ الأحكام، وإنما جعل لرفع الحيرة فقط، واختيار المكلف لإحدى الأمرتين لا يسري إلى الواقع فيغيره عما هو عليه.

أدلة التخيير الشرعي ومناقشتها:

القائل بالتخيير الشرعي استند إلى روايات منها ما هو مناقش فيه سنداً، ومنها ما هو أجنبي عن مقام التعارض المصطلح، ومثاله:

١ - عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام قلت له «... يجيئنا الرجالان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال: فإذا لم تعلم...»^(١). ودلالة هذه الرواية وافية جداً إلا أنها مرمية بالضعف لارسالها.

٢ - وقال الكليني: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١)، استدلالاً، وجواباً.

٣ - محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن علي بن مهزيار قال: «قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، ج ١٨، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ص ٨٧.

الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّها في المحمل. وروى بعضهم: لا تصلّها إلا على الأرض، فوق عليه السلام: موسع عليك بأية عملت^(١).

وهذه الرواية لا دلالة لها على أكثر من التخيير في أفراد الكلّي؛ لأن كلا من الصلاتين صحيحة ومحققة للغرض، والتخيير بين أفراد الكلّي سواء كان عقليا أم شرعيا لا محذور فيه، والمطلقات كلها من هذا القبيل.

٤- وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عثمان بن عيسى، والحسن بن محبوب جميعا، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع (؟)، قال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه»^(٢).

هذه الواقعة المسؤول عنها، هي من قبيل دوران الأمر بين المحذورين: (يأمر، وينهى)، والمكلف بواقعه لا بد أن يصدر عن أحدهما، فالتخيير بينهما تخيير تكويني، والتعبير بالسعة مساوق للتعبير بإسقاطهما، والصدور عن أحدهما بحكم ما يقتضيه واقعه التكويني، وربما سمي هذا النوع من التخيير بالتخيير العقلي، فتكون الرواية إرشادا له.

وخلاصة البحث:

أن أدلة التخيير، - وهي لا تخرج عن الطوائف التي مرّت نماذج منها -، بين صحيح لا يدل بمضمونه، ودال لا يصح سنداً، فهي لا تنهض بإثبات التخيير الشرعي. ثم إن هذه الروايات، لو تمت دلالتها، فهي لا تتعرض إلى أكثر من التعارض بين الأخبار، ولا صلاحية فيها لاستيعاب أبواب التعارض كلها، فالدليل أضيق من المدعى؛ ولذا لم نعرف من عمم أدلة التخيير إلى جميع الأبواب، فالقاعدة هي التساقط إلا ما تم دليله.

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، ج ١٨، ص ٧٧.

(٢) (م.ن)، ج ١٨، ص ٨٨.

المحاضرة العشرون

تعارض الأدلة

أهداف المحاضرة :

- ١ - مقدمة تاريخية عن التعارض، مع بيان تعريفه، وأسباب حدوثه.
- ٢ - تعريف الأدلة المحرزة، والأصول العملية.
- ٣ - التعرف إلى الأمور التالية:
 - أ - التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة.
 - ب - التعارض بين أصليين عمليين.
 - ت - التعارض بين الدليل المحرز، والأصل العملي.

تعارض الأدلة

مقدمة تأريخية:

يدور موضوع التعارض حول الخبرين المتعارضين والقواعد التي وضعت لرفع هذا التعارض الذي يقع بين الأحاديث؛ ومهمة هذه الدراسة تسهيل العمل بالأخبار؛ واستنباط الحكم الشرعي من أحد الخبرين إذا تم ترجيحه على الآخر، أو الرجوع إلى دليل ثالث إذا تقرر طرح الدليلين المتعارضين؛ لعدم أهليتهما لاستنباط الحكم الشرعي منهما؛ لتساقطهما.

تعريف التعارض:

لغة: الاعتراض يعني العند^(١)، ويأتي بمعنى الإظهار^(٢).

اصطلاحاً: أن يكون هناك تمانع بين مداليل الأدلة «على وجه التنافي، والتضاد»^(٣) ولو عَرَضاً في بعض نواحيها، حيث يحصل التكاذب بينها، سواء كان التنافي في مدلولها المطابقي أو التضمني أو الإلزامي^(٤)، وهذا التنافي بين مداليل الأدلة إنما يحصل في مقام الاستدلال.

والمقصود بالتنافي والتضاد هو التنافي والتضاد بالاصطلاح المنطقي، وهذا التنافي يلاحظ كثيراً بين مداليل الأدلة اللفظية؛ ولهذا ركز البحث الأصولي على وضع الحلول العلاجية لها.

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، ج ١٨، ص ٧٧.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ط ١، (د.م)، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ، ص ٣٠٨.

(٣) الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ج ٤، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ص ١١.

(٤) (م.ن)، ج ٤، ص ١١.

أسباب التعارض: هناك عوامل متعددة أدت إلى حدوث التعارض وأهمها:

١ - الدس، والتشويه الذي يؤدي إلى اختلاف الحديث الذي يُنسب إلى المعصوم، وقد بدأ هذا الأمر في عهد النبي ﷺ حتى قام خطيباً فقال: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار...»^(١).

٢ - عدم التمييز بين الناسخ والمنسوخ من أحاديث النبي ﷺ وأئمة أهل البيت (عليهم السلام)؛ لأن بعض أحاديثهم كان ينسخ بعضها الآخر^(٢)، فعدم التمييز بينها يؤدي إلى وقوع التعارض فيما بينها.

٣ - فقدان القرائن: والقرينة هي ما يصاحب الحديث من أمر له مدخله في بيان المطلوب من الحديث، وهي إما أن تكون مقالية، أي الكلام الذي يتدخل في بيان المقصود من الحديث -، أو حالية، ما يحتف بالشيء من أفعال أو أحوال لها علاقة بإيضاح المراد من الحديث -، وإما أن تكون قرينة خاصة، أي تختص بشيء معين -، أو تكون عامة، وهي التي يفهمها عامة الناس -.

تُقدم القرينة على ذي القرينة -، كما سيأتي بيانه -، لأنها تُصرف المعنى عن إطلاقه أو عمومته إلى ما تفيدته القرينة؛ وأما إذا شك في وجود القرينة فالأصل عدمها. يقع التعارض بين الأحاديث فيما لو ضاعت القرائن التي تكتنفها النصوص، وهذا يحدث نتيجة تقطيع الحديث، أو الغفلة عن القرينة أثناء نقل الحديث أو الرواية.

٤ - التصرف بالحديث من خلال نقله بالمعنى دون الحفاظ على حرفية ألفاظه، وهذا أدى إلى تعارض النصوص في بعض الأحيان؛ نتيجة لتغير مداليلها إما لغفلة الراوي، أو لعدم قدرته على ضبط تمام المعنى المنقول؛ مما أدى إلى التصرف بالروايات بحسب المعنى المنقول، وبالتالي تعارضها.

(١) المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ط ٤، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علمية، ١٣٧٠ هـ، ص ١٨٧.

(٢) القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربة، ج ٣، تحقيق علي جمال أشرف، ط ١، (م.د)، دار الأسوة، ١٤١٦ هـ، ص ٤٠٩.

٥ - تقطيع الحديث أو تجزئته إلى مقاطع؛ طلباً للاختصار أو الاستبدال، ويكثر هذا في الأحاديث الطوال؛ مما يؤدي إلى فوت معرفة الحكم الشرعي كاملاً؛ وقد يؤدي إلى تعارض بين الحكم الموجود في الحديث المقطّع وبين الحديث المفصّل.

٦ - التقية، أي الاستتار والخباء^(١)، والتقية هي التي يلجأ إليها الإنسان كإجراء وقائي^(٢)؛ لا لتقاء وقوع خطر يدفعه عن نفسه، وأشهر من مارس التقية هم أئمة أهل البيت عليهم السلام، وأصحابهم عندما كانت الضرورة تدعو إلى ذلك، كالخوف على نفس أو مال أو عرض أو مذهب أو طائفة، فعن «... أبي عمرو الكناني^(٣) قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو، أرأيت لو حدثتك بحديث، أو أفتيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألني عنه، فأخبرت بك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك... بأيهما كنت تأخذ(؟)، قلت: بأحدثهما وأدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو...»^(*).

الأدلة:

وهي على قسمين: أدلة محرزة، وأصول عملية:

الأدلة المحرزة:

وهو الأصل المجهول للجاهل بالواقع، حيث يلاحظ حال الواقع في جعل تلك الأحكام، ويكون لسان الدليل جعل الأحكام المماثلة له، كما في الدليل الشرعي اللفظي، والدليل العقلي، والاستصحاب، حيث اعتُبر الاستصحاب من الأدلة المحرزة؛ والسبب: أن أكثر المتأخرين من الأصوليين لاحظوا أن

(١) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٢) الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ٢، تحقيق أحمد الحسيني، ط ٢، (د.م)، مكتب الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هـ، ص ٦١٥.

(٣) (م.ن)، ج ٤، ص ٣٧.

(*) معقل بن عمرو الكناني، كوفي من أصحاب الصادق عليه السلام. (معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٩، ص ٢٥٣).

لسان اعتبار الاستصحاب يختلف عن كل من لسان جعل الطريقية للأمانة، وجعل الحجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية، فلسان جعل الاستصحاب هو عدم نقض اليقين بالشك، فهو من ناحية فيه جنبه نظر إلى الواقع، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي وإنما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقنا، وإعطائه حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلا، وإن كانت طريقيته للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل.

الأصول العملية:

كالبراءة، والاحتياط، والتخيير، المفعولة كوظيفة في ظرف اختفاء الواقع بجميع مراحلها، فهي لا تزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداها.

تشخيص موارد التعارض:

لدى مقارنة الأدلة المحرزة بالأصول العملية، تبين لدى الأصوليون موارد التعارض:

- ١ - التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة.
- ٢ - التعارض بين أصليين عمليين.
- ٣ - التعارض بين الدليل المحرز، والأصل العملي.

معالجة التعارض:

- ١ - التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة: وهو على أقسام متعددة:
 - واحد: التعارض الحاصل بين دليلين شرعيين لفظيين صادقين من المعصوم.
 - اثنان: التعارض الحاصل بين دليل شرعي لفظي، ودليل عقلي.
 - ثلاثة: التعارض الحاصل بين دليلين عقليين.
 - واحد: التعارض الحاصل بين دليلين شرعيين لفظيين صادقين من المعصوم:

(وهي الحالة المهمة التي يدخل ضمنها جل موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه).

التعارض بين الدليلين الشرعيين اللفظيين، هو عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين على نحو يعلم بأن المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً؛ لأجل التضاد الحاصل بين الجعلين المفادين بهما.

والتنافي إما أن يكون ذاتياً كما في (صل)، و(لا تصل). وإما أن يكون عرضياً حصل بسبب العلم الإجمالي من الخارج بأن المدلولين غير ثابتين معاً كما في (صل الجمعة)، و(صل الظهر)، حيث أننا نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً، فإنه لو لا هذا العلم؛ لأمكن ثبوت المفادين معاً، وأما مع هذا العلم، فلا يمكن ثبوتهما معاً، بل يكون كل من الدليلين مكذباً للآخر، ونافياً له بالدلالة الالتزامية.

شروط التعارض بين الدليلين اللفظيين، والقواعد المرجحة لأحدهما على الآخر:

أ - أن لا يكون الخبران مقطوعي الصدور؛ لأنه من المستحيل أن يصدر عن المعصوم كلامين صريحين متناقضين؛ فالمعصوم لا يتناقض على نفسه.

ب - أن لا يكون أحد الخبرين قطعياً والآخر غير قطعي؛ لأن غير المقطوع به لا ينافي بظهوره المعنى الصريح للمقطوع الصدور. ومثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه»، ويقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء وأنت صائم»، فالكلام الأول دال بصراحة على إباحة الارتماس للصائم، والكلام الثاني يشتمل على صيغة نهية، وهي تدل بظهورها على الحرمة؛ لأن الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي، وإن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ تعارض بين صراحة النص الأول في الإباحة، وظهور النص الثاني في الحرمة، على أن الإباحة والحرمة لا يجتمعان.

وعليه: إذا كان الكلام الأول قطعياً، والآخر ظاهراً؛ يُقدم القطعي على الآخر؛

لأنه يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، فنفسر الكلام الظاهر على ضوء القطعي، ونحمل صيغة النهي على الكراهة؛ لكي ينسجم مع النص الصريح القطعي الدال على الإباحة.

ت - أن لا يوجد في الكلام (مخصص) لعام، أو (مقيد) لمطلق كما يلي:

قد يكون موضوع الحكم الذي يدل عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً وأخص دائرة من موضوع الحكم الذي يدل عليه الكلام الآخر، ومثاله: أن يقال في نص: (الربا حرام)، فهنا حرمة يدل عليها هذا النص، وموضوعها عام؛ لأنها تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوي مع أي شخص. ثم يأتي نص آخر فيقول: (الربا بين الوالد وولده مباح)، فهنا إباحة يدل عليها النص الثاني موضوعها خاص، وهي تسمح بالربا بين الوالد وولده خاصة.

لدى معالجة هذين النصين، يقدم النص الثاني على الأول بوصفه أخص موضوعاً من الأول وقرينة عليه، والقرينة تقدم على ذي القرينة، سواء كانت متصلة أو منفصلة، وهذا من نوع تقديم الخاص على العام تخصيصاً للعام بمخصص إذا كان عمومته ثابتاً بأداة من أدوات العموم، وتقييداً له بمقيد إذا كان عمومته ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد.

وعليه: القاعدة العامة في الاستنباط هنا هي: أن (المخصص)، و(المقيد) يقدمان على عموم العام، وإطلاق المطلق، وأما فيما عدا ذلك، فيبقى العام على عمومته، والمطلق على إطلاقه في غير ما خرج بالتخصيص، والتقييد، إذ لا يجوز رفع اليد عن حجية العام، والمطلق إلا بمقدار ما قامت عليه القرينة؛ لحجيتها وأقوائتها.

ث - وقد يكون أحد الدليلين (حاکماً)، والآخر (محكوماً)، كأن يكون أحد الكلامين دالاً على ثبوت حكم لموضوع، وكلام الآخر ينفي ذلك الحكم في حالة معينة بنفي ذلك الموضوع، ومثاله: «يجب الحج على المستطيع»، فهذا الكلام يوجب الحج على موضوع محدد وهو المستطيع. ثم يرد في نص آخر:

«المدين ليس مستطيعاً»، حيث ينفي هذا الكلام صفة الاستطاعة عن المدين، فيؤخذ بالكلام الثاني؛ لكونه (حاكماً) على الدليل الأول (المحكوم)^(١).

وعليه: القاعدة العامة في الاستنباط هنا هي: قواعد الجمع العرفي.

ج - إذا كان التعارض بين نصين عامين أو خاصين مستقراً، هنا وقع خلاف بين العلماء فيما تقتضيه القاعدة:

١ - من العلماء من قال ب(التساقط)، ومن ثم الرجوع إلى الأصول العملية.

٢ - ومن العلماء من قال ب(التخير) بينهما.

٣ - ومنهم من قال ب(التوقف) عن الفتوى وفق مؤدى أحدهما، والرجوع إلى الاحتياط في العمل كالجمع بين القصر والتمام في مورد تعارض الأدلة.

والمحققون من العلماء قالوا بالرجوع إلى مرجحات التعارض أولاً، فإذا لم تتوفر تلك المرجحات، يُرجع عندها إلى التساقط، أو التوقف.

مرجحات التعارض:

منها ما هو منصوص عليه، ومنها غير المنصوص عليه:

A - المرجحات المنصوص عليها:

وهي تلك المرجحات التي ورد ذكرها في روايات خاصّة عن المعصوم، وهي تدل على وجود (مزية معينة) يمكن الترجيح بها على الآخر؛ وبذلك نخرج بواسطة هذه الروايات الخاصة عن قاعدة التساقط أو التوقف؛ ولعل أهمها:

١ - رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٢).

(١) المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج ٩، (د.م)، (د.ن)، (د.ت)، ص ١٢١.

(٢) المصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٣١.

حيث ورد في هذه الرواية مرجحين مترتين:

أ - ففي المرتبة الأولى يرجح ما وافق الكتاب على ما خالفه.

ب - وفي المرتبة الثانية يرجح بما خلف العامة على ما وافقهم؛ بلحاظ أن ما اكتنف الأئمة من ظروف التقية، أوجب تطرق احتمال التقية إلى الخبر والرأي الموافق لهم دون المخالف.

٢ - مقبولة عمر بن حنظلة، وهي كما يلي:

عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث...

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم (؟).

قال عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما، وأفقههما، وأصدقهما في الحديث، وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه

من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك،

فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات،

ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم (؟).
قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب، والسنة، وخالف العامة، فيؤخذ به
ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب، والسنة، ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك، أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب، والسنة،
ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ (؟).
قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران جميعا.
قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكامهم، وقضاتهم، فيترك ويؤخذ بالآخر.
قلت: فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا (؟)
قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير
من الاقتحام في الهلكات»^(١).

حيث ورد في هذه المقبولة ثلاث مرجحات:

أ - الشهرة في الرواية، مع كون الآخر شاذ.

ب - موافقة الكتاب، والسنة.

ت - مخالفة العامة.

وهذه المرجحات هي بلحاظ الرواية. وأما ما ورد من صفات كالأعدل،
والأفقه، والأصدق، والأورع، فلا تعتبر من مرجحات الرواية؛ لأنها من صفات
للراوي بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، وليس بما هو راوٍ، ومحدث.

«والمراد بالعامة: أولئك الرعايا وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون
بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث، حتى
انتشر الوضع على عهدهم انتشارا فظيعا...»^(٢).

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ٢٧، ص ١١٨.

(٢) الكليني، الكافي، ج ١، ط ٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش، ص ٦٨.

B - المرجحات الخاصة:

وهي كل مرجح نوعي يوجب الأقربية إلى الواقع.

اثنان: التعارض الحاصل بين دليل شرعي لفظي، ودليل عقلي.

أ - أن الدليل اللفظي القطعي لا يعارضه الدليل العقلي القطعي؛ لأن الدليل العقلي إذا عارض نصا صريحا من المعصوم عليه السلام، أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم عليه السلام وتخطئته وهو مستحيل؛ ولهذا يقول علماء الشريعة: إنه من المستحيل أن يوجد تعارض بين نصوص الشريعة من الكتاب، والسنة القطعية، والأدلة العقلية القطعية.

ب - إذا وجد تعارض بين دليل لفظي ودليل آخر غير لفظي ليس قطعي، يقدم الدليل اللفظي؛ لأنه حجة، وأما الدليل غير اللفظي فهو ليس بحجة ما دام لا يؤدي إلى القطع.

ت - إذا عارض دليل لفظي غير الصريح دليلا عقليا قطعيا، قدم الدليل العقلي على اللفظي؛ لأن العقلي يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، وأما الدليل اللفظي غير الصريح، فهو يدل بالظهور، والظهور يكون حجة بحكم الشارع إذا لم نعلم بطلانه، وهنا على ضوء الدليل العقلي القطعي، نعلم بأن الدليل اللفظي لم يُرد المعصوم عليه السلام منه معناه الظاهر الذي يتعارض مع دليل العقل، وبالتالي لا مجال للأخذ بالظهور^(١).

ثلاثة: التعارض الحاصل بين دليلين عقليين:

(الدليل العقلي لا يكون حجة إلا إذا كان قطعيا):

إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية، فمن المستحيل أن يكون كلاهما قطعيا؛ لأن ذلك يؤدي إلى التناقض، وإنما قد يكون أحدهما قطعيا دون الآخر، فيؤخذ بالدليل القطعي^(٢).

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٦٩.

(٢) الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٣.

٢ - التعارض بين أصليين عمليين: (الحاكمية، والورود):

في الحاكمية: أبرز مصداق لهذا النوع من التعارض هو التعارض بين الاستصحاب وأصل البراءة، ومثاله: إذا علمنا بوجوب الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس، وشككنا في بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة، ففي هذه الحالة هل تتوفر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أم لا؟ (١)، والشك في بقائه ثانياً؟ (٢)، وبالتالي هل يتعين علينا بحكم الاستصحاب الالتزام عملياً ببقاء الوجوب؟ (٣)، أم نجري أصل البراءة؛ لأن الشبهة شبهة بدوية غير مقترنة بالعلم الاجمالي، وأصل البراءة ينفي وجوب الاحتياط، ويرفع عنا الوجوب عملياً؟ (٤)، فبأي الأصلين نأخذ؟ (٥).

والجواب: أنا نأخذ بالاستصحاب ونقدمه على أصل البراءة؛ لأن دليل الاستصحاب (حاكم) على دليل أصل البراءة، فدليل البراءة هو النص النبوي القائل: «رفع ما لا يعلمون»، وموضوعه كل ما لا يُعلم، ودليل الاستصحاب هو النص القائل: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك»، فدليل الاستصحاب يلغي الشك، ويفترض كأن اليقين باق على حاله، فيرفع بذلك موضوع أصل البراءة. ثم إن دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؛ باعتبار أن في بعض رواياته ورد: (لا ينقض اليقين بالشك أبداً)، والتأيد يجعله أقوى دلالة على الشمول والعموم من دليل البراءة.

ففي مثال وجوب الصوم، لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوباً مشكوكاً؛ لأن الاستصحاب يفترض أن هذا الوجوب معلوماً، فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة؛ لأنه ينفي موضوع البراءة (٦).

وفي الورود: كما في بعض الأصول العملية، حيث يكون بعضها وارداً على

(١) المصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٣.

(٢) (م. ن)، ج ١، ص ١٣٤.

بعض، فمثلاً: دليل البراءة الشرعية وارد على أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل على مسلك حق الطاعة^(١)، ولكن في حالات أخرى لا يوجد ورود.

٣ - التعارض بين الدليل المحرز، والأصل العملي:

إذا قام دليل محرز على حكم، لا تجري الأصول العملية المخالفة له إذا كان الدليل المحرز قطعياً، حيث يتصور التعارض بينه وبين الأصل؛ لأن الدليل القطعي يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي، وإذا علمنا بالحكم الشرعي فلا مجال للاستناد إلى أي أصول عملية بعد ذلك؛ لأن الأصول العملية إنما تجري في ظرف الشك، فإذا كان الدليل قطعياً، يكون وارداً على الأصول العملية، فلا يبق موضوع لهذه الأصول العملية.

نعم، يمكن افتراض التعارض بين الدليل المحرز والأصل، فيما إذا لم يكن الدليل قطعياً، كما إذا دل خبر الثقة، أي (الأمانة) على وجوب أو حرمة، وكان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسع، ويرخص، ومثاله: خبر الثقة الدال على (حرمة الارتماس على الصائم)، فإن هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر، فهي حكم شرعي قد قام عليه دليل ظني.

وإذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم، نجد أن دليل البراءة: «رفع ما لا يعلمون» يشملها، فهل يحدد الفقيه في حالة التعارض بين الأمارات والأصول، موقفه على أساس الدليل الظني المعتبر، أي (الأمانة)، أو على أساس الأصل العملي^(٢)؟.

والجواب: يقدم خبر الثقة والأدلة الظنية المعتبرة الأخرى على أصل البراءة الأصول العملية الأخرى؛ لأن الدليل الظني المعتبر من قبل الشارع يؤدي دور الدليل القطعي، فكما أن الدليل القطعي بنفي موضوع الأصل ولا يبقى مجالاً لأي قاعدة عملية، فكذلك الدليل الظني؛ ولهذا يقال بأن الأمانة (حاكمة) على الأصول العملية.

(١) المصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

(٢) (م.ن)، ج ١، ص ٤٢٦.

المحاضرة الواحدة والعشرون

التزاحم

أهداف المحاضرة :

- ١ - تعريف التزاحم.
- ٢ - التعرف إلى أقسام التزاحم.
- ٣ - التعرف إلى مرجحات باب التزاحم.

التزاحم

تعريف التزاحم:

هو عبارة عن صدور حكمين من الشارع المقدس، وتنافيهما في مقام الامتثال اتفاقاً، إما لعدم القدرة على الجمع بينهما كما هو الغالب في باب التزاحم، أو لقيام دليل من الخارج على عدم إرادة الجمع بينهما، وفي مثل هذا الحال لا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم.

ولفظ التزاحم هو عبارة عن وصف للحكمين المتزاحمين.

أقسام التزاحم:

للتزاحم أقسام خمسة:

القسم الأول:

التزاحم لأجل (اتحاد متعلق الحكمين اتفاقاً) كباب اجتماع الأمر والنهي، فإذا ورد الأمر بغسل الثوب، والنهي عن الغضب، وكان الموجود ماء مغصوب، فالوجوب يقتضي وجود الغسل، والحرمة تدعوا إلى عدمه، فهما يتمانعان من حيث إن كل منهما يقتضي صرف قدرة المكلف إلى متعلقه ويمنعه من الإتيان بالآخر، مع وجود ملاك كلا الحكمين، أي مصلحة الغسل، ومفسدة الغضب.

القسم الثاني:

التزاحم بين (الضدين الواجبين، أو المستحبين)، كالمؤمنين الغريقين مع عدم قدرة المكلف على انقاذ كليهما.

القسم الثالث:

التزام بين (المقدمة وذو المقدمة) فيما إذا صار الحرام مقدمه لواجب، أو صار الواجب مستلزما لحرام، فإذا توقف انقاذ غريق على التصرف في ملك الغير، فهنا حكرمان: وجوب الإنقاذ، وحرمة الغصب، فالحرام وقع مقدمة للواجب، ووجود التمانع والملاكين معلومان، وكذا لو استلزم الوضوء في محل تخريب ملك الغير، فالواجب هنا مستلزم للحرام.

القسم الرابع:

التزام لأجل (اختلاف حكم المتلازمين)، كما إذا لزم من إكرام عالم إهانة عالم آخر، فيقع التزام بين الوجوب والحرمة، فيدور الأمر بين مراعاة جانب الوجوب، - وإن حصل منها مخالفة للحرام-، ومراعاة جانب الحرمة، - وإن استلزم طرح الواجب-.

القسم الخامس:

التزام لأجل (اتحاد حكم الشيء وحكم عدمه)، كما إذا كان الصوم يوم العاشر مستحباً؛ لوجود مصلحة في فعله، وعدمه أيضاً مطلوباً لمصلحة في تركه، فيكون المورد من قبيل التزام بين المتناقضين.

إذا تحقق في مورد ما، قسم من الأقسام السابقة، فلا إشكال في حكم العقل بالتخير إذا لم يكن ترجيح لأحد الطرفين، وبالترجيح إذا كان مرجح في البين.

مرجحات باب التزام: المرجحات على أقسام:

١ - تقديم ما كان أهم منهما على غيره، ومقياس الأهمي: إحساس المجتهد بأن أحد الدليلين أهم في نظر الشارع من غيره، كتقديم الصلاة التي لا تترك بحال بأخر مراتبها على أي واجب آخر.

بمعنى: أنه قد يكون أحدهما مقطوع الأهمية أو محتملها، كما إذا كان أحد الغريقين مؤمناً صالحاً والآخر فاسقاً طالها قطعاً أو احتمالاً، فيقدم الأول على الثاني.

٢ - تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية، كتقديم الأمر بوفاء الدين على الأمر بالحج؛ لأخذ الاستطاعة فيه شرطاً بلسان الدليل، والقدرة إن أخذت بلسان الدليل سميت شرعية؛ لأن أخذها بلسانه يكشف عن مدخليتها في الملاك، وإن لم تؤخذ بلسانه سميت عقلية.

والدليل الذي لا يأخذ القدرة بلسانه يكشف عن وجود ملاكه حتى مع عدمها، وتكون القدرة بالنسبة له دخيلة في تحقق الامتثال وليس في أصل الملاك؛ ولهذا قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية؛ لتوفر ملاكه.

٣ - تقديم الحكم المضيق على الحكم الموسع إذا كان في التكاليفين مضيق وموسع، ومثاله: ما لو تزامم الأمر بالصلاة وكانت في أول أوقاتها، مع الأمر بإزالة نجاسة ما، عن المسجد الحرام، وكانت الأولى موسعة.

وبمعنى آخر: أن يكون لأحدهما بدل اختياري دون الآخر، كتزامم الواجب الموسع مع المضيق، وكالصلاة في أول الوقت مع إزالة الخبث عن المسجد، فإن لفرد الصلاة المزاحم مع الإزالة بدلاً اختياريًا وهو إتيانها بعد إزالة النجاسة، فيقدم الإزالة عليها.

٤ - تقديم ما ليس له البدل على ما كان له بدل، كما لو تزامم الأمر بإنقاذ نفس محترمة كاد أن يؤدي بها الظمأ، والأمر بالوضوء مع فرض وجود ماء لا يتسع لهما معاً، وبما أن الوضوء له بدل وهو التيمم، وإنقاذ النفس لا بدل له، فلا بد من تقديم الإنقاذ.

وبمعنى آخر: أن يكون لأحدهما بدل اضطراري، كما إذا كان الشخص محدثاً، وكان بدنه أو ثوبه نجساً، وله من الماء مقدار لا يكفي للطهارة الحديثة والخبثية كليهما، فيقدم الطهارة الخبثية؛ لأن للأولى بدل اضطراري هو التيمم.

٥ - أن يكون وجوب أحدهما عينيا والآخر كفائيا بالذات، كتزام الصلاة اليومية في آخر وقتها مع تجهيز الميت، بحيث لو صلى اليومية فات التجهيز، فيقدم العيني.

٦ - تقديم ما كان أمره معينا على ما كان مخيرا، كتقديم الوفاء بالنذر على الكفارة، فيما لو نذر عتق رقبة مؤمنة، وتحقق نذره، وكان لديه رقبة واحدة، وهو مطالب بعقتها للنذر، ومطالب من ناحية أخرى بعقتها لكفارة إفطار عمدي في شهر رمضان باعتبارها إحدى خصال الكفارة، وحيث يمكن تعويضها بالخصال الأخرى في الكفارة، فلا بد من عتقها للوفاء بالنذر.

٧ - أن يكون ظرف امتثال أحدهما وزمان إتيانه مقدم على الآخر، كما إذا دار أمر المريض بين القيام في الركعة الأولى والقيام في الثانية، فيقدم القيام في الركعة الأولى؛ لأن تقدم زمانه مرجح.

بمعنى: تقديم أسبقهما في زمان امتثاله مع تساويهما من حيث الأهمية، كتقديم صلاة الظهر على صلاة العصر فيما لو انحصرت قدرته على الأداء في الإتيان بإحدى الصلاتين مثلا.

ملاحظة:

معظم هذه المرجحات هي منقحة لصغرى إدراك العقل للأهمية في أحد الأمرين ذاتا أو عرضا؛ إذ أن إدراك الإنسان للأهمية في تقديم أحدهما:

أ - قد يكون منشؤه المحافظة على التكليفين معا، كاختياره المضيق وتقديمه على الموسع، أو اختياره المعين وتقديمه على المخير، أو تقديمه لما ليس له البدل على ما له البدل.

ب - وقد يكون المنشأ غير ذلك.

والمقياس هو إدراكه لأهمية أحد التكليفين وترجيحه على الآخر، ومع هذا الإدراك، فإن تقديم الأهم في باب التزام الأدلة اللفظية لا يعدو كونه من قبيل تعيين الحجة الفعلية من بينها، إذ من غير المحتمل في حق الشارع المقدس

أن يلزمنا بالمهم ويرفع اليد عن التكليف بالأهم؛ لاستحالة ترجيحه للمرجوح على الراجح؛ ومع استحالة امتثالهما، - كما هو

الفرض -، فإنه يتعين أن يكون المرتفع هو التكليف بالمهم.

هذا إذا كان هناك أهم ومهم، وأما إذا تساويا، فإن كان أحدهما أقدم زمانا من حيث ظرف الامتثال، قدم الأقدم بحكم العقل، وإلا فإن المكلف مخير في امتثال أيهما شاء^(١).



(١) الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٦.

المحاضرة الثانية والعشرون

الاجتهاد

أهداف المحاضرة :

- ١ - مقدمة تاريخية حول مفهوم الاجتهاد.
- ٢ - الاجتهاد ورأي المجتهد.
- ٣ - المسالك في الاجتهاد:
 - (أ) - التصويب الأشعري.
 - (ب) - التصويب المعتزلي.
 - (ت) - التخطئة والتصويب.
 - (ث) - المصلحة السلوكية.

الاجتهاد

١ - مقدمة تاريخية حول مفهوم الاجتهاد:

لغة: الاجتهاد مأخوذ من الجُهد وبذل الوسع للقيام بعمل ما.

استعملت هذه الكلمة لأول مرة على الصعيد الفقهي للتعبير بها عن جُهد مسلك في بعض المدارس الفقهية السنية التي تقول: إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكماً شرعياً ولم يجد نصاً يدل عليه في الكتاب أو السنة، رجع إلى الاجتهاد بالرأي الذي يُستعمل فيه أدوات كالقياس المستنبط العلة، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع.

وقد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة في الفقه السني، وعلى رأسها مدرسة أبي حنيفة، وهذا المسلك في الاستنباط لقي معارضة شديدة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والفقهاء الذين يتنسبون إلى مدرستهم.

بمعنى: أن لفظ الاجتهاد في بدايته، كان مدلوله هو الاجتهاد بالرأي، والروايات الماثورة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام تدم هذا النوع من الاجتهاد، وأصحاب الأئمة هاجموا في دور التصنيف هذا النوع من الاجتهاد.

فمثلاً: في ترجمته لعبد الله بن عبد الرحمن الزبيري، نص النجاشي في كتابه «الرجال»، أن لعبد الله هذا كتب أسماه: «الاستفادة في الطعون على الأوائل، والرد على أصحاب الاجتهاد والقياس». كما وفي ترجمته لهلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني، قال بأن له كتاباً في الموضوع باسم «الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول»، كما ولإسماعيل بن علي بن إسحاق بن

أبي سهل النوبختي كتابا في الرد على عيسى بن أبان في الاجتهاد، صنفه في عصر الغيبة الصغرى... الخ.

في أعقاب الغيبة الصغرى، نجد الصدوق في أواسط القرن الرابع يواصل الحملة على الاجتهاد، فهو على سبيل المثال: عقّب على قصة موسى والخضر، إذ كتب يقول: أن موسى مع كمال عقله، وفضله، ومحلّه من الله تعالى، لم يدرك باستنباطه واستدلّاه معنى أفعال الخضر، حتى اشتبه عليه وجه الأمر به، فإذا لم يجز لأنبياء الله ورسله القياس، والاستدلال، والاستخراج، كان مَنْ دونهم من الأمم أولى بأن لا يجوز لهم ذلك، «فإذا لم يصلح موسى للاختيار، - مع فضله ومحلّه -، فكيف تصلح الأمة لاختيار الإمام (؟)، وكيف يصلحون لاستنباط الأحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة...» (١) «(٢)».

وفي أواخر القرن الرابع يأتي الشيخ المفيد فيتبع منهج سابقه من مهاجمة الاجتهاد، ويؤلف كتابا باسم: «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي».

ونجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذ كتب في الذريعة يذم الاجتهاد ويقول: «إن الاجتهاد باطل، وإن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن، ولا الرأي، ولا الاجتهاد». وكتب في كتابه الفقهي «الانتصار» معرّضا بابن الجنيد - قائلا: «إنما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطأه ظاهر»، وقال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به».

والشيخ الطوسي بعد المرتضى يكتب في كتاب العدة قائلا: «أما القياس والاجتهاد، فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظوران في الشريعة استعمالها».

وفي أواخر القرن السادس يستعرض ابن إدريس في مسألة تعارض البيتين من كتابه «السرائر» عددا من المرجحات لإحدى البيتين على الأخرى ثم يعقب

(١) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٦٦.

ذلك قائلا: «ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا، والقياس، والاستحسان، والاجتهاد باطل عندنا».

وعليه: كانت كلمة الاجتهاد بغیضة، ومقیتة فی الذهنیة الفقهیة الإمامیة حتی ذلك الوقت.

ولكن تطورت الكلمة بعد ذلك في مصطلح فقهاءنا، حيث يقول المحقق الحلي المتوفى سنة (٦٧٦ هـ) في كتاب «المعارج» تحت عنوان: «حقيقة الاجتهاد»: «هو في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية؛ وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهادا؛ لأنها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر، سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره، فيكون القياس على هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

إشكال: يلزم من ذلك أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد.

الرد على الإشكال: نعم، هو كذلك، ولكننا إذا استثنينا بعض أشكال القياس، كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية المعتمدة في مدرسة أهل البيت عليه السلام بدون أي إشكال.

بمعنى: أن المحقق الحلي استعمل لفظ الاجتهاد بعد أن لاحظ أن هذا المصطلح يمكن استعماله في غير المعنى المذموم للاستنباط، فيدل على «الجهد الذي يبذله الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من أدلته ومصادره التفصيلية»، باستعمال أدوات ووسائل غير القياس بالمعنى المذموم، وغير الاستحسان، وغير المصالح المرسلة، وغير سد الذرائع من الأدوات التي يُعتمد فيها على الذوق الشخصي في استنباط الأحكام الشرعية، وعللها.

غير أن علم الأصول، والاجتهاد برمته مني بانتكاسة خطيرة تمثلت في هجوم الحركة الإخبارية عليهما في مطلع القرن الحادي عشر؛ لأن بعض الاتجاهات الأصولية استعملت القياس الذي نهى عنه أئمة أهل البيت عليه السلام، - أي القياس الذي يُعمل به ضمن دائرة مدرسة الرأي والقياس -، واستخدمت العقل في

عملية الاستنباط الفقهي، فكان ذلك من دواعي هجوم الحركة الإخبارية على أصول الفقه، وعلى الاجتهاد بشكل عام، ولم يلاحظوا ما قام بعض أساطين العلم من المرجعيات الدينية من إعادة ضبط المباحث الأصولية ضمن دائرة المرتكزات القبلية الإمامية على ضوء ما أصّله أئمة أهل البيت عليهم السلام من قواعد؛ وهذا أثر على مجمل حركة الاجتهاد، وعلم الأصول، فأبطأ حركته؛ نتيجة أنّ الذهنية الإخبارية لم تستوعب فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، فتخلّوا أنّ ربط الاجتهاد، والاستنباط بالعناصر المشتركة، والقواعد الأصولية يؤدي إلى الابتعاد عن النصوص الشرعية والتقليل من أهميتها، ولو أنهم استوعبوا فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط كما درسها الأصوليون؛ لعرفوا أنّ للعناصر الخاصة دورها الأساسي وأهميتها، وأنّ أصول الفقه لا يستهدف استبدال العناصر الخاصة بالعناصر المشتركة، بل يضع القواعد اللازمة لاستنباط الحكم من العناصر الخاصة.

في مطلع القرن الثاني عشر الهجري، نهضت المدرسة الأصولية بشكل قوي بقيادة الوحيد البهبهاني، - محمد باقر بن محمد أكمل (١٢٠٨ هـ) رأس المدرسة الأصولية آنذاك -، حيث شنت هجوماً علمياً عنيفاً على ما وجهه الإخباريون من اتهامات وطعون ضد الأصوليين، متخذة من مدينة كربلاء المقدسة مقراً لها، فانهى الصراع بينهما لصالح المدرسة الأصولية، وكانت نتيجته أن ثبت المنهج الأصولي ركائز وجوده أكثر من ذي قبل، وأرسى قواعد بنيانه بأقوى مما كان عليه بعد تباطؤ نموه، واقتصار غالبيته على شرح كتاب المعالم، ومن ثم انطلقت الحركة الاجتهادية الحديثة المرتكزة على علم الأصول في مسيرتها التي لا زالت تنمو حتى يومنا هذا، نابذة كل أدوات الاستنباط التي حذر أئمة أهل البيت عليهم السلام من استعمالها في الاستنباط الفقهي.

٢ - الاجتهاد ورأي المجتهد:

تكاد تتفق كلمة الأعلام على حجية رأي المجتهد، ولزوم عمله برأيه، وعدم جواز رجوعه إلى الغير؛ والسر في ذلك: أن الحجية من اللوازم العقلية القهرية

لطريقة العلم؛ لأنَّ المجتهد إذا أعمل ملكته وانتهى إلى رأي، فإنَّ رأيه إما أن يستند إلى علم وجداني أو تعبدى، وإما إلى أصول شرعية أو عقلية؛ ولهذا لا يُقال له: لا يسوغ لك أن تعمل برأيك وعليك الرجوع إلى الغير واستشارته فيما تراه حاصلاً لديك من رأي، والدليل على جواز عمل المجتهد برأيه:

١ - «... فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»^(١).

٢ - السيرة العقلائية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم.

والمسألة كذلك في المجتهد المتجزئ فيما اجتهد به من رأي؛ لأنَّ الحجية من لوازم العلم القهرية، وأما فيما لا رأي له به، فالظاهر من سيرة العقلاء أنه إذا كان قادراً على إعمال ملكته؛ لتوفر أدوات البحث لديه، فهو غير معذور في ترك إعمالها؛ لعدم انطباق عنوان الجاهل عليه، وأما إذا لم يكن قادراً على إعمال ملكته في الاستنباط، فهو مصداق لعنوان رجوع الجاهل إلى العالم.

وبناء عليه: يجوز للمجتهد الإفتاء على طَبَقٍ ما توصل إليه من رأي، حيث تكون فتواه إخباراً لما يراه من حكم أو وظيفة عملية.

٣ - المسالك في الاجتهاد:

حصيلة التنازع التاريخي حول مسألة الاجتهاد والاستنباط فيما لا نص فيه، مسالك متعددة:

(أ) - مسلك التصويب الأشعري:

في الواقعة التي لا نص فيها، يعتقد الغزالي ومحققو المصوّبة بأنه ليس هناك حكم معين فيها ليُطلب بالظن، «بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه...»^(٢)، أي أنّ حكم الله في حق كل مجتهد ما

(١) الصدوق، علل الشرائع، ج ١، ص ٦٣.

(٢) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية (٤٣).

أدى إليه اجتهاده^(١)، واجتهاد المجتهد في هذا المسلك يصيب الواقع وعلل الأحكام الواقعية التي ينشأ عنها الحكم، ويؤكد الغزالي ذلك بالقول: «أما من قال [بأن] كل مجتهد مصيب، فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطئ أصلها أو وصفها، بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهد ما ظنه علة، فلا يتصور الخطأ، ولكنه في الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه، وإن كانت أدلة ظنية»^(٢).

(ب) - مسلك التصويب المعتزلي:

وهي تقول بأن الواقعة التي لا نص فيها، هناك حكم واقعي معين فيها يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، ولكن لم يُكَلَّف المجتهد إصابته؛ فلذلك كان مصيباً حتى لو أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، والمصيب واحد، ومنّ عداه مخطئ.

(ت) - مسلك التخطئة والتصويب:

وهو اتجه ذهب إليه الإمامية في الأحكام العقلية، والأحكام الشرعية، وأما الأحكام العقلية، فتقسم إلى أحكام عقلية وجدانية، وأحكام عقلية استكشافية:

١ - الأحكام العقلية الوجدانية: وهي التي يكون قوام الحكم العقلي فيها إدراك وتصديق ما هو ملائم للقوة العاقلة، كما هو الحال عليه في سائر القوى الأخرى كالذائقة، والسامعة، والشامّة ونحوها، ويقابلها ما هو منافر للقوة العاقلة، كما هو الحال عليه في سائر القوى الأخرى، فالتحسين والتقبيح العقليان كفكرة وجدانية، لا يُتصور تطرق التخطئة إليها؛ باعتبارها إدراكاً وجدانياً؛ لأن الإدراكات الوجدانية لا واقع لها وراء كونها صفة وجدانية يحصل الانبساط والاشمئزاز الوجداني بواسطتها، والأفكار أو الإدراكات الوجدانية

(١) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ، ص ٣٥٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ١٨٣.

يُمتنع خفاؤها على الوجدان؛ ولهذا يمتنع تطرق التخطئة إليها بل لا بد من الإلتزام فيها بالتصويب.

٢ - الأحكام العقلية الاستكشافية: وهي التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها طريقاً إليها؛ باعتبارها أموراً واقعية كما في باب الملازمات العقلية، والتضاد، والتناقض ونحوها، فهذه المسائل يمكن أن يقع الخطأ في الإدراك والتصديق المبني عليها؛ لأنّ الملازمة بين شيئين أمر واقعي قد يدركها العقل، فيحكم بها، وقد لا يدركها، فيخطئ فيها، فيحكم بعدمها، وكذلك الاستحالة الواقعية، والمصلحة والمفسدة الواقعية، والحسن والقبح الواقعيان ونحوها، والذي هو قابل للتخطئة وتطرق الشك إليه في هذه المسائل، هو علة حكم العقل بالملازمة، أو باستحالة الشيء الواقعي، أو بالمصلحة والمفسدة الواقعيين، أو بالحسن والقبح الواقعيين.

والأحكام العقلية الاستكشافية على قسمين:

أحكام عقلية محضة كاشفة عن أمور واقعية، وأحكام عقلية كاشفة عن أحكام شرعية:

أ - الأحكام العقلية المحضة الكاشفة عن أمور واقعية: وهي الأحكام التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها كاشفاً عن أمور واقعية كمسألة إعادة المعدوم، حيث ذهبت جماعة إلى إمكانه، وأخرى إلى امتناعه، فالقول بالتصويب في هذه الأمور يؤدي إلى التناقض بينها؛ للزوم كون الشيء الواحد ممكناً، وممتنعاً.

ب - الأحكام العقلية الكاشفة عن أحكام شرعية: وهي الأحكام التي يكون الإدراك والتصديق العقلي فيها كاشفاً عن أحكام شرعية، وفحواها: أنّ الله سبحانه شرّع أحكاماً في الواقع ونفس الأمر، - في مرحلة الإنشاء -، للأعيان، ولأفعال المكلفين؛ باعتبارها حاضرة لديه تعالى، وهو عالم بها وبما فيها من مصلحة وما فيها من مفسدة. ومع حضورها لديه، لا بد وأن يكون قد جعل

لها أحكاماً تناسبها، حيث يشترك في هذه الأحكام العالم والجاهل بها، أي أن الجاهل مكلف بها كالعالم، غاية الأمر أن هذه الأحكام غير منجزة بالفعل في حق الجاهل القاصر حتى يعلم بها، - والمراد بالجاهل القاصر: هو الذي لم يتمكن من الفحص، أو فحص فلم يعثر عليها وقت جهله -، وتكون هذه الأحكام مستوعبة لجميع الأعيان، ولأفعال المكلفين، وما الأمارات سوى طرق لتنفيذ تلك الأحكام الواقعية، - وبتعبير الشهيد الصدر: هي للحفاظ على ملاكات الأحكام الواقعية -، فإذا قامت أمانة على حكم عند المكلف، فإن ذلك لا يغير في الواقع ونفس الأمر شيئاً، فالواقع باق على حاله، فإن أصابه المجتهد بواسطة الأمانة فهو مصيب، وإن أخطأه فهو مخطئ معذور، ويُسمى الحكم الذي قامت عليه الأمانة بالحكم الظاهري، حيث يمكن أن تخالف الأمانة الحكم الواقعي ولا توصل إليه؛ ولهذا إذا انكشف للمجتهد خطأ الأمانة أو الطريق الذي اعتمد عليه، فلا يبقى مجال للقول بإجزاء العمل الذي أتى به على طبق ما أدت إليه الأمانة الأولى من أحكام؛ لأنه لم يأت بشيء يسد مسد الحكم الواقعي المنجز عليه، فيبقى الواقع منجزاً في حقه، ويكون ما أتى به من تكليف ليس هو المطلوب في مقام العمل والإفتاء.

وفي الموضوعات المستجدة فيما لا نص فيه بحسب الظاهر كبعض الأمور الإدارية، أو السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، فإن المجتهد يقوم باستنباط أحكامها عبر قواعد أصولية ضمن ضوابط أصلها أو وجهها أئمة أهل البيت عليه السلام، أو بواسطة الملازمات العقلية.

(ث) - مسلك المصلحة السلوكية:

وهو مسلك الشيخ الأنصاري وآخرين، حيث سلك هذا الاتجاه طريقاً وسطاً بين القائلين بالتصويب وبين القائلين بالتخطئة، وهو كما يلي:

١ - أخذ من القائلين بالتخطئة التزامهم بجعل الطريقة للإمارات الموصلة إلى الأحكام الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل.

٢- وقال بالسببية على النحو التالي: أن الأمانة عندما تقوم على حكم معين، فإنها تخلق في متعلقه الخارجي مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع أو مفسدة مزاحمة لمفسدة الواقع، فتتغلب عليها على نحو يرتفع حكم المصلحة الواقعية؛ للمزاحمة، ويبقى الحكم الناتج عن الأمانة؛ لأن جعل الحجية للأمانة هو السبب في تبدل مصلحة الواقع الذي يؤدي إلى تبدل الحكم تبعاً^(١)، فإذا تبين خطأ الأمانة بعد ذلك، فإن الواقع يبقى على حاله غير مزاحم بشيء، وبخطأ الطريق الاجتهادي، يتبين بأنه لم تفت على المكلف المصلحة الواقعية، ولم يرتفع حكمها في حقه؛ ولهذا لا يجزئ العمل الذي أتى به وفق مؤدى الأمانة الأولى، فعليه الإتيان بما يسد مسد الحكم الواقعي المنجز عليه.

(١) الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ص ٣٠٦.

فهرس المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، بيروت، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، (د.ت).
- ٣ - الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ط ٣، قم، دار الهادي للمطبوعات، ١٤١٠ هـ.
- ٤ - الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ط ٢، بيروت، دار الكتاب اللبناني مكتبة المدرسة، ١٤٠٦ هـ.
- ٥ - البروجردي، بهاء الدين المجتبى، الحاشية على كفاية الأصول، ط ١، قم، مؤسسة أنصاريان، ١٤١٢ هـ.
- ٦ - العراقي، ضياء الدين، مقالات الأصول، تحقيق الشيخ مجتبى المحمودي، والسيد منذر الحكيم، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٠ هـ.
- ٧ - الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦ م.
- ٨ - القطيفي، منير السيد عدنان، الرافد في علم الأصول، ط ١، قم، مكتب السيد السيستاني، ١٤١٤ هـ.
- ٩ - الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت)، ط ٢، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لأحياء التراث، ١٤١٤ هـ.

- ١٠ - الصدوق، علل الشرائع، النجف الأشرف، منشورات مكتبة الحيدري ومطبعتها، ١٩٦٦ م.
- ١١ - المجلسي، بحار الأنوار، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٣ م.
- ١٢ - الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الامامية، ط ١، (د.م)، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤٢٠ هـ.
- ١٣ - الحلبي، جعفر بن الحسن الهذلي، معارج الأصول، ط ١، مؤسسة آل البيت، ١٤٠٣ هـ.
- ١٤ - الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط ٢، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.
- ١٥ - الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ هـ.
- ١٦ - المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط ٤، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية، ١٣٧٠ هـ.
- ١٧ - د. عواد، عبد الحسين مهدي، فقه اللغة العربية، بيروت، مؤسسة العارف للمطبوعات، ٢٠٠٨ م.
- ١٨ - الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، ط ٢، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٢ م.
- ١٩ - الأنصاري، جمال الدين بن هشام، مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، قم، مكتبة المرعشي، ١٤٠٥ هـ.
- ٢٠ - الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية، ط ٢، تحقيق: عبد الحسين محمد علي بقال، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٨ هـ.

- ٢١- الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ط ١، (د.م)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٨ م.
- ٢٢- البهسودي، مصباح الأصول، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٣٣ هـ.
- ٢٣- البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، قم، المطبعة العلمية، (د.ت).
- ٢٤- الواسطي، علي بن محمد الليثي، عيون الحكم والمواعظ، ط ١، (د.م)، دار الحديث، (د.ت).
- ٢٥- الصدوق، الأمالي، ط ١، قم، مؤسسة البعثة، ١٤١٧ هـ.
- ٢٦- الصدوق، التوحيد، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، (د.ت).
- ٢٧- الطبرسي، النوري، مستدرک الوسائل، ط ٢، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٩٨٨ م.
- ٢٨- الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، ط ١، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٩ هـ.
- ٢٩- المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم مباحثها، ط ٤، قم، دفتر نشر الهادي، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٠- الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، ط ٢، (د.م)، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٩٧٩ م.
- ٣١- المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ط ٣، قم، (د.ت).
- ٣٢- الحر العاملي، وسائل الشيعة (الإسلامية)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- ٣٣- ابن منظور، لسان العرب، ط ١، (د.م)، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥ هـ.

- ٣٤- القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربة، تحقيق علي جمال أشرف، ط ١، (د.م)، دار الأسوة، ١٤١٦ هـ.
- ٣٥- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق أحمد الحسيني، ط ٢، (د.م)، مكتب الثقافة الإسلامية، ١٤٠٨ هـ.
- ٣٦- المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، (د.م)، (د.ن)، (د.ت).
- ٣٧- الكليني، الكافي، ط ٥، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش.
- ٣٨- الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ.
- ٣٩- الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول، ط ٢، طهران، مكتبة النجاح، ١٩٧٥ م.

إصدارات المؤلف

- ١ - تحليل وفلسفة أصول الفقه - ٢٠١٢م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٢ - مختصر الكفاية - ٢٠١٤م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٣ - وكانت المشائية - ٢٠١٥م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٤ - نظرة في تاريخ الفلسفة اليونانية - ٢٠١٥م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٥ - أنوار الحكمة المتعالية - ٢٠١٥م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٦ - السانحة الإشرافية - ٢٠١٥م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٧ - أسس علم الكلام اليهودي - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٨ - نظرية القيادة في المسيحية - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ٩ - نظرية القيادة في الإسلام - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٠ - نظرية القيادة عند اليهود - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١١ - الأرواح المعلقة - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٢ - المسيحية والكنيسة في الأناجيل - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٣ - أساسيات علم الدراية - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٤ - رياحين العقول في علم الرجال - ٢٠١٦م، دار الولاء لصناعة النشر.

- ١٥- المختصر في علم الأصول - الجزء الأول - مبحث الأوامر [بحث خارج] - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٦- المفصل في علم الأصول - مبحث الأوامر [بحث خارج]، جزءان - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٧- إنارة العقول في كفاية الأصول - دراسات عليا بأصول الفقه [بحث خارج]، جزءان - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر.
- ١٨- العبور إلى علم الأصول، ط ١، - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر. (وهو الكتاب الموجود بين يدينا).
- ١٩- القرآن ومناهج التفسير، «تطبيق على التفسير التجزيئي»، ط ١، - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر. (قيد الطبع).
- ٢٠- مصطلحات أصولية، ط ٢، (أضيف إليه ٣٠٠ مصطلح) - ٢٠١٧م، دار الولاء لصناعة النشر. (قيد الطبع).

فهرس المحتويات

الاهداء	٥
المحاضرة الأولى: أصول الفقه	٧
أ - تعريف أصول الفقه	٨
ب - موضوع أصول الفقه	٩
أولاً: المثبتون لموضوع علم الأصول	٩
ثانياً- النافون لموضوع علم الأصول	١٢
ث - غرض علم الأصول، وفائده	١٣
المحاضرة الثانية: التفاعل بين الفكر الأصولي والفكر الفقهي	١٥
المحاضرة الثالثة: العناصر الخاصة والعناصر المشتركة	١٩
١ - العناصر الخاصة	٢٠
٢ - العناصر المشتركة	٢٠
أ - حجية الظهور	٢٠
ب - حجية خبر الثقة	٢١
ت - العناصر اللغوية المشتركة	٢٢
المحاضرة الرابعة: الحكم وأقسامه	٢٥
١ - الحكم الشرعي	٢٦

٢٦	تعريف القدماء
٢٦	تعريف المحدثين
٢٧	٢ - الحكم، وأقسامه
٢٧	أ - الحكم (التكليفي، والضعي)، والارتباط القائم بينهما
٢٨	ب - الحكم (الاقتضائي، والإنشائي، والفعلي، والمنجز)
٢٩	ت - الحكم الأولي، والحكم الثانوي، والحكم الظاهري
٣١	ث - الحكم (المولوي، والإرشادي)... الخ
٣٣	المحاضرة الخامسة: الدليل العقلي
٣٤	العقل، ومدرجاته
٣٦	(أ) - العقل النظري
٣٧	(ب) - العقل العملي
٣٨	تعريف الدليل العقلي
٣٩	المحاضرة السادسة: المستقلات العقلية
	• عرض مسألة التحسين والتقيح العقليين، ومعانيها، وأقسامها، وعلاقتها
٤١	بالمستقلات العقلية
٤٥	• آراء العلماء في التحسين والتقيح العقليان
٤٥	• تطبيق قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٤٧	• آراء العلماء في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع
٥١	المحاضرة السابعة: غير المستقلات العقلية
٥٢	١ - غير المستقلات العقلية
٥٣	٢ - تطبيقات أصولية على القواعد العقلية

المحاضرة الثامنة: الدليل الشرعي	٥٧
الدليل الشرعي اللفظي	٥٨
❖ تحديد الدلالة	٥٨
• الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية	٥٩
• تفسير كيفية دلالة اللفظ على المعنى	٦٠
أ - الاتجاه الأول: ذاتية العلاقة بين اللفظ والمعنى	٦١
ب - الاتجاه الثاني: اعتبارية العلاقة بين اللفظ والمعنى	٦١
ت - بعض نظريات الأصوليين الشيعة في الوضع	٦٣
المحاضرة التاسعة: أقسام الوضع	٦٧
• أقسام الوضع	٦٨
أ - تصور اللفظ بمفرده	٦٨
١ - الوضع الشخصي	٦٨
٢ - الوضع النوعي	٦٨
ب - تصور المعنى بمفرده	٧٠
• الاستعمال	٧١
- شروط الاستعمال	٧٢
• الاستعمال الحقيقي، والاستعمال المجازي	٧٢
المحاضرة العاشرة: الأسماء، والأفعال، والحروف، والهيئات	٧٥
• المعاني الإسمية، والأفعال، والمعاني الحرفية	٧٦
تطبيق عملي على الحروف	٨٠

- الوضع للهيئات ٨٠
- (أ) - الهيئات المفردة ٨١
- (ب) - الهيئات المركبة ٨١
- المحاضرة الحادية عشر: المركبات، والجُمل، وأسماء الإشارة، والضمائر،
والموصول ٨٣
- المركبات ٨٤
- الجملة ٨٥
- أ - الجمل التامة ٨٥
- ب - الجمل الناقصة ٨٥
- ت - الفرق بين الجملة التامة، والجملة الناقصة ٨٦
- ث - الجمل الإنشائية، والجمل الخبرية ٨٦
- الفرق بين الجملة الخبرية، والجملة الإنشائية ٨٨
- أسماء الإشارة، والضمائر، وأسماء الموصول... الخ ٨٩
- المحاضرة الثانية عشر: الدلالات التي يُبحث عنها علم الأصول ٩١
- ١ - صيغة الأمر ٩٢
- ظهور صيغة الأمر في الوجوب ٩٣
- ٢ - صيغة النهي ٩٤
- ٣ - الإطلاق ٩٤
- ٤ - أدوات العموم ٩٥
- ٥ - العام البدلي، والعام الاستغراقي، والعام المجموعي ٩٦
- أ - العام البدلي ٩٦

٩٦	ب - العام الاستغراقي
٩٦	ت - العام المجموعي
٩٦	٦ - أداة الشرط
٩٨	٧ - حجية الظهور
٩٨	- الدليل على حجية الظهور
٩٨	- تطبيق عملي على حجية الظهور
١٠٠	المحاضرة الثالثة عشر: وسائل إثبات صدور الدليل عن الشارع
١٠٢	أولاً: الخبر المتواتر
١٠٢	- أقسام التواتر
١٠٢	١ - التواتر اللفظي
١٠٣	٢ - التواتر المعنوي
١٠٣	٣ - التواتر الإجمالي
١٠٣	ثانياً: الإجماع
١٠٥	A - الإجماع الدخولي
١٠٥	أ - الإجماع اللطفي
١٠٥	ب - الإجماع التقريبي
١٠٥	ت - الإجماع الحدسي
١٠٦	ث - الإجماع الكاشف
١٠٦	B - اثنان: الإجماع التشريفي
١٠٧	ثالثاً: الشهرة

- ١ - الشهرة الروائية ١٠٧
- ٢ - الشهرة العملية ١٠٧
- ٣ - الشهرة الفتوائية ١٠٨
- رابعاً: سيرة العقلاء ١٠٨
- خامساً: سيرة المتشرعة ١١٠
- سادساً: خبر الواحد الثقة، وخبر الموثوق الصدور ١١٢
- خبر الواحد ١١٢
- الخبر الموثوق الصدور ١١٣
- الدليل الشرعي غير اللفظي ١١٤
- المحاضرة الرابعة عشر: العلاقات القائمة بين الأحكام ١١٧
- ١ - العلاقات القائمة بين الأحكام، - أي (بين حكم شرعي، وحكم شرعي آخر) - ١١٩
- اجتماع أو امتناع أمر ونهي على شيء واحد ١١٩
- التضاد في أحكام العبادات، والمعاملات ١٢١
- أ - الصحة والفساد في أحكام العبادات ١٢١
- ب - الصحة والفساد في أحكام المعاملات ١٢١
- ٢ - العلاقات قائمة بين الحكم وموضوعه ١٢٢
- من عالم الجعل إلى عالم الفعلية، والتنجز ١٢٢
- ٣ - العلاقات القائمة بين الحكم ومتعلقه ١٢٣
- ٤ - العلاقات القائمة بين الحكم والمقدمات ١٢٣
- ٥ - العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد ١٢٦

أ - الوجوب الاستقلالي	١٢٦
ب - الوجوب الضمني	١٢٦
٦ - العلاقات القائمة بين الحكم الشرعي، وأمور أخرى خارجة عن نطاق عالم التشريع	١٢٧
■ آراء العلماء في ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع	١٢٨
المحاضرة الخامسة عشر: العلم الإجمالي	١٢٩
١ - العلم الإجمالي	١٣٠
٢ - العلم التفصيلي	١٣٠
٣ - الشك في أطراف العلم الإجمالي	١٣٠
■ الشك البدوي	١٣١
■ آراء العلماء في الشك والشبهة البدوية	١٣٢
٤ - تحليل العلم الإجمالي	١٣٢
٥ - انحلال العلم الإجمالي	١٣٣
٦ - موارد التردد	١٣٣
■ دوران الأمر بين الأقل والأكثر	١٣٣
■ الشبهة المحصورة، والشبهة غير المحصورة	١٣٥
المحاضرة السادسة عشر: الاستصحاب وأقسامه	١٣٧
تعريف الاستصحاب	١٣٨
حجّة الاستصحاب	١٣٩
الدليل على الاستصحاب	١٤٠
أركان الاستصحاب: وهي سبعة	١٤٠

- ١ - الاستصحاب باعتبار نفس الشيء المستصحب ١٤١
- أ - تقسيمه إلى استصحاب تعليلي، واستصحاب تنجيزي ١٤١
- الاستصحاب التعليلي ١٤١
- الاستصحاب التنجيزي ١٤٢
- ب - تقسيمه إلى استصحاب جزئي، وكلي ١٤٢
- ٢ - الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ في موضوعه ١٤٣
- تقسيمه إلى الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، والاستصحاب في الشبهة الحكمية ١٤٣
- الشبهة الموضوعية ١٤٣
- الشبهة الحكمية ١٤٤
- المحاضرة السابعة عشر: الاحتياط ١٤٥
- ١ - الاحتياط العقلي ١٤٦
- مسلك حق الطاعة ١٤٧
- ٢ - الاحتياط الشرعي ١٤٨
- ٣ - دليل الاحتياط العقلي ١٤٨
- ٤ - دليل الاحتياط النقلي ١٤٩
- ٥ - الاحتياط في الشبهة البدوية ١٥٠
- ٦ - الاحتياط التعليلي (الاشتغال التعليلي) ١٥٠
- المحاضرة الثامنة عشر: البراءة ١٥١
- البراءة العقلية ١٥٢
- البراءة الشرعية ١٥٢

١٥٣	• أصالة البراءة من الدليل
١٥٣	* البراءة العقلية
١٥٣	* البراءة الشرعية
١٥٣	أ - دليلها من الكتاب
١٥٤	ب - دليلها من الأخبار
١٥٥	- أقوال العلماء في البراءة
١٥٧	المحاضرة التاسعة عشر: التخيير
١٥٨	التخيير العقلي
١٥٨	تعريفه
١٥٩	موضوع التخيير
١٦٠	في الشبهة الحكمية
١٦٠	في الشبهة الموضوعية
١٦٢	موارد استعمال التخيير
١٦٣	التخيير الشرعي
١٦٣	تعريفه
١٦٣	أدلة التخيير الشرعي ومناقشتها
١٦٥	المحاضرة العشرون: تعارض الأدلة
١٦٦	مقدمة تأريخية
١٦٦	تعريف التعارض
١٦٧	أسباب التعارض

الأدلة المحرزة	١٦٨
الأصول العملية	١٦٩
تشخيص موارد التعارض	١٦٩
معالجة التعارض	١٦٩
١ - التعارض بين دليلين من الأدلة المحرزة	١٦٩
واحد: التعارض الحاصل بين دليلين شرعيين لفظيين صادرين من المعصوم	
شروط التعارض بين الدليلين اللفظيين، والقواعد المرجحة لأحدهما على	
الآخر	١٦٩
A - المرجحات المنصوص عليها	١٧٢
B - المرجحات الخاصة	١٧٥
اثنان: التعارض الحاصل بين دليل شرعي لفظي، ودليل عقلي	١٧٥
ثلاثة: التعارض الحاصل بين دليلين عقليين	١٧٥
٢ - التعارض بين أصليين عمليين: (الحاكمية، والورود)	١٧٦
٣ - التعارض بين الدليل المحرز، والأصل العملي	١٧٧
المحاضرة الواحدة والعشرون: التزامم	١٧٩
تعريف التزامم	١٨٠
أقسام التزامم	١٨٠
مرجحات باب التزامم	١٨١
المحاضرة الثانية والعشرون: الاجتهاد	١٨٥
١ - مقدمة تاريخية حول مفهوم الاجتهاد	١٨٦
٢ - الاجتهاد ورأي المجتهد	١٨٩

١٩٠	٣ - المسالك في الاجتهاد
١٩٠	(أ) - التصويب الأشعري
١٩١	(ب) - التصويب المعتزلي
١٩١	(ت) - التخطئة والتصويب
١٩٣	(ث) - المصلحة السلوكية
١٩٥	فهرس المصادر والمراجع
١٩٩	إصدارات المؤلف



