

دروس في
علم الأصول
بثوبها الجديد

الحلقة الثانية

الأصولي المجدد آية الله العظمى
الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر رحمته

ترتيب ، إيضاح وتقويم النص
محمّد كاظم الحسيني الحكيم



دروس في علم الأصول
(بثوبها الجديد) - الحلقة الثانية

دروس في علم الأصول

(بثوبها الجديد)

الحلقة الثانية

كتاب دراسي في علم أصول الفقه
أعدّ لطلبة المرحلة الثانية في دراسة هذا العلم

الأصوليّ المجدّد آية الله العظمى
الشهيد السيّد محمد باقر الصدر رحمته الله

ترتيب، تصحيح وإيضاح
محمد كاظم الحسيني الحكيم

سرشناسه	: صدر، سيد محمدباقر، ۱۹۳۱ - ۱۹۷۹م.
عنوان قراردادی	: Sadr, Muhammad Baqir
عنوان و نام پدیدآور	: دروس في علم الاصول - درسامه
مشخصات نشر	: دروس في علم الاصول (بثوبها الجديد) الحلقة الثانية: كتاب دراسي في علم اصول الفقه... / محمدباقر الصدر؛ ترتيب، تصحيح و ايضاح محمد كاظم الحسيني الحكيم. قم: كتاب حكيم، ۱۴۴۲ق. = ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهري	: ۵۱۲ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۶۵-۰-۰
وضعيت فهرست نویسی	: فنيا
يادداشت	: عربي.
يادداشت	: كتاب حاضر درسامه ي كتاب «دروس في علم الاصول» تاليف محمدباقر صدر است.
يادداشت	: كتابنامه.
موضوع	: اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴
موضوع	: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- 20th century
موضوع افزوده	: حكيم، سيد محمد كاظم، ۱۳۴۶ - ، مصحح
رده بندي كنگره	: BP159/A
رده بندي ديوي	: ۲۹۷/۳۱۲
شماره كتابشناسي ملي	: ۶۰۵۲۸۶۷



اسم الكتاب : دروس في علم الاصول (بثوبها الجديد) - الحلقة الثانية
المؤلف : الأصولي المجدد آية الله العظمى الشهيد السيد محمدباقر الصدر
ترتيب، إيضاح و تقويم النص: محمد كاظم الحسيني الحكيم
الناشر : دار الكتاب الحكيم للنشر والتوزيع
تاريخ الطبع : ۱۴۴۲ هـ ق، ۱۳۹۹ هـ ش
الطبعة : الثانية (الأولى للناشر)
الكمية : ۷۰۰ نسخة
السعر : ۵۵۰۰۰ تومان
ردمك (ISBN) : ۹۷۸-۶۲۲-۹۶۱۶۵-۰-۰

التوزيع: ۰۰۹۸-۹۱۲۲۵۱۲۴۱۸

جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والمصنح

الفهرست

الدرس	الموضوع	الصفحة
القسم الأول: تمهيد [في مبادئ علم الأصول]		
الدرس ١	تعريف علم الأصول.....	٢١
	موضوع علم الأصول و فائدته.....	٢٢
	موضوع علم الأصول.....	٢٢
	فائدة علم الأصول.....	٢٤
الدرس ٢	الحكم الشرعيّ و تقسيمه.....	٢٩
	مبادئ الحكم التكليفيّ.....	٢٩
	التضادّ بين الأحكام التكليفيّة.....	٣٢
	شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة.....	٣٢
	الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ.....	٣٣
الدرس ٣	الأمارات و الأصول.....	٣٩
	اجتماع الحكم الواقعيّ و الظاهريّ.....	٤١
	القضيّة الحقيقيّة و القضيّة الخارجيّة للأحكام.....	٤٢
	تنوع البحث.....	٤٢

الصفحة	الموضوع	الدرس
	القسم الثاني: الأدلة [مسائل علم الأصول (١)]	
	الأدلة: ١. العنصر المشترك في حجّة الأدلة	
٥٣	حجّة القطع.....	الدرس ٤
٥٤	[منجزيّة القطع].....	
٥٧	معدّريّة القطع.....	
٦١	[أقسام القطع].....	الدرس ٥
٦١	التجزيّ.....	
٦٢	العلم الإجماليّ.....	
٦٣	القطع الطريقيّ و الموضوعيّ.....	
٦٥	جواز إسناد الحكم إلى المولى.....	
٦٦	تلخيص و مقارنة.....	
٧١	تحديد المنهج في الأدلّة و الأصول.....	الدرس ٦
٧٢	المنهج على مسلك حقّ الطاعة.....	
٧٤	فائدة المنجزيّة و المعدّريّة الشرعيّة.....	
٧٤	المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان.....	
	الأدلة: ٢. الأدلة المحرزة	
٨١	[تمهيد].....	الدرس ٧

الصفحة	الموضوع	الدرس
٨١	تقسيم البحث في الأدلة المحرزة.....	
٨٢	الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّية.....	
٨٤	مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة.....	
٩١	تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة [في حجّية].....	الدرس ٨
٩٣	إيفاء الأمانة دور القطع الموضوعي.....	
٩٥	قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي في دليل.....	

الأدلة المحرزة: ١. الدليل الشرعيّ

الدليل الشرعيّ: ١. تحديد دلالات [صغريات] الدليل الشرعيّ

١٠١	١. الدليل الشرعيّ اللفظي.....	الدرس ٩
١٠١	تمهيد.....	
١٠١	الظهور تصوّريّ و الظهور التصديقيّ..	
١٠٣	الوضع و علاقته بالدلالات المتقدّمة.....	
١٠٩	الوضع التعينيّ و التعينيّ.....	الدرس ١٠ و ١١
١١٠	توقّف الوضع على تصوّر المعنى.....	
١١١	توقّف الوضع على تصوّر اللفظ.....	
١١٢	المجاز.....	
١١٣	علامات الحقيقة و المجاز.....	
١١٥	تحويل المجاز إلى حقيقة.....	

الصفحة	الموضوع	الدرس
١١٧	استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ.....	
١١٧	الاشتراك و الترادف.....	
١٢٣	تصنيف اللغة.....	الدرس ١٢
١٢٥	المقارنة بين الحروف و الأسماء الموازية..	
١٢٦	تنوُّع المدلول التصديقيّ.....	
١٢٧	المقارنة بين الجمل التامّة و الناقصة....	
١٢٨	الدلالات الخاصّة و المشتركة.....	
١٣٣	الأمر و النهي.....	الدرس ١٣
١٣٣	الأمر.....	
١٣٨	دلالات أخرى للأمر.....	
١٤٠	النهي.....	
١٤٥	الاحتراز في القيود.....	الدرس ١٤ و ١٥
١٤٧	الإطلاق.....	
١٤٩	[قرينة الحكمة].....	
١٥٢	الإطلاق في المعاني الحرفيّة.....	
١٥٣	التقابل بين الإطلاق و التقييد.....	
١٥٩	الحالات المختلفة لاسم الجنس.....	الدرس ١٦ و ١٧
١٦١	الانصراف.....	
١٦٢	الإطلاق المقاميّ.....	
١٦٣	بعض التطبيقات لقرينة الحكمة.....	

الصفحة	الموضوع	الدرس
١٦٤	العموم.....	
١٦٤	تعريف العموم.....	
١٦٥	أدوات العموم و نحو دلالتها.....	
١٦٦	دلالة الجمع المعرف باللام.....	
١٧١	المفاهيم.....	الدرسان ١٨ و ١٩
١٧١	تعريف المفهوم.....	
١٧٣	ضابط المفهوم.....	
١٧٤	مفهوم الشرط.....	
١٧٦	الشرط المسوق لتحقيق الموضوع.....	
١٧٦	مفهوم الوصف.....	
١٧٨	جمل الغاية و الاستثناء.....	
١٨٣	التطابق بين الدلالات.....	الدرس ٢٠
١٨٥	مناسبات الحكم و الموضوع.....	
١٨٦	إثبات الملاك بالدليل.....	
١٩١	٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.....	الدرسان ٢١ و ٢٢
١٩١	دلالة الفعل.....	
١٩٣	دلالة السكوت و التقرير.....	
١٩٥	السيرة.....	

الدرس	الموضوع	الصفحة
--------------	----------------	---------------

الدليل الشرعي: ٢. [طرق] إثبات صغرى الدليل الشرعي

الدرس ٢٣	تمهيد.....	٢٠٣
	١. وسائل الإثبات الوجداني.....	٢٠٣
	الخبر المتواتر.....	٢٠٤
الدرس ٢٤	الإجماع.....	٢١١
	سيرة المتشرعة.....	٢١٥
الدرس ٢٥	الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي.....	٢١٩
	[١. السيرة العقلانيّة المعاصرة للمعصومين]	٢١٩
	[٢. سكوت المعصوم <small>عليه السلام</small>]	٢٢٣
	درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني... ..	٢٢٤
الدرسان ٢٦ و ٢٧	٢. وسائل الإحراز التعبدّي.....	٢٢٧
	أدلة حجّيّة خبر الواحد.....	٢٢٧
	أدلة نفي حجّيّة خبر الواحد.....	٢٣٥
الدرس ٢٨	تحديد دائرة حجّيّة خبر الواحد.....	٢٣٩
	قاعدة التسامح في أدلة السنن.....	٢٤١

الدليل الشرعي: ٣. إثبات حجّيّة الدلالة في الدليل الشرعي [كبراه]

الدرس ٢٩	حجّيّة الدلالة في الدليل الشرعي.....	٢٤٧
----------	--------------------------------------	-----

الصفحة	الموضوع	الدرس
٢٤٧	تمهيد.....	
٢٤٨	الاستدلال على حجّية الظهور.....	
٢٥٠	موضوع الحجّية.....	
٢٥٣	ظواهر الكتاب الكريم.....	الدرس ٣٠

الأدلة المحرزة: ٢. الدليل العقليّ

٢٦٣	تمهيد.....	الدرس ٣١
٢٦٥	١. إثبات القضايا العقلية.....	
٢٦٥	تقسيمات للقضايا العقلية.....	
٢٦٩	قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.....	الدرس ٣٢
٢٧٥	قاعدة إمكان التكليف المشروط.....	الدرس ٣٣ و ٣٤
٢٧٦	قاعدة تنوع القيود وأحكامها.....	
٢٧٦	تنوع القيود.....	
٢٧٨	أحكام القيود المتنوّعة.....	
٢٨٠	قيود الواجب على قسمين.....	
٢٨١	المسؤوليّة قبل الوجوب.....	
٢٨٥	القيود المتأخّرة زماناً عن المقيد.....	الدرس ٣٥
٢٨٦	زمان الوجوب و الواجب.....	
٢٩١	متى يجوز التعجيز عقلاً؟.....	الدرس ٣٦

الصفحة	الموضوع	الدرس
٢٩٢	أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم.	
٢٩٢	استحالة اختصاص الحكم بالعالم به.	
٢٩٤	أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر.	
٢٩٧	أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه.	الدرس ٣٧
٢٩٩	اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر.	
٣٠٣	التخيير و الكفائيّة في الواجب.	الدرس ٣٨
٣٠٤	التخيير الشرعيّ في الواجب.	
٣٠٥	التخيير العقليّ في الواجب.	
٣٠٩	امتناع اجتماع الأمر والنهي.	الدرس ٣٩
٣١٢	الوجوب الغيريّ لمقدمات الواجب.	
٣١٧	اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده.	الدرس ٤٠
٣١٩	اقتضاء الحرمة للبطلان.	
٣٢٣	مسقطات الحكم.	الدرس ٤١
٣٢٥	إمكان النسخ و تصويره.	
٣٢٦	الملازمة بين الحسن و القبح و الأمر والنهي.	
٣٢٧	الاستقراء و القياس.	
٣٢٨	٢. حجّة الدليل العقليّ.	

الدرس	الموضوع	الصفحة
	الأدلة: ٣. الأصول العمليّة	
الدرس ٤٢ - ٤٤	١. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ [غير المسبوق].	٣٣٥
	[١. أ. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ البدويّ].	٣٣٥
	[١. أ. ١.] القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة	٣٣٥
	[مستمسك مسلك قبح العقاب بلا بيان]. ...	٣٣٦
	[١. أ. ٢.] القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة	٣٣٨
	[أدلة البراءة الشرعيّة].	٣٣٨
الدرس ٤٥ و ٤٦	الاعتراضات على أدلة البراءة.	٣٥٣
	تحديد مفاد البراءة.	٣٥٩
	البراءة مشروطة بالفحص.	٣٦٠
الدرس ٤٧	التمييز بين الشكّ في التكليف و.....	٣٦٣
	البراءة عن الاستحباب.	٣٦٧
الدرس ٤٨	ب. القاعدة العمليّة في الشكّ المقترن بالعلم. .	٣٦٩
	منجزيّة العلم الإجماليّ عقلاً.	٣٧٠
	[تحديد الوظيفة بلحاظ] جريان الأصول.	٣٧٢
الدرس ٤٩ و ٥٠	تحديد الأركان في قاعدة منجزيّة العلم.	٣٧٩
	اختلال أركان القاعدة و انحلال العلم.	٣٨٠
	[١. ج. موارد التردّد].	٣٨٤
	[١. دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر].	٣٨٤

الصفحة	الموضوع	الدرس
٣٨٥	[٢]. حالة تردّد أجزاء الواجب بين الأقلّ و	
٣٨٧	[٣]. حالة الشكّ في إطلاق الجزئية].	
٣٩١	[٤]. حالة احتمال الشرطيّة.	الدرس ٥١
٣٩٢	[٥]. حالات دوران الواجب بين	
٣٩٧	[٢]. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ المسبوق.	الدرس ٥٢
٣٩٧	تعريف الاستصحاب.	
٣٩٩	التمييز بين الاستصحاب وغيره.	
٤٠٣	١. أدلّة الاستصحاب.	الدرسان ٥٣ و ٥٤
٤١٣	٢. أركان الاستصحاب.	الدرسان ٥٥ و ٥٦
٤٢٣	٣. مقدار ما يثبت بالاستصحاب.	الدرس ٥٧
٤٢٥	٤. عموم جريان الاستصحاب.	
٤٢٩	٥. تطبيقات.	الدرس ٥٨
٤٢٩	٥ - ١. استصحاب الحكم المعلق.	
٤٣٠	٥ - ٢. استصحاب التدريجيّات.	
٤٣١	٥ - ٣. استصحاب الكلّيّ.	
٤٣٥	٥ - ٤. الاستصحاب في حالات الشكّ.	الدرسان ٥٩ و ٦٠
٤٣٧	[حالة مجهولي التاريخ].	
٤٣٩	[توارد الحاليتين].	
٤٤٠	٥ - ٥. الاستصحاب في حالات الشكّ.	

الدرس الموضوع الصفحة

القسم الثالث: تعارض الأدلة [مسائل علم الأصول (٢)]

٤٤٧	١. التعارض بين الأدلة المحرزة.....	الدرس ٦١
٤٥٣	الحكم الأول: قاعدة الجمع العرفي.....	الدرس ٦٢
٤٥٩	الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين.....	
٤٦٢	الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة.	الدرس ٦٣ و ٦٤
٤٦٥	الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصة..	
٤٦٦	٢. التعارض بين الأصول العمليّة.....	
٤٦٧	٣. التعارض بين الأدلة المحرزة و الأصول.....	
٤٧٣	فهرس المصطلحات الأصوليّة.....	
٥٠٩	فهرس المصادر.....	

[الحلقة الثانية]

١. تمهيد [المبادئ]

٢. الأدلة [المسائل]

٣. تعارض الأدلة [المسائل]

تمهيد

[في مبادئ علم الأصول]

١. تعريف علم الأصول
٢. موضوع علم الأصول
٣. فائدة علم الأصول
٤. الحكم الشرعيّ وتقسيمه
٥. تنوع البحوث الأصوليّة

* ما هو علم الأصول، ما هو موضوعه و ما هي فائدته؟

تعريف علم الأصول

يُعرّف علم الأصول عادةً بأنه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي».

وتوضيح ذلك: أنّ الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب ردّ التحيّة من قوله (تعالى): ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أُرِدُّوا ۗ﴾، يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجّيّة الظهور؛ فهاتان قاعدتان مهمّدتان لاستنباط الحكم الشرعيّ بوجوب ردّ التحيّة.

وقد يلاحظ على التعريف: أنّ تقييد القاعدة بوصف التمهيد، يعني أنّها تكتسب أصوليّتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط^٢، مع أنّنا

١. النساء / ٨٦.

٢. أي: إنّ المسألة بعد ما مهّدت ودوّنت للاستنباط، سوف تدخل في علم الأصول. والصحيح أنّ هذا العلم، يبحث عن المسائل التي يترقّب دخولها في عمليّة الاستنباط و يتّجه إلى الاستدلال عليها إثباتاً أو نفيّاً؛ كما سيُشير إليه السيّد الشهيد^١ في «موضوع علم الأصول». وقد يقال أنّ كلمة الممهّدة، لو قرئت بصيغة اسم الفاعل، سوف يرتفع الإشكال؛ إلّا أنّه سوف يردّ ثانية، بسبب دخول قواعد علم المنطق مثلاً أو قواعد أخرى من سائر العلوم التي لها مدخلية في عمليّة الاستنباط، فلا يمنع هذا التعريف عن الأغيار؛ كما سيرد على التعريف الثاني.

نطلب من التعريف إيداء الضابط الموضوعي^١ الذي بوجهه يدون علماء الأصول في علمهم، هذه المسألة دون تلك؛ ولهذا قد تُحذف كلمة التمهيد ويقال: «إنه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط».

ولكن يبقى هناك اعتراض أهم؛ وهو أنه لا يُحقق الضابط المطلوب^٢؛ لأنّ مسائل اللغة، كظهور كلمة الصعيد^٣، تقع في طريق الاستنباط أيضاً؛ ولهذا كان الأولى تعريف علم الأصول بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط». ونقصد بالاشترك، صلاحية العنصر للدخول في استنباط الحكم لأيّ مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حكمها؛ مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فإنّه قابل لأن يُستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم وهكذا. وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأصول؛ لأنّها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلق بمادّة الصعيد.

موضوع علم الأصول

يذكر لكلّ علم موضوع عادة، ويراد به، ما يكون جامعاً بين

١. أي: تعيين المعيار الذي يقاس به الموضوع، لكي نعرف المسألة الأصولية عن غيرها.
٢. أي: لا يكون مانعاً من الأغيار كما أشرنا؛ سواء من العناصر الخاصة، أو من القواعد العامة غير الأصولية (كقواعد علم المنطق وغيره...).
٣. أي: ظهور كلمة الصعيد في معنى التراب. والمثال الأفضل: ظهور هيئة الجملة الفعلية في تقديم الفاعل على المفعول كقاعدة عامة؛ خلافاً لظهور كلمة صعيد في التراب، فإنّها مصداق جزئي لقاعدة عامة.

موضوعات مسائله، وينصبّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، كالكلمة العربيّة بالنسبة إلى علم النحو مثلاً.

وعلى هذا الأساس، حاول علماء الأصول، تحديد موضوع لعلم الأصول؛ فذكر المتقدّمون منهم أنّ موضوعه هو: الأدلّة الأربعة (الكتاب والسنة والإجماع والعقل). واعتُرض على ذلك: بأنّ الأدلّة الأربعة، ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً؛ فمسائل الاستلزامات مثلاً، موضوعها الحكم؛ إذ يقال مثلاً: إنّ الحكم بالوجوب على شيءٍ، هل يستلزم تحريم ضده أو لا؟ ومسائل حجّية الأمارات الظنيّة، كثيراً ما يكون موضوعها الذي يُبحث عن حجّيته، شيئاً خارجاً عن الأدلّة الأربعة (كالشهرة وخبر الواحد)؛ ومسائل الأصول العمليّة موضوعها الشكّ في التكليف على أنحائه^١، وهو أجنيّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جملة من الأصوليين: «أنّ علم الأصول، ليس له موضوع واحد»، وليس من الضروريّ أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله؛ غير أنّ بالإمكان توجيه ما قيل أولاً - من كون الأدلّة هي الموضوع، مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة -؛ بأن نقول: إنّ موضوع علم الأصول، هو كلّ ما يُترقّب أن يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ والاستدلال عليه؛ والبحث في كلّ مسألة أصوليّة، إنّما يتناول شيئاً ممّا يُترقّب أن يكون

كذلك، ويتّجه إلى تحقيق دليليّته والاستدلال عليها إثباتاً ونفيّاً؛ فالبحث في حجّيّة الظهور أو الخبر الواحد أو الشهرة، بحث في دليليّتها، والبحث في أنّ الحكم بالوجوب على شيءٍ، هل يستلزم تحريم ضده؟، بحث في دليليّة الحكم بوجوب شيءٍ على حرمة الضدّ، ومسائل الأصول العمليّة، يُبحث فيها عن «دليليّة الشكّ وعدم البيان^١، على المعنويّة»، وهكذا.

فصحّ «أنّ موضوع علم الأصول، هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهيّ»، والبحث الأصوليّ يدور دائماً حول دليليّتها^٢.

فائدة علم الأصول

اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأصول فائدة كبيرة في الاستدلال الفقهيّ؛ وذلك أنّ الفقيه في كلّ مسألة فقهيّة، يعتمد على نَمَطَيْن من المقدمات في استدلاله الفقهيّ:

أحدهما: عناصر خاصّة بتلك المسألة؛ من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارض لها، ونحو ذلك.

والآخر: عناصر مشتركة، تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسألة وفي الاستدلال على حكم مسائل أخرى كثيرة، في مختلف أبواب الفقه؛ من قبيل أنّ خبر الواحد الثقة حجّة، وأنّ ظهور الكلام حجّة.

١. أي: حجّيّته.

٢. ودرجات استعمالها والعلاقة بينها.

والنمط الأوّل من المقدمات، يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة؛ لأنّ ذلك النمط من المقدمات، مرتبط بها خاصّة؛ وأمّا النمط الثاني، فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أخرى، أنيط ببحث آخر، خارج نطاق البحث الفقهيّ في هذه المسألة وتلك؛ وهذا البحث الآخر، هو الذي يُعبّر عنه علمُ الأصول.

وبقدر ما اتّسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهيّ إلى العناصر المشتركة، اتّسع علم الأصول وازداد أهمّيّة؛ وبذلك صحّ القول: بأنّ دور علم الأصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهيّ، يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عامّ؛ حيث أنّ علم المنطق يُزوّد الاستدلال بوجه عامّ بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأصول يُزوّد الاستدلال الفقهيّ خاصّة، بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب.

الخلاصة

- إنَّ تعريف علم الأصول بأنته العلم بالقواعد الممهّدة للاستنباط، لا يبيدي الضابط الموضوعي. وإنَّ قيد وقوعها في طريق الاستنباط، لا يستدرك الإشكال؛ لأنَّه لا يمنع عن المسائل غير الأصولية.
- علم الأصول: هو علم يبحث عمّا يُترقّب أن يكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط و درجات استعمالها و العلاقة بينها.
- العنصر المشترك: هو العنصر الصالح للدخول في استنباط أيّ مورد من الموارد التي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها.
- العنصر الخاص: هو العنصر الذي لا يصلح للدخول في أيّ عملية استنباط؛ بل يختصّ بمسألة دون أخرى.
- إنَّ عبارة «الأدلة الأربعة»، لا تجمع بين الموضوعات الأصولية؛ وعدم الالتزام بوحدة الموضوع، ينفي الضابط الموضوعي؛ بل الصحيح أن:
- موضوع علم الأصول: هو العناصر المشتركة المترقّب دخولها في الاستدلال الفقهي، من حيث دليّتها.
- فائدة علم الأصول: هي تزويد الاستدلال الفقهي بالعناصر المشتركة التي لاتختصّ بباب دون باب.

الأسئلة

١. ما هو المقصود من التمهيد في التعريف السائد لعلم الأصول؟
٢. بيّن إشكال تعريف علم الأصول بـ«القواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعي»؟
٣. هل يرتفع إشكال التعريف السائد بعبارة: «التي تقع في طريق الاستنباط»؟
كيف؟
٤. ما هو التعريف الصحيح لعلم الأصول؟
٥. ما هو المقصود من «العناصر المشتركة»؟
٦. ما هي العناصر الخاصة؟
٧. ما هو رأي المتقدمين في موضوع علم الأصول؟
٨. لماذا لا يصلح عنوان «الأدلة الأربعة» أن يكون عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائل علم الأصول؟
٩. كيف يُمكن أن نتخلّص من الإشكالات المعنوية في تحديد موضوع علم الأصول؟
١٠. ما هي الضرورة التي دعت إلى نشوء علم الأصول؟
١١. ما هي فائدة علم الأصول؟

التمرين

* مَيز المسألة الأصولية عن غيرها في الأمثلة التالية:

- هل كلمة التحية ظاهرة في قول الشخص لآخر: سلام عليكم؟
- هل صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب أم لا؟
- هل كلمة «صلّ» تدلّ على وجوب الصلاة أم لا؟
- آية ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها﴾^١ هل تدلّ على وجوب ردّ التحية؟
- هل خصّص الشارع الحجية بالمعنى الظاهر من الكلمة دون سائر معانيها؟
- زرارة ثقة أم لا؟
- هل الإجماع حجة عند الشارع أم لا؟
- هل إنّ وجوب الشيء يستلزم تحريم ضده؟
- هل تدلّ الآية المذكورة أعلاه على عدم وجوب التحية؟

* كيف تُقسّم مسائل علم الأصول؟ (١)

الحكم الشرعيّ وتقسيمه

الحكم الشرعيّ هو التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه؛ وهو على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عمليّ مباشر؛ والآخر: الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عمليّ مباشر^١، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفيّ^٢؛ كالزوجيّة التي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفيّ

ونحن إذا حلّلنا عمليّة الحكم التكليفيّ كالوجوب - كما يارسها أيّ موليّ في حياتنا الاعتياديّة -، نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين:

١. أي: لاتفرض أو لاتوصي بفعل أو ترك فعل؛ بل تُحدّد ما يقع موضوعاً لحكم تكليفيّ له توجيه مباشر في تصرّفات المكلف.
٢. بل المعهود أنّها تُحدّد موضوعات الأحكام التكليفيّة؛ كما أنّ صيغة العقد تُحدّد الزوجيّة، وقد يجب الزواج أو يُستحب؛ أو أنّ موضوع وجوب الصلاة يتحدّد بتعريف الصلاة الصحيحة؛ و من هنا يُعدّ التعريف بأجزاء الصلاة وشروطها، من الأحكام الوضعيّة.

إحدهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى: مرحلة الإثبات والإبراز. فالمولى في مرحلة الثبوت، يُحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة - وهي ما تُسمّى بالملاك -، حتّى إذا أدرك وجود مصلحة فيه بدرجة معيّنة، تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعليّة من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمّة المكلف؛ فهناك إذاً في مرحلة الثبوت، (ملاك) و(إرادة) و(اعتبار). وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت؛ بل يُستخدم - غالباً - كعمل تنظيمي وصياغيّ اعتاده المشرّعون والعقلاء؛ وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك.

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة - أو بعنصرها الأوّلين على أقلّ تقدير -، تبدأ مرحلة الإثبات؛ وهي المرحلة التي يُبرز فيها المولى -بجملة إنشائيّة أو خبريّة-، مرحلة الثبوت، بدافع من الملاك والإرادة؛ وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرة؛ كما إذا قال: «أريد منكم كذا»، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة؛ كما إذا قال: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^١. وإذا تمّ هذا الإبراز من المولى، أصبح من حقّه على العبد - قضاءً لحقّ مولويّته -، الإتيان بالفعل، وانترع العقل عن إبراز المولى لإرادته - الصادر منه بقصد التوصل إلى مراده -، عناوين متعدّدة؛ من قبيل البعث والتحرك ونحوهما.

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

ولكلّ واحد من الأحكام التكليفيّة الخمسة، مبادئ تتّفق مع طبيعته؛ فمبادئ الوجوب، هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجة عالية، تأبى عن الترخيص في المخالفة؛ ومبادئ الحرمة، هي المغوضيّة الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها؛ والاستحباب والكراهة، يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنّها أضعف درجة، بنحو يسمح المولى معها، بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه.

وأما الإباحة، فهي بمعنيين؛ أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخصّ التي تُعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّة؛ وهي تُعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى؛ والآخر: الإباحة بالمعنى الأعمّ؛ وقد يُطلق عليها اسم الترخيص، في مقابل الوجوب والحرمة، فتشمل المستحبّات والمكروهات، مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخصّ؛ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

والإباحة^١ قد تنشأ عن خلوّ الفعل المباح من أيّ ملاك يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاك في أن يكون المكلف مطلق العنان؛ وملاكها على الأول، «لا اقتضائي» وعلى الثاني، «اقتضائي».

التضادّ بين الأحكام التكليفيّة

وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفيّ التي مرّت بنا، نجد أنّ بينها تنافياً وتضاداً يُؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد. ومردّ هذا التنافي، إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام؛ وأما على مستوى الاعتبار فقط، فلا يوجد تنافر؛ إذ لا تنافي بين الاعتبارات، إذا جُرّدت عن الملاك والإرادة.

وكذلك أيضاً؛ لأيمكن أن يجتمع في فعل واحد، فردان من نوع واحد؛ فمن المستحيل أن يتّصف شيء واحد بوجوبين^٢؛ لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد؛ وهو من قبيل اجتماع المثليين؛ لأنّ الإرادة لا تتكرّر على شيء واحد، وإنّما تقوى وتشتدّ؛ والمحدور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ، لابلحاط الاعتبار نفسه.

شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة

ولما كان الله (تعالى) عالماً بجميع المصالح والمفاسد التي ترتبط بحياة

١. بالمعنى الأخصّ.

٢. كأن يكون واجباً كفائياً وعينياً مثلاً وبنفس الوقت.

الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيّة، فمن اللطف اللائق برحمته، أن يُشرّع للإنسان التشريع الأفضل، وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتّى جوانب الحياة؛ وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة، وردت عن أمّة أهل البيت عليهم السلام، وخلاصتها أنّ الواقعة لا تخلو من حكم.

الحكم الواقعيّ و الحكم الظاهريّ

ينقسم الحكم الشرعيّ إلى واقعيّ و ظاهريّ؛ فالحكم الواقعيّ، هو كلّ حكم لم يُفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق؛ والحكم الظاهريّ، هو كلّ حكم افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق؛ من قبيل أصالة الحلّ في قول الشارع: «كلّ شيء لك حلال، حتّى تعلم أنّه حرام»، وسائر الأصول العمليّة الأخرى؛ ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل على وفق خبره، وأمره بتصديق سائر الإمارات الأخرى.

وعلى هذا الأساس، يقال عن الأحكام الظاهريّة، بأنّها متأخّرة رتبة عن الأحكام الواقعيّة؛ لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم الواقعيّ، ولولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة، لما كانت هناك أحكام ظاهريّة.

الخلاصة

□ الحكم الشرعيّ: هو التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان

وتوجيهها؛ وهو على قسمين:

١. الحكم التكليفيّ: وهو الذي يتعلّق بأفعال الإنسان وله توجيه عمليّ مباشر.

٢. الحكم الوضعيّ: وهو الذي ليس له توجيه عمليّ مباشر؛ بل المعهود أنّه

يقع موضوعاً لحكم تكليفيّ.

□ مبادئ الحكم: هي مرحلتي تشريع الحكم:

١. مرحلة الثبوت؛ ولها ثلاثة عناصر:

الملاك: وهو المصلحة التي يشتمل عليها الفعل.

الإرادة: وهي إرادة الشارع للحكم، التي تتولّد من ملاك الحكم بدرجة

تتناسب مع مصلحة الحكم.

الاعتبار: وهو صياغة الشارع للحكم، صياغة جعليّة، واعتباره على

ذمّة المكلف.

٢. مرحلة الإثبات والإبراز: وهي المرحلة التي يُبرز فيها المولى -بجملته

إنشائيّة أو خبريّة - مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة؛ وهذا

الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرة، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن

الإرادة.

□ قد يُطلق على العنصرين الضروريّين في مرحلة ثبوت الحكم -يعنى الملاك

و الإرادة فحسب -، اسم «مبادئ الحكم»؛ و حينئذ فالاعتبار في مرحلة

الإثبات هو نفس الحكم.

□ مبادئ الأحكام التكليفيّة:

١. في الوجوب: المصلحة البالغة درجة عالية، تأبى عن التراخيص في

المخالفة، وبتبعها الإرادة الشديدة.

٢. في الحرمة: المفسدة البالغة درجة عالية، تأبى عن الترخيص في المخالفة، وبتبعها المبغوضيّة الشديدة.

٣. في الاستحباب: المصلحة الأضعف درجة من مصلحة الوجوب، وبتبعها الإرادة غير الشديدة بدرجة تسمح للمخالفة.

٤. في الكراهة: المفسدة الأضعف درجة من مفسدة الحرمة، وبتبعها المبغوضيّة غير الشديدة بدرجة تسمح للمخالفة.

٥. في الإباحة بالمعنى الأخصّ: مساواة الفعل والترك في نظر المولى؛ إمّا لخلوّ الفعل من الملاك (الملاك اللاقتضائيّ)، أو لوجود ملاك إطلاق عنان المكلف (الملاك الاقتضائيّ).

□ الإباحة بالمعنى الأعمّ: هي الترخيص في مقابل الوجوب والحرمة؛ وهي تشمل الاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

□ التنافر و التضادّ بين مبادئ الأحكام التكليفيّة، يُؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين أو فردين منها في فعل واحد؛ لاستحالة اجتماع ضدّين أو مثلين؛ وأمّا على مستوى الاعتبار، فلا تضادّ بينها.

□ قد أكّدت النصوص الشرعيّة على أنّ أيّ واقعة في الحياة، لا تخلو عن

حكم شرعيّ.

□ أقسام الحكم الشرعيّ:

١. الواقعيّ

٢. الظاهريّ

□ الحكم الواقعيّ: هو كلّ حكم لم يُفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق.

□ الحكم الظاهريّ: هو كلّ حكم افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق.

الأسئلة

١. ما هو الحكم الشرعي؟
٢. ما هي أقسام الحكم الشرعي؟
٣. ما هو الفارق بين الأحكام التكليفية والوضعية؟
٤. ما هي مراحل عملية تشريع الحكم الشرعي؟
٥. ما هي عناصر مرحلة ثبوت الحكم الشرعي؟
٦. كيف تتحقق مرحلة الإثبات؟
٧. ما هو المقصود من مبادئ الحكم؟
٨. ما هي مبادئ الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة؟
٩. ما هي معاني الإباحة؟
١٠. ما هو مبدأ الإباحة بالمعنى الأخص؟
١١. ما معنى الملاك الاقتضائي واللاقتضائي للإباحة؟
١٢. ما هو سبب التضاد بين الأحكام التكليفية؟
١٣. ما الذي يوجب أن لا تخلو أي واقعة في الحياة، عن حكم شرعي؟
١٤. ما هو الفارق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري؟
١٥. هل الحكم الواقعي متأخر رتبة عن الحكم الظاهري أم بالعكس؟ ولماذا؟
١٦. أي النوعين من الحكم الشرعي يوجد في كل واقعة يعالج الفقيه حكمها؟

التمارين

* مَيِّز بين الحكم التكليفي والوضعي في الأمثلة التالية:

- ١- لا صلاة إلا بطهور.
- ٢- عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقصير في بريد والبريد أربعة فراسخ».
- ٣- إذا قالت امرأة لرجل يحلّ له الزواج منها: «زوّجتك نفسي على الصداق المعلوم»، وقال الرجل: «قبلت»، وجبت عليه نفقتها لو مكّنت له من نفسها.
- ٤- لو قبض المشتري ما ابتاعه بالعقد الفاسد، لم يملكه.
- ٥- يجب الاستقبال مع الإمكان في الفرائض.

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٢٢٦، نقلاً عن «من لا يحضره الفقيه» (ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩)؛ الاستبصار، ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠ (١٥)؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣١٥ و ص ٣٢٢، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ١، ص ٢٠٩، ح ٦٠٥ (٨)) ونفس المصدر، ص ٣٦٦، نقلاً عن تهذيب الأحكام (ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٥ (٣)) ونفس المصدر، ج ١، ص ٣٦٩ و بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٢٢٨، ح ١٣، جميعاً نقلاً عن المحاسن (ج ١، ص ٧٨، كتاب عقاب الأعمال، باب عقاب من تهاون بالوضوء، ح ١) و جامع أحاديث الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٥، نقلاً عن تهذيب الأحكام، (ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤ (٨٣))، جميعاً عن الباقر عليه السلام؛ مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٢٨٧، ح ٦٢٤ (٢) و بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٢٣٨، كلاهما نقلاً عن دعائم الإسلام (ج ١، ص ١٠٠)، عن رسول الله صلى الله عليه وآله؛ شرح الأخبار للقاضي نعمان المغربي، ج ٢، ص ٤٤٣ و بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٤٤، ح ٤٦، نقلاً عن كشف الغمّة، جميعاً عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ عوالي اللآلي، ج ٢، ص ١٨٤، ح ٥٤، عن الباقر عليه السلام و ص ٢٠٩، ح ١٣١، و ج ٣، ص ٨، نقلاً عن النبي صلى الله عليه وآله. وفي مصادر العامة: لا تُقبَل صلاة بغير طهور؛ صحيح مسلم، ج ١، ص ١٤٠؛ سنن الترمذي، ج ١، ص ٣؛ مجمع الزوائد، ج ١، ص ٢٢٧؛ وفي صحيح البخاري، ج ١، ص ٤٢؛ لا تُقبَل صلاة من أحدث، حتّى يتوضّأ، جميعاً عن النبي صلى الله عليه وآله.

٢. الكافي، كتاب الصلاة، أبواب السفر، باب حدّ المسير الَّذي تقصر فيه الصلاة.

٣. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٥٠٧.

٤. تحرير الوسيلة، ج ١، ص ١٤١.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^١.

* مَيزِيزِينِ الْحَكْمِ الظَّاهِرِيِّ وَالْحَكْمِ الْوَاقِعِيِّ فِي الْقَضَايَا النَّالِيَةِ:

- الماء طاهر مطهَّر من الحدث والخبث.
- إذا شكَّ المصلِّي في صحَّة ما أتى به بعد إتيانه، فيُحَكَّم له بصحَّة ما أتى به.
- الأرض المفصوبة المجهول مالِهَا، لا تجوز الصلاة فيها.
- لو صدر من المكلف فعل، وشكَّ في كونه صحيحاً، يترتَّب عليه أثر؟ أم لا، فيُحْمَل على كونه صحيحاً ذا أثر؟
- إنَّ الإتيان بالمفطرات عن عمد، يُفسد الصوم؛ ومن العمد، أن يأكل الصائم ناسياً، فيظنُّ فساد صومه و يُفطر عامداً.
- إنَّ من له استيلاء على شيء، فذلك أمانة على ملكيته له.
- إذا لم تقطع بصدور خبر الثقة من المعصوم، فالشارع جعله حجَّة.
- إذا شككت في صحَّة معاملة ثمَّ تبين لك فسادها، فهي باطلة.

الأمارات والأصول

والأحكام الظاهريّة^١ تُصنّف عادة إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليل ظنيّ معيّن^٢، على نحو يكون كشف ذلك الدليل^٣، هو الملاك التامّ لجعله^٤؛ كالحكم الظاهريّ بوجود تصديق خبر الثقة والعمل على طبقه؛ سواء كان ذلك الدليل الظنيّ مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً، أو غالباً وفي حالات كثيرة. وفي هذه الحالة، يُسمّى ذلك الدليل^٥ بالأمانة، ويُسمّى الحكم الظاهريّ بالحجّية^٦، فيقال: إنّ الشارع جعل الحجّية للأمانة^٧.

١. وهذا المصطلح، يختلف عن مؤدّي الأمارات أو الأصول العمليّة عند تطبيقها؛ فهي تُسمّى بالأحكام الظاهريّة أيضاً.
٢. أي: بكاشفيّته عن الواقع.
٣. أي: كاشفيّته.
٤. أي: لجعل الحكم الظاهريّ (حجّية الأمانة).
٥. أي: الدليل الذي لا يورث القطع بصدور الحكم من الشارع؛ بل يورث ظناً فعليّاً - ولو في الأغلب - بأنّ الحكم صدر من الشارع؛ كخبر الثقة، حيث أنّه خبر واحد ولم يُفد القطع.
٦. وتعني اعتبار الشارع هذا الدليل الظنيّ حجّة علينا؛ كأن يقول: اعتبرت هذه الأمانة حجّة عليكم.
٧. ويُسمّى هذا النوع، بـ«الدليل المحرّز» كما سُمّيت الأدلّة القطعيّة كذلك؛ لأنّه نُزّل منزلة الدليل القطعيّ في إحرازه للواقع.

والقسم الآخر: الحكم الظاهريّ الذي أخذ فيه^١ بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك^٢؛ سواء لم يؤخذ بعين الاعتبار أيّ كشف معيّن في مقام جعله، أو أخذ ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التام^٣؛ بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك؛ ومثال الحالة الأولى: أصالة الحلّ^٤؛ فإنّ الملاحظ فيها، كون الحكم المشكوك والمجهول، مردّداً بين الحرمة والإباحة، ولم يُلحظ فيها وجود كشف معيّن عن الحليّة^٥. ومثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ^٦؛ فإنّ التعبّد في هذه القاعدة بصحّة العمل المفروغ عنه، يرتبط بكاشف معيّن عن الصحّة؛ وهو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان؛ ولكنّ هذا الكاشف، ليس هو كلّ الملاك؛ بل هناك دخل لكون المشكوك، مرتبطاً بعمل تمّ الفراغ عنه، ولهذا لا يتعبّدنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

١. أي في مقام جعله.

٢. أي: أنّ الملاك الأساسيّ فيه، هو نوع الحكم؛ كالإباحة أو الحرمة مثلاً.

٣. في الجعل.

٤. أي: كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام، فهو حلال لك حتّى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه؛ عن الصادق عليه السلام؛ الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٥٣، ح ٩٣٥ (٣) و وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، ح ٢٢٠٥ (١)، نقلاً عن «من لا يحضره الفقيه» (ج ٣، ص ٣٤١، ح ٤٢٠٨) و تهذيب الأحكام (ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٨ (٨) و ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٧ (٧٢))؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ٥٨، نقلاً عن التهذيب.

٥. بل أباح الشارع التصرّف للمكلف في نوع هذه الحالة؛ كما كان له أن يجعل الحرمة حكماً ظاهرياً بدل الإباحة؛ و ملاك جعل الإباحة حينئذ، إمّا التيسير على المكلف، أو غلبة المصلحة في جعلها.

٦. أي: اعتبر صلاتك صحيحة، لو شككت في الصحّة بعد الفراغ منها.

وتُسمّى الأحكام الظاهريّة في هذا القسم^١، بالأصول العمليّة. ويُطلق على الأصول العمليّة في الحالة الأولى^٢، اسم الأصول العمليّة غير المحرّزة^٣؛ وعليها^٤ في الحالة الثانية^٥، اسم الأصول العمليّة المحرّزة؛ وقد يُعبّر عنها بالأصول العمليّة التنزيلية^٦.

اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ

وبناءً على ما تقدّم، يُمكن أن يجتمع في واقعة واحدة، حكمان؛ أحدهما: واقعيّ؛ والآخر: ظاهريّ؛ فمثلاً: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال، واجباً واقعاً، وقامت الأمانة على إباحته، فحكم الشارع بحجّية الأمانة وبأنّ الفعل المذكور مباح في حقّ من يشكّ في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيّان على واقعة واحدة؛ أحدهما: واقعيّ، وهو الوجوب؛ والآخر: ظاهريّ، وهو الإباحة؛ ومادام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيّة، والآخر من سنخ الأحكام الظاهريّة، فلا محذور في اجتماعهما؛ وإنّما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة، وجوب واقعيّ وإباحة واقعيّة.

١. أي: القسم الثاني من الأحكام الظاهريّة.

٢. من القسم الثاني؛ وهي الحالة التي أخذ فيها بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، ولم يؤخذ فيها أيّ كشف معيّن.

٣. أو: غير الكاشفة.

٤. أي: ويُطلق عليها.

٥. أي: الحالة التي أخذ فيها بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك منضماً إلى كشف معيّن.

٦. باعتبار أنّها تُنزّل منزلة الأمارات عند التعارض.

القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام

الحكم الشرعيّ، تارة يُجعل على نحو القضية الخارجية، وأخرى يُجعل على نحو القضية الحقيقية؛ وتوضيح ذلك أنّ المولى المشرّع، تارة يُشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً، فيقول: أكرمهم، وأخرى يفترض وجود العالم ويحكم بوجود إكرامه - ولو لم يكن هناك عالم موجود فعلاً، فيقول: إذا وُجد عالم فأكرمه.

والحكم في الحالة الأولى، معمول على نحو القضية الخارجية؛ وفي الحالة الثانية، معمول على نحو القضية الحقيقية؛ وما هو المفترض فيها، نُطلق عليه اسم الموضوع للقضية الحقيقية.

والفارق النظريّ بين القضيتين، [هو] أنّنا بموجب القضية الحقيقية، نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء، لوجب إكرامهم جميعاً؛ لأنّ موضوع هذه القضية، العالم المفترض؛ وأيّ فرد جديد من العالم، يُحقّق الافتراض المذكور؛ ولانستطيع أن نُؤكّد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجية؛ لأنّ المولى في هذه القضية، أحصى عدداً معيّناً وأمر بإكرامهم، وليس في القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

تنوع البحث

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعيّ ويستدلّ عليه، تارة: يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعيّ، فيُعَوّل على كشفه؛ وأخرى:

يحصل على دليل يُحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها؛ وهذا ما يكون في الأصول العمليّة التي هي أدلّة على الوظيفة العمليّة وليست أدلّة على الواقع.

وعلى هذا الأساس، سوف نُصنّف بحوث علم الأصول إلى نوعين:

أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأوّل؛ أي: العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تُتخذ أدلّة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعيّ، ونُسّمِيها بالأدلّة المحرزة.

والآخر: البحث في الأصول العمليّة؛ وهي الأدلّة من القسم الثاني؛ أي: العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تُتخذ أدلّة على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشرعيّ المجهول، ونُسّمِيها بالأدلّة العمليّة أو الأصول العمليّة.

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

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ؛ سواء ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأوّل، أو إلى دليل من القسم الثاني؛ وهذا العنصر، هو حجّيّة القطع؛ ونُرِيد بالقطع، انكشاف قضيّة بدرجة لا يشوبها شكّ؛ ومعنى حجّيّته: كونه «منجّراً» - أي: مصحّحاً للعقاب، إذا خالف العبد مولاه، في تكليف مقطوع به لديه - وكونه «معدّراً» - أي: نافياً استحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه -.

وواضح أنّ حجّية القطع بهذا المعنى، لا تستغني عنها جميع عمليّات الاستنباط؛ لأنّها إنّما تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ أو بالموقف العمليّ تجاهه، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لا بدّ من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع؛ بل إنّ حجّية القطع، ممّا يحتاجها الأصوليّ في الاستدلال على القواعد الأصوليّة نفسها؛ لأنّه مها استدللّ على ظهور صيغة «افعل» في الوجوب مثلاً، فلن يحصل على أحسن تقدير، إلّا على القطع بظهورها في ذلك، وهذا لا يفيد إلّا مع افتراض حجّية القطع.

كما أنّه بعد افتراض تحديد الأدلّة العامّة والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها؛ سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأوّل ودليل من القسم الثاني - كالتعارض بين الأمانة والأصل -؛ أو بين دليلين من قسم واحد؛ سواء كانا من نوع واحد - كخبرين لثقتين -؛ أو من نوعين - كالتعارض بين خبر الثقة وظهور الآية، أو بين أصالة الحلّ والاستصحاب.

ومن أجل ذلك، سنبدأ فيما يلي بحجّية القطع، ثمّ نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّة، ثمّ عن القسم الثاني (الأصول العمليّة)، ونختم بأحكام تعارض الأدلّة إن شاء الله (تعالى) ومنه نستمدّ التوفيق.

الخلاصة

▣ أقسام الحكم الظاهريّ:

حجّية الأمانة: وهي الحكم الظاهريّ المرتبط بكاشفيّة الأمانة - أي الدليل الظنيّ المعين -؛ على نحو تكون كاشفيّتها هي الملاك التامّ لجعلها حجّة.

حجّة الأصل العمليّ: وهي الحكم الظاهريّ الذي أخذ فيه بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك؛ سواء لم يؤخذ أيّ كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله، أو أخذ ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التام؛ بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك.

١. غير المحرزة

الأصول العمليّة: }
٢. المحرزة (التنزيليّة)

١. الأصل العمليّ غير المحرّز: وهو الأصل الذي لم يؤخذ في مقام جعله، أيّ كشف معيّن؛ كأصالة الحلّ.

٢. الأصل العمليّ المحرّز (التنزيليّ): وهو الأصل الذي أخذ في مقام جعله، كشف معيّن؛ كقاعدة الفراغ.

□ بناء على تعريف الحكم الظاهريّ، لا يستحيل اجتماع حكمين تكليفيّين أحدهما ظاهريّ والآخر واقعيّ.

□ مسائل علم الأصول:

أ. حجّة القطع (أعمّ الأدلّة)

ب. الأدلّة المحرزة

ج. الأدلّة (الأصول) العمليّة

٢. تعارض الأدلّة

□ حجّة القطع: إنّ انكشاف قضيّة في حكم شرعيّ، انكشافاً لا يشوبه شكّ،

منجز - أي: مصحّح للعقاب إذا خالف العبد مولاه، ومعدّر - أي: ناف

لاستحقاق العقاب إذا عمل العبد وفقه؛ ولو كان في الواقع قد خالف المولى

نتيجة لعمله به..

□ الأدلة المحرزة: هي العناصر المشتركة في عمليات الاستنباط، التي تُتخذ أدلة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعي.

□ الأدلة غير المحرزة: هي العناصر المشتركة في عمليات الاستنباط، التي تُتخذ أدلة على تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول.

الأسئلة

١. ما هي الأمانة وما هو المقصود من حجّية الأمانة؟
٢. قاعدتا الفراغ وأصالة الحلّ تُعدّان من أيّ أنواع الحكم الظاهريّ ولماذا؟
٣. ما هو السرّ في إمكان اجتماع حكم ظاهريّ مع حكم واقعيّ؟
٤. لماذا صنفنا الأدلة الأصوليّة إلى نوعين؟
٥. ما هو الفارق بين الدليل المحرّز والأصل العمليّ؟
٦. بيّن حجّية القطع؟
٧. لماذا لا تستغني جميع عمليات الاستنباط عن حجّية القطع؟
٨. اشرح المقصود من موضوع التعارض في علم الأصول.

التمارين

- ✽ مميّز الأدلة المحرزة عن الأصول العملية في القضايا التالية:
- صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، والحجّة عند الشارع من بين معاني الكلمة، هو المعنى الظاهر، فصيغة الأمر حجّة في الوجوب.
- رُفِعَ عن أمّتي ما لا يعلمون - الحديث^١.

١. وسائل الشيعة، ج ١١، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

- إذا شككت في وجوب أحد أمرين لا على وجه التعيين، فالواجب الإتيان بكليهما فراغاً للذمة.
- لا يجب على المكلف الإتيان بالمقدمات الوجوبية بحكم العقل.
- الخبر المتواتر يُفيد القطع، والقطع حجة، فالخبر المتواتر حجة.
- إذا شككت في حكم، فالوظيفة هي الاحتياط.
- إن أداة الشرط ظاهرة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، و الظهور حجة عند الشارع، فأداة الشرط حجة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.
- إذا كان المكلف على يقين من طهارته ثم شك في بقائها، فالحكم بقاء الطهارة.

* مَبْزِينِ الْقَضِيَّتَيْنِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ فِي الْقَضَايَا التَّالِيَةِ:

- تعريف المتقين في قوله (تعالى): ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ * ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ...﴾^١.
- التعريف بالَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ فِي قَوْلِهِ (تعالى): ﴿أَتَمَّا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ﴾^٢؛ وَ قَدْ تَوَاتَرَتِ الرَّوَايَاتُ عَنِ الْفَرِيقَيْنِ، أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ.
- التعريف بالفاسقين في قوله (تعالى): ﴿وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ * الَّذِينَ يَنْتَقِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَ يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ...﴾^٣.

١. البقرة / ١ - ٥.

٢. المائدة / ٥٥.

٣. البقرة / ٢٦ - ٢٧.

[مسائل علم الأصول (١)]

الأدلة

[العنصر المشترك في حجّة الأدلّة (حجّة القطع وأحكامها)]

١. الأدلّة المحرزة

٢. الأدلّة (الأصول) العمليّة

العنصر المشترك في حجّة الأدلة

(حجّة القطع و أحكامها)

١. حجّة القطع
٢. أقسام القطع
٣. تحديد المنهج في الأدلة والأصول

* كيف يكون القطع منجزاً؟

* كيف يكون القطع معدراً؟

حجّة القطع

للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج^١. وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيّة، محرّكيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع، إذا انكشف له بالقطع؛ فالعطشان، إذا قطع بوجود الماء خلفه، تحرك نحو تلك الجهة طلباً للماء. وللقطع إضافة إلى «الكاشفيّة» و«المحرّكيّة» المذكورتين، خصوصيّة ثالثة؛ وهي: «الحجّيّة»؛ بمعنى أنّ القطع بالتكليف، يُنجز ذلك التكليف؛ أي: يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجود امتثاله وصحة العقاب على مخالفته.

والخصوصيّة الأولى والثانية، بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصوليّ - وهو تنجيز التكليف الشرعيّ على المكلف بالقطع به -؛ وإنما الذي يفني بذلك، الخصوصيّة الثالثة. كما أنّه لا شك في أنّ الخصوصيّة الأولى، هي عين حقيقة القطع؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة؛ لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ولا شك أيضاً في

١. أي: الواقع.

أنَّ الخصوصيّة الثّانية، من الآثار التكوينيّة للقطع فيما يكون متعلّقاً بالعرض الشخصي؛ فالعطشان الذي يتعلّق عرضه الشخصيّ بالماء، حينما يقطع بوجوده في جهة، يتحرّك نحو تلك الجهة لا محالة؛ والمحرّك هنا هو العرض، والمكملّ لمركبيّة العرض، هو قطعه بوجود الماء وبإمكان استيفاء العرض في تلك الجهة.

[منجزية القطع]

وأما الخصوصيّة الثّالثة - وهي حجّيّة القطع؛ أي: منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدّم -، فهي شيء ثالث غير مستبطن في الخصوصيّتين السابقتين؛ فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقيّة، تسليمياً ضمناً بالخصوصيّة الثّالثة، وليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصيّة الثّالثة تناقضاً منطقيّاً، فلا بدّ إذاءً، من استئناف نظر خاصّ في الخصوصيّة الثّالثة. وفي هذا المجال يقال عادة: إنّ الحجّيّة لازم ذاتيّ للقطع؛ كما أنّ الحرارة لازم ذاتيّ للنار؛ فالقطع - بذاته - يستلزم الحجّيّة والمنجزية؛ ولأجل ذلك لا يمكن أن تُنغى حجّيّته ومنجزيته في حال من الأحوال؛ حتّى من قبل المولى نفسه؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أن ينفكّ عنه؛ وإنّما الممكن للمولى، أن يُزيل القطع عن القاطع، فيُخرجه عن كونه قاطعاً؛ بدلاً عن أن يُفكّك بين القطع والحجّيّة. ويتلخّص هذا الكلام في قضيتين:

إحدهما: أنّ الحجّيّة والمنجزية ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه. والأخرى: أنّها يستحيل أن تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

أمّا القضية الأولى، فيمكن أن نتساءل بشأنها: أيّ قطع هذا الذي تكون المنجزية من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى، أو القطع بتكليف أيّ أمر؟ ومن الواضح أنّ الجواب هو الأول؛ لأنّ غير المولى إذا أمر، لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور ولو قطع به؛ فالمنجزية إذاً، تابعة للقطع بتكليف المولى؛ فنحن إذاً، نفترض أولاً: أنّ الأمر مولى، ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه.

وهنا نتساءل من جديد: ما معنى المولى؟ والجواب: أنّ المولى هو من له حقّ الطاعة؛ أي: من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته؛ وهذا يعني أنّ الحجّية التي حصلها - كما تقدّم -، حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة، قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض أنّ الأمر مولى؛ فهي إذاً، من شؤون كون الأمر مولى، ومستبطنة في نفس افتراض المولية؛ فحينما نقول: إنّ القطع بتكليف المولى حجّة - أي: يجب امتثاله عقلاً -، كأنّنا قلنا: إنّ القطع بتكليف من يجب امتثاله، يجب امتثاله؛ وهذا تكرار لما هو المفترض، فلا بدّ أن نأخذ نفس حقّ الطاعة والمنجزية المفترضة، في نفس كون الأمر مولى؛ لنرى مدى ما للمولى من حقّ الطاعة على المأمور، وهل له حقّ الطاعة في كلّ ما يُقطع به من تكليفه؟ أو أوسع من ذلك؟ بأن يفترض حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لديه^٢ من تكليفه ولو بالظنّ أو الاحتمال، أو أضيّق من

١. أي: للمولى.

٢. أي: لدى المأمور.

ذلك؛ بأن يُفترض حقّ الطاعة في بعض ما يُقطع به من التكاليف خاصّة؟^١

وهكذا يبدو أنّ البحث في حقيقته، بحث عن حدود مولويّة المولى وما تؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة؛ فعلى الأوّل: تكون المنجزية ثابتة في حالات القطع خاصّة؛ وعلى الثاني: تكون ثابتة في كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال؛ وعلى الثالث: تكون ثابتة في بعض حالات القطع.

والذي نُدرکه بقولنا، أنّ مولانا (سبحانه وتعالى)، له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال، ما لم يُرخص هو نفسه في عدم التحقّق؛ وهذا يعني أنّ المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع؛ بل بما هو انكشاف؛ وأنّ كلّ انكشاف منجزٍ مهما كانت درجته^٢، ما لم يُحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به.

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

وأما القضيّة الثانية - وهي: أنّ المنجزية لا تنفكّ عن القطع بالتكليف، وليس بإمكان المولى نفسه أن يتدخلّ بالترخيص في مخالفة القطع وتجريده من المنجزية -، فهي صحيحة؛ ودليلها: أنّ هذا الترخيص، إمّا حكم

١. كما إذا افترض: حقّ الطاعة في ما يصدر من المولى مباشرة.

٢. فإن كان انكشافاً تاماً، لم يبق احتمال لتخلّفه عن الواقع، فلا يُحتمل عدم منجزيته؛ وإن كان انكشافاً ناقصاً، قلّت قيمة احتمال منجزيته، بمقدار احتمال تخلّفه عن الواقع.

واقعيّ أو حكم ظاهريّ، والأوّل مستحيل؛ لأنّ التكليف الواقعيّ مقطوع به، فإذا ثبتت أيضاً إباحة واقعيّة، لزم اجتماع الضدّين؛ لما تقدّم من التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة؛ والثاني مستحيل أيضاً؛ لأنّ الحكم الظاهريّ - كما تقدّم -، ما أخذ في موضوعه الشكّ، ولا شكّ مع القطع.

وبهذا يظهر أنّ القطع لا يتميّز عن الظنّ والاحتمال في أصل المنجزية؛ وإنّما يتميّز عنهما، في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجزية؛ لأنّ الترخيص في مورده مستحيل كما عرفت؛ وليس كذلك في حالات الظنّ والاحتمال؛ فإنّ الترخيص الظاهريّ فيها ممكن؛ لأنّه لا يتطلّب أكثر من فرض الشكّ، والشكّ موجود؛ ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ منجزية القطع، غير معلّقة؛ بل ثابتة على الإطلاق، وإنّ منجزية غيره من الظنّ والاحتمال، معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحقّط.

معدّريّة القطع

كنا نتحدّث حتّى الآن عن الجانب التنجيزيّ والتسجيليّ من حجّية القطع (المنجزية)، والآن نُشير إلى الجانب الآخر من الحجّية؛ وهو «المعدّريّة»؛ أي: كون القطع بعدم التكليف، معدّراً للمكلف، على نحو لو كان مخطئاً في قطعه، لما صحّت معاقبته على المخالفة.

وهذه المعدّريّة، تستند إلى تحقيق حدود مولويّة المولى وحقّ الطاعة؛ وذلك لأنّ حقّ الطاعة، هل موضوعه الذي تُفرض طاعته، تكاليف المولى

بوجودها في الشريعة، بقطع النظر عن: قطع المكلف بها و شكّه فيها أو قطعه بعدمها؟ أي: أنها تستتبع حقّ الطاعة في جميع هذه الحالات؟ أو أنّ موضوع حقّ الطاعة، تكاليف المولى المنكشفة للمكلف ولو بدرجته احتماليّة من الانكشاف؟

فعلى الأوّل، لا يكون القطع معذوراً إذا خالف الواقع وكان التكليف ثابتاً على خلاف ما قطع؛ وعلى الثاني، يكون القطع معذوراً؛ إذ لا حقّ طاعة للمولى في حالة عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتمالياً.

والأوّل من هذين الاحتمالين، غير صحيح؛ لأنّ حقّ الطاعة من المستحيل أن يحكم به العقل بالنسبة إلى تكليف يقطع المكلف بعدمه؛ إذ لا يمكن للمكلف أن يتحرّك نحوه، فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك؟ فيتعيّن الاحتمال الثاني؛ ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذوراً عنه؛ لأنّه يخرج - في هذه الحالة - عن دائرة حقّ الطاعة؛ أي: عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

الخلاصة

▣ خصوصيات القطع:

١. الكاشفيّة عن الخارج ذاتاً؛ لأنّ القطع عين الانكشاف والإراءة، وهذا بديهيّ.
٢. المحرّكيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع؛ وهي من الآثار التكوينيّة للقطع؛ لأنّ المحرّك هو الغرض، والقطع يكمل هذه المحرّكيّة، وهي بديهيّة أيضاً.

٣. الحجّية؛ وهي ليست من خصوصيات القطع مطلقاً؛ بل القطع بتكليف المولى الذي له حقّ الطاعة حسب حدود مولويته؛ إمّا في التكاليف المعلومة بالقطع، أو في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال؛ ولهذا ليست الحجّية خاصّة بالقطع ذاتاً؛ بل تلزمه بما هو انكشاف.

□ يستحيل أن تنفكّ المنجزية عن القطع، لا واقعاً؛ وإلّا لزم اجتماع الضدين، ولا ظاهراً؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهريّ هو الشكّ، ولا شكّ مع القطع.

□ يشترك القطع مع الظنّ والاحتمال، في أصل المنجزية؛ و يختلفان عنه، في إمكان الترخيص الظاهريّ من قبيل الشارع فيهما.

□ إنّ منجزية القطع غير معلّقة؛ بل ثابتة على الإطلاق؛ وإنّ منجزية الظنّ والاحتمال، معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفّظ.

□ يستحيل أن تنفكّ معذريّة القطع عنه؛ إذ أنّ موضوع حقّ الطاعة، تكاليف المولى المنكشّفة للمكلف ولو بدرجة احتماليّة؛ لا التكاليف بوجودها في الشريعة؛ إذ لولا ذلك، كيف يُمكن للمكلف أن يتحرّك نحوها بعد ما قطع بعدمها.

الأسئلة

١. ما هي نسبة الحجّية مع القطع؟
٢. هل التسليم بالكاشفيّة والمحركيّة من الناحية المنطقيّة، تسليم ضمنيّ بالحجّية؟ وهل التسليم بهما مع إنكار الحجّية، يستلزم تناقضاً منطقيّاً؟
٣. هل الحجّية لازم ذاتي للقطع؟ لماذا؟

٤. ما هو المقصود من كلمة «المولى»؟
٥. ما هي حدود مولوية المولى؟
٦. هل المنجزية تختص بالقطع؟ لماذا؟
٧. هل تنفك المنجزية عن القطع؟ لماذا؟
٨. هل تنفك المنجزية عن الظن والاحتمال؟ كيف؟
٩. هل التكليف التي يُحددها حق الطاعة، هي بوجودها في الشريعة؟ أو المنكسفة منها فقط؟
١٠. هل يُمكن أن يتنجز التكليف بما هو ثابت عند الشارع، حتّى لو لم ينكشف للمكلف ولو بدرجة احتمالية؟ لماذا؟

التمرين

※ اشرح جانبي المنجزية والمعدّرية في الأمثلة التالية:

- لو قامت الحجّة على المكلف بأنّ عليه يوم الجمعة في عصر غيبة المعصوم عليه السلام، إمّا صلاة الظهر أو الجمعة تخييراً.
- لو لم يثبت حلول هلال شوال، و تعيّن عليه وجوب الصيام يوم الثلاثين من رمضان استصحاباً، ثمّ بان له في المساء اللاحق أنّه كان من شوال.
- لو لم يكن لديه ماء إلاّ ما في الإناء، و ضاق وقت الصلاة، فتوضّأ، ثمّ بان له بعد ذلك كون الماء مضافاً أو غير طاهر.
- إذا انفرد في رؤية هلال شهر شوال.

* إذا كان المتجرّي خاطئاً في قطعه، فهل قطعه منجز أم لا؟

* إذا كان القطع بأحد شيئين لا على وجه التعيين، فهل يكون منجزاً أم لا؟

* إذا أخذ القطع في موضوع حكم، فهل سيكون منجزاً أم لا؟

[أقسام القطع]

التجرّي

إذا قطع المكلف بوجوب أو تحريم، ثمّ خالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع، اعتُبر عاصياً؛ وأمّا إذا قطع بالتكليف ثمّ خالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً، سُمّي متجرّياً. وقد وقع البحث في أنّه هل يدان مثل هذا المكلف المتجرّي بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصي أو لا؟

ومرّة أخرى، يجب أن نرجع إلى حقّ الطاعة الذي تمثّله مولويّة المولى، لنحدّد موضوعه؛ فهل موضوعه، هو التكليف المنكشف للمكلف؟ أو مجرد الانكشاف ولولم يكن مصيباً؟ بمعنى أنّ حقّ المولى على الإنسان، هل في أن يُطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه؟ أو في كلّ ما يتراءى له من تكاليفه، سواء كان هناك تكليف حقّاً أو لا؟ فعلى الأوّل، لا يكون المكلف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة؛ إذ لا تكليف؛ وعلى الثاني، يكون قد أخلّ به فيستحقّ العقاب.

والصحيح هو الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى

ورعاية حرمة عقلاً، ولا شك في أنه من الناحية الاحترامية ورعاية
الحرمة، لا فرق بين التحدي الذي يقع من العاصي، والتحدي الذي يقع من
المتجرّي؛ فالمتجرّي إذاً، يستحق العقاب كالعاصي.

العلم الإجمالي

القطع تارة يتعلّق بشيءٍ محدّد ويُسمّى بالعلم التفصيليّ؛ ومثاله: العلم
بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعين؛ وأخرى يتعلّق
بأحد شيئين لا على وجه التعيين؛ ويُسمّى بالعلم الإجمالي؛ ومثاله: العلم
بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة؛ هي إمّا الظهر أو الجمعة، دون أن تقدر
على تعيين الوجوب في إحداها بالضبط؛ أو العلم بنجاسة أحد الإناءين
من دون تعيين.

ونحن إذا حللنا العلم الإجمالي، نجد أنه مزدوج من العلم بالجامع بين
الشيئين [أو الأشياء]، ومن شكوك واحتمالات بعدد الأطراف التي يتردّد
بينها ذلك الجامع؛ ففي المثال الأوّل، يوجد عندنا علم بوجوب صلاة ما،
وعندنا احتمالان لوجوب الصلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجمعة
خاصّة.

ولا شك في أنّ العلم بالجامع منجز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرف، منجز
أيضاً؛ وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشاف منجز مهما كانت درجته؛ ولكنّ
منجزية القطع على ما عرفت، غير معلّقة، ومنجزية الاحتمال معلّقة؛
ومن هنا كان بإمكان المولى في حالات العلم الإجمالي، أن يُبطل منجزية
احتمال هذا الطرف أو ذاك؛ وذلك بالترخيص الظاهري في عدم التحقّق؛

فإذا رخص في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر فقط، بطلت منجزية هذا الاحتمال وظلت منجزية احتمال وجوب الجمعة على حالها؛ وكذلك منجزية العلم بالجامع؛ فإنها تظل ثابتة أيضاً؛ بمعنى أن المكلف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأساً؛ وإذا رخص المولى في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة فقط، بطلت منجزية هذا الاحتمال، وظلت منجزية الباقي كما تقدّم؛ وبإمكان المولى أن يُرخص في كلٍّ من الطرفين معاً، بترخيصين ظاهريين، وبهذا تبطل كل المنجزيات، بما فيها منجزية العلم بالجامع.

وقد تقول: إن العلم بالجامع، فرد من القطع، وقد تقدّم أن منجزية القطع غير معلقة، فكيف ترتفع منجزية العلم بالجامع هنا؟ والجواب: أن القطع الذي تكون منجزيته غير معلقة، هو العلم التفصيلي؛ إذ لا مجال للترخيص الظاهري في مورده؛ لأن الترخيص الظاهري، لا يمكن إلا في حالة الشك، ولا شك مع العلم التفصيلي؛ ولكن في حالة العلم الإجمالي، حيث أن الشك في كل طرف موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهري، فتكون منجزية العلم الإجمالي معلقة على عدم إحراز الترخيص الظاهري في كلٍّ من الطرفين. هذا من الناحية النظرية ثبوتاً، وأمّا من الناحية الواقعية إثباتاً، وأتته هل صدر من الشارع ترخيص في كلٍّ من طرفي العلم الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الأصول العملية.

القطع الطريقي والموضوعي

تارة: يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلاً، فيقطع المكلف بالحرمة، ويقطع بأن هذا خمر، وبذلك يصبح التكليف منجزاً عليه كما تقدّم؛ ويُسمى القطع

في هذه الحالة، بـ«القطع الطريقي» بالنسبة إلى تلك الحرمة؛ لأنّه مجرّد طريق وكاشف عنها، وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتة للخمر على أيّ حال؛ سواء قطع المكلف بأنّ هذا خمر أو لا. وأخرى: يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام؛ فلا يحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلف بأنّه خمر. ويُسمّى القطع في هذه الحالة^١ بـ«القطع الموضوعي»^٢؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة وثبوتها للخمر^٣؛ فهو بمثابة الموضوع للحرمة.

والقطع إمّا يُنجز التكليف إذا كان قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه^٤؛ لأنّ منجزيّته إمّا هي من أجل كاشفيّته، وهو إمّا يكشف عمّا يكون قطعاً طريقيّاً بالنسبة إليه؛ وأمّا القطع الذي يكون موضوعاً للتكليف ودخيلاً في أصل ثبوته، فهو لا يُنجز ذلك التكليف^٥؛ ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعي، لا يكون القطع بالخرميّة منجزاً للحرمة؛ لأنّه لا يكشف عنها، وإمّا يُولّدها؛ بل الذي يُنجز الحرمة في هذا المثال، القطع بحرمة مقطوع الخميّة. وهكذا يُنجز كلّ قطع، التكاليف التي يكون كاشفاً عنها وطريقاً إليها؛ دون الأحكام التي يكون موضوعاً و مولداً لها^٦.

١. أي: فيما تقطع بأنّه خمر؛ لا القطع بحرمة مقطوع الخميّة.

٢. في قبال القطع بحكم الشارع بـ«أنّ ما تقطع بخرميّته، فهو حرام»؛ فإنّ القطع بهذا الحكم، طريقيّ.

٣. أي: في تحقّق موضوع الحرمة؛ لا في إيجاد نفس الحرمة.

٤. أي: بالنسبة إلى نفس التكليف لا إلى موضوعه؛ حتّى لو كان الموضوع حكماً وضعياً.

٥. بل يُحقّق الموضوع، أو يُنجز حكماً وضعياً يُحدّد موضوع التكليف.

٦. إذ لا يورث قطعاً بتكليف شرعيّ؛ بل يورث قطعاً بموضوع تكليف شرعيّ.

وقد يتفق أن يكون قطع واحد، طريقيًا بالنسبة إلى تكليف، وموضوعيًا بالنسبة إلى تكليف آخر؛ كما إذا قال المولى: الخمر حرام، ثم قال: من قطع بجرمة الخمر، فيحرم عليه بيعه؛ فإنّ القطع بجرمة الخمر، قطع طريقيًا بالنسبة إلى حرمة الخمر، و قطع موضوعيًا بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر^١.

جواز إسناد الحكم إلى المولى

وهناك جانب ثالث في القطع، غير المنجزية والمعدّية؛ وهو جواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولى؛ وتوضيح ذلك: أنّ المنجزية والمعدّية ترتبطان بالجانب العمليّ، فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجز لها - بمعنى أنّه لا بدّ للقاطع أن لا يرتكب ما قطع بجرمته - وإنّ القطع بعدم الحرمة، معدّر عنها؛ بمعنى أنّ له أن يرتكب الفعل.

وهناك شيء آخر؛ وهو إسناد الحرمة نفسها إلى المولى؛ فإنّ القطع بجرمة الخمر، يُؤدّي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولى؛ بأن يقول القاطع: إنّ الشارع حرّم الخمر؛ لأنّه قول بعلم، وقد أذن الشارع في القول بعلم، وحرّم القول بلا علم.

وبالتدبّر فيما بيّناه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ، يتّضح أنّ القطع^٢ بالنسبة إلى جواز الإسناد^٣، قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد، حكم شرعيّ أخذ في موضوعه القطع بما يُسند إلى

١. فالقطع المنجز في هذا المثال، هو القطع بجرمة بيع الخمر لمن قطع بجرمة شربه.

٢. أي: القطع بالحكم.

٣. أي: جواز إسناده إلى المولى.

المولى. [ويتضح أيضاً، أن لو استنبطنا حكماً واقعياً أو ظاهرياً، فلا يكفي مجرد القطع بالحكم أو بحجّيته، لجواز إسناده إلى المولى؛ بل يجب أن نقطع بجواز إسناده إليه. وسيوافيك البحث في بداية الأدلة المحرزة (قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي في دليل جواز الإسناد)].

تلخيص و مقارنة

أتضح مما ذكرناه، أنّ تنجز التكليف المقطوع، لما كان من شؤون حقّ الطاعة للمولى (سبحانه)، وكان حقّ الطاعة له، يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، ولو انكشافاً احتمالياً، فالمنجزية إذاً، ليست مختصة بالقطع؛ بل تشمل كلّ انكشاف مهما كانت درجته، وإن كانت بالقطع تُصبح مؤكّدة وغير معلّقة كما تقدّم.

وخلافاً لذلك، مسلك من افترض المنجزية والحجّية لازمين ذاتيين للقطع؛ فإنّه ادّعى أنّها من خواصّ القطع، فحيث لا قطع ولا علم، لا منجزية؛ فكلّ تكليف لم ينكشف بالقطع واليقين، فهو غير منجز ولا يصحّ العقاب عليه، - وسُمّي ذلك بـ«قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ أي: بلا قطع وعلم، - وفاته أنّ هذا في الحقيقة، تحديد لمولوية المولى وحقّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلكان يُحدّد كلّ منهما، الطريق في كثير من المسائل المتفرّعة، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من الناحية النظرية لمنهج المسلك الآخر. وتُسَمّي المسلك المختار، بـ«مسلك حقّ الطاعة»، والآخر، بـ«مسلك قبح العقاب بلا بيان».

الخلاصة

□ إنَّ المكلفَ الَّذي قطع بالتكليف وخالفه، سُمِّي «عاصياً»، لو كان التكليف ثابتاً في الواقع؛ وسُمِّي «متجرّياً»، لو لم يكن التكليف ثابتاً واقعاً.

□ منجزية قطع المتجرّي أو عدمها، تتبع الرؤية في حدود مولوية المولى؛ فهي:

إمّا التكليف المنكشف: فلا يكون المكلف حينئذٍ مُخِلّاً بحقّ الطاعة؛ إذ لا تكليف، فلا منجزية.

أو مجرد الانكشاف و لو لم يكن مصيباً: فالمتجرّي مُخِلٌّ بحقّ الطاعة، فيستحقّ العقاب؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى ورعاية حرمة.

□ «العلم التفصيلي»، هو القطع الَّذي يتعلّق بشيء محدّد. و «العلم الإجمالي» هو القطع بأحد شيئين أو أشياء، لا على التعيين؛ فهو مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين أو الأشياء، ومن شكوك واحتمالات بعدد الأطراف الّتي يتردّد بينها ذلك الجامع.

□ إنّ منجزية العلم الإجمالي، معلّقة على عدم إحراز الترخيص الظاهري في كلّ من أطرافه، ولو أنّ العلم بالجامع منجزّ ومنجزّيته غير معلّقة؛ وذلك لأنّ منجزية الاحتمال في كلّ طرف، معلّقة بسبب الشكّ الموجود فيه؛ فبإمكان المولى أن يُرخص في كلّ من الطرفين أو الأطراف معاً، بتخصيص ظاهريين أو أكثر، وبهذا تبطل كلّ المنجزّيات بما فيها منجزية العلم بالجامع.

□ إنّ القطع الَّذي منجزّيته غير معلّقة، هو العلم التفصيلي؛ لا العلم بالجامع بما هو جزء من العلم الإجمالي.

□ القطع إذا كان بالنسبة إلى حكم شرعيّ، يُسمّى بـ«القطع الطريقي»؛ فهو طريق إلى الحكم الشرعيّ؛ و لكنّه إذا كان بالنسبة إلى موضوع حكم

شرعيّ، فيُسمّى بـ«القطع الموضوعي» و له دخل و تأثير في وجود «الموضوع»، و لكن ليست له طريقيّة إلى نفس الحكم الشرعيّ.

□ منجزية القطع الموضوعي: القطع إنّما يُنجز التكليف، إذا كان طريقاً لكشف ذلك التكليف؛ و أمّا التكليف الذي يكون القطع موضوعاً له و دخيلاً في أصل ثبوته، فهو لا يُنجز ذلك التكليف؛ بل يحتاج إلى قطع طريقيّ بالنسبة إلى نفس التكليف.

□ إنّ القطع بحكم، يُعدّ قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى جواز إسناده إلى المولى، فلا يكون حجة في الجواز؛ بل الحجّية، للقطع بنفس هذا الجواز.

□ مسلك قبح العقاب بلا بيان: يفترض الحجّية لازمة للقطع ذاتاً؛ فحيث لا علم و لا قطع، فلا يصحّ العقاب.

□ مسلك حقّ الطاعة: يفترض أنّ المنجزية من شؤون حقّ الطاعة للمولى؛ وهي تشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، مهما كانت درجة الانكشاف؛ و إن كانت المنجزية في درجة القطع تتأكّد و ليست معلقة بعدم ترخيص الشارع.

الأسئلة

١. ما هو التجريّ؟
٢. هل المنجزية تشمل قطع المتجريّ أيضاً أم لا؟ لماذا؟
٣. ما هو الفارق بين العلم الإجماليّ و التفصيليّ؟
٤. متى يكون العلم الإجماليّ منجزاً؟
٥. كيف يُمكن تصوير إبطال منجزية العلم الإجماليّ من قِبَل الشارع؟
٦. ما هو الفارق بين منجزية العلم الإجماليّ و العلم التفصيليّ؟
٧. ما هو القطع الطريقيّ؟ و ما هو القطع الموضوعيّ؟ و ما هو الفارق بينهما؟

٨. هل القطع الموضوعي يُنجز التكليف؟
٩. هل القطع بحكم، بالنسبة إلى جواز إسناده إلى المولى، طريقي أم موضوعي؟
١٠. بين القطع الذي يُنجز إسناده حكم إلى المولى ويُعذر عنه؟
١١. ما هو الفارق بين مسلكي حق الطاعة وقبح العقاب بلا بيان في موضوع المنجزية؟

التمارين

- * مزيين حالات العلم الإجمالي والتفصيلي في الأمثلة التالية:
- إذا وجدت كأس ماء، قد يكون أحدهما أو كلاهما نجسين، ولكنك تعلم على أي حال بأتهما ليسا طاهرين معاً.
- إذا اتفق لك في الحالة السابقة أن اكتشفت نجاسة في أحد الكأسين.
- إذا صليت الظهر في أوّل وقتها ثم أتيت بأربع ركعات عند العصر، ثم شككت بعد ذلك في نيّتك: هل كانت للعصر أم للظهر؟
- إذا علمت بأنّ أخوك إمّا في البيت أو في السفر، ثمّ ذهبت إليه فلم تجده.
- إذا علمت بأنّ عليك إمّا أن تأتي بصلاة الظهر أو الجمعة.

* مزيين القطع الموضوعي والقطع الطريقي في الأمثلة التالية:

- القطع بحرمة الخمر.
- القطع بأنّ هذا المائع خمر فيما إذا قطعت بحرمة الخمر.
- القطع بأنّ هذا المائع خمر فيما إذا حكم الشارع بحرمة مقطوع الخمرية.
- القطع بجواز إسناده الأحكام المقطوعة إلى الشارع.
- القطع بالحكم الشرعيّ في قضية جواز إسناده الأحكام إلى الشارع.
- القطع بنجاسة الثوب في مسألة لزوم إتيان الصلاة بلباس طاهر.

✽ ما هو الأثر العملي في المنهج الفقهي للنقاش في
أن المنجزية خاصة بالقطع؟ أم أنها تشمل كل انكشاف؟

تحديد المنهج في الأدلة والأصول

عرفنا سابقاً أنّ الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي، على قسمين؛ فهي: إما أدلة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإما أدلة عملية (أصول عملية) تُحدد الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول على العموم، بأنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجد فيها دليل من القسم الثاني؛ أي: أصل عملي يُحدّد لغير العالم الوظيفة العملية؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز، أخذ به وترك الأصل العملي؛ وفقاً لـ «قاعدة تقدّم الأدلة المحرزة على الأصول العملية» - كما يأتي إن شاء الله (تعالى) في تعارض الأدلة -؛ وإن لم يتوفّر دليل محرز، أخذ بالأصل العملي؛ فهو المرجع العام للفقيه، حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلة المحرزة عن الأصول العملية، في أنّ تلك، تكون أدلة ومستنداً للفقيه بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي؛

وأما هذه، فتكون أدلة من الوجهة العمليّة فقط؛ بمعنى أنّها تُحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعيّ للواقعة؛ كما أنّ الأدلّة المحرّزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعيّة تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، وبعضها أدلّة ظنيّة تُؤدّي إلى كشف الحكم الشرعيّ كشفاً ناقصاً محتمل الخطأ؛ وهذه الأدلّة الظنيّة هي التي تُسمّى بـ«الأمارات».

المنهج على مسلك حقّ الطاعة

وأعمّ الأصول العمليّة - بناء على مسلك حقّ الطاعة -، هو «أصالة اشتغال الذمّة»^١. وهذا أصل يحكم به العقل؛ ومفاده أنّ كلّ تكليف يُحتمل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فهو منجزّ وتشتغل به ذمّة المكلف؛ ومرّد ذلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولى، يشمل كلّ ما ينكشف من التكليف؛ ولو انكشافاً ظنيّاً أو احتيالياً.

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

أولاً: إذا حصل له دليل محرّز قطعيّ على نفي التكليف، كان القطع معذوراً بحكم العقل كما تقدّم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال؛ إذ لا يبقى لها موضوع.

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

١. أو: أصالة الاحتياط؛ كما عرفت في الحلقة السابقة.

ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف، لا نفيّاً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهريّ من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث أنّ منجزية الاحتمال والظنّ، معلّقة على عدم ثبوت إذن من هذا القبيل كما تقدّم، فع ثبوته، لا منجزية؛ فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهذا الإذن، تارة: يثبت بجعل الشارع الحجّية للأمانة (الدليل المحرز غير القطعيّ) - كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب، فقال لنا الشارع: «صدّق الثقة» -؛ وأخرى: يثبت بجعل الشارع لأصل عمليّ من قبّله؛ كأصالة الحلّ الشرعيّة القائلة: «كلّ شيء حلال، حتّى تعلم أنّه حرام»، والبراءة الشرعيّة القائلة: «رُفِعَ ما لا يعلمون»؛ وقد تقدّم الفرق بين الأمانة والأصل العمليّ.

رابعاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف، لا نفيّاً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ، فهذا يعني أنّ منجزية الاحتمال والظنّ تظلّ ثابتة؛ غير أنّها [في الظنّ] أكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتَملاً. وهنا أيضاً، تارة: يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ، بجعل الشارع الحجّية للأمانة؛ كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب، فقال الشارع: «لا ينبغي التشكيك فيما يُخبر به الثقة»، أو قال: «صدّق الثقة»؛ وأخرى: يثبت [عدم الإذن] بجعل الشارع أصلاً عمليّاً من قبّله، كأصالة الاحتياط الشرعيّة المجعولة في بعض المجالات^١.

١. منها أنّ بعض الفقهاء، يرى أنّ الأصل نجاسة الدم المشكوك بين كونه من ذي النفس السائلة أو من غيرها؛ وبناءً على صحّة هذا الرأي، فالأصل: الاحتياط الشرعيّ؛ لاحتمال كونه من الدم النجس و هو دم ذي النفس السائلة.

فائدة المنجزية والمعدرية الشرعية

وبما ذكرناه، ظهر أنه في الحالتين الأولى والثانية، لا معنى لتدخل الشارع في إيجاد معدرية أو منجزية؛ لأن القطع ثابت، وله معدرية ومنجزية كاملة؛ وفي الحالتين الثالثة والرابعة، يُمكن للشارع أن يتدخل في ذلك؛ فإذا ثبت عنه جعل الحجية للأمرة النافية للتكليف أو جعل أصلٍ مرخص كأصالة الحل، ارتفعت بذلك منجزية الاحتمال أو الظن؛ لأن هذا الجعل منه، إذن في ترك التحفظ، والمنجزية المذكورة، معلقة على عدم ثبوت الإذن المذكور؛ وإذا ثبت عنه جعل الحجية لأمرة مثبتة للتكليف أو لأصل يحكم بالتحفظ، تأكدت بذلك منجزية الاحتمال؛ لأن ثبوت ذلك الجعل، معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفظ، ونفي لأصالة الحل ونحوها.

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

وما تقدم، كان بناءً على مسلك حق الطاعة؛ وأما بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فالأمر على العكس تماماً والبداية مختلفة؛ فإن أعم الأصول العملية حينئذٍ هو «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ وتسمى أيضاً بـ«البراءة العقلية»؛ ومفادها: أن المكلف غير ملزم عقلاً بالتحفظ تجاه أي تكليف، ما لم ينكشف بالقطع واليقين، وهذا الأصل، لا يرفع الفقيه يده عنه إلا في بعض الحالات:

ولنتعرض للحالات الأربع المتقدمة، لنرى حال الفقيه فيها بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

أما الحالة الأولى: فيظلّ فيها قبح العقاب (أي: المعدّية) ثابتاً؛ غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

وأما الحالة الثانية: فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة؛ لأنّ عدم البيان على التكليف، تبدّل إلى البيان والقطع، فيتنبّز التكليف.

وأما الحالة الثالثة: فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً؛ غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ.

وأما الحالة الرابعة: فأصحاب هذا المسلك، يلتزمون عملياً فيها، بأنّ التكليف يتنبّز على الرغم من أنّه غير معلوم، ويتحرّون نظرياً في كيفية تخريج ذلك على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان؛ بمعنى أنّ الأمانة المثبتة للتكليف، بعد جعل الحجّية لها أو أصالة الاحتياط، كيف تقوم مقام القطع الطريقيّ فتنبّز التكليف؟ مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ وسيأتي في الحلقة التالية، بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلك.

الخلاصة

□ تنقسم مستندات الاستدلال الفقهي لاستنباط الحكم الشرعي إلى:

١. أدلة محرزة: يطلب بها الفقيه كشف الواقع.

٢. أدلة (أصول) عملية: تُحدّد الوظيفة العملية للشاكر الذي لا يعلم بالحكم.

□ إن كل واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجد فيها أصل عملي؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز، أخذ به وفقاً لقاعدة تقدّم الأدلة المحرزة على الأصول العملية؛ وإن لم يتوفّر دليل محرز، أخذ بالأصل العملي، فهو المرجع العام للفقيه.

□ تختلف الأدلة المحرزة بلحاظ كاشفيتهما عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، عن الأصول العملية؛ فإن الأخيرة، تُحدّد تصرف المكلف في العمل فحسب.

□ تنقسم الأدلة المحرزة إلى:

١. أدلة قطعية: تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعي.

٢. أمارات: وهي أدلة ظنيّة تُؤدّي إلى كشف الحكم الشرعي كشافاً ناقصاً ومحتّم الخطأ.

□ أعمّ الأصول العملية - بناءً على مسلك حقّ الطاعة -، هو «أصالة اشتغال الذمّة»؛ ومفادها: أن كلّ تكليف يُحتّم وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فهو منجز. وأمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فإنّ أعمّ الأصول العملية حينئذٍ، هو «قاعدة البراءة العقلية»؛ ومفادها أن المكلف غير ملزم عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليف، ما لم ينكشف بالقطع واليقين. ولا يرفع الفقيه يده عن أعمّ الأصول العملية إلّا في بعض الحالات؛ وهي: ١. حصول دليل قطعي على نفي التكليف أو: ٢. على

إثبات التكليف ٣. عدم توقُّر القطع بالتكليف لا نفيًا ولا إثباتًا إلى جانب حصول القطع بترخيص الشارع في ترك التحفُّظ أو: ٤. بعدم ترخيصه.

□ يتحرَّر أصحاب مسلك قبح العقاب بلا بيان، في كَيْفِيَّة تخريج التزامهم عمليًّا برفع اليد عن قاعدتهم، فيما إذا لم يحصل القطع بالتكليف لا نفيًا ولا إثباتًا ولكن حصل القطع بعدم إذن الشارع في ترك التحفُّظ من خلال جعل أصل عمليٍّ للاحتياط في بعض الحالات.

الأسئلة

١. ما هي الاتجاهات في تعيين الوظيفة العمليَّة، قبل معرفة الدليل المحرِّز للحكم الشرعيّ؟
٢. ما هو الفارق بين الأدلة المحرزة والأصول العمليَّة؟
٣. ما هي نقاط الاشتراك و الافتراق بين الأدلة القطعيَّة والأمارات؟
٤. ما هو أعمُّ الأصول بناءً على مسلك حقِّ الطاعة؟
٥. ما هو أعمُّ الأصول بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان؟
٦. ما هي الحالات التي يرفع فيها الفقيه يده عن أعمُّ الأصول العمليَّة؟
٧. إذا لم يتوقَّر للفقيه القطع بالتكليف، لا نفيًا ولا إثباتًا، ولكن حصل له القطع بأنَّ الشارع، لا يأذن في ترك التحفُّظ، فما هي الوظيفة العمليَّة بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

الأدلة المحرزة

[تمهيد]

١. الدليل الشرعي

٢. الدليل العقلي

* ما هي أقسام الأدلة المحرزة؟

* ما هي القواعد العامة في مباحث الأدلة المحرزة؟ (١)

[تمهيد]

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة

يعتمد الفقيه في عملية الاستنباط، على عناصر مشتركة تُسمى بالأدلة المحرزة كما تقدّم؛ وهي إما أدلة قطعية؛ بمعنى أنها تُؤدّي إلى القطع بالحكم، فتكون حجة على أساس حجّة القطع الناتج عنها؛ وإما أدلة ظنيّة ويقوم دليل قطعيّ على حجّيتها شرعاً؛ كما إذا علمنا بأنّ المولى أمر بالتباعها، فتكون حجة بموجب الجعل الشرعيّ.

والدليل المحرّز في الفقه، سواء كان قطعياً أو لا، ينقسم إلى قسمين:

الأول: الدليل الشرعيّ؛ ونعني به كلّ ما يصدر من الشارع، ممّا له دلالة

على الحكم؛ ككلام الله (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام.

الثاني: الدليل العقليّ؛ ونعني به القضايا التي يُدرّكها العقل ويُمكن

أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ كالقضيّة العقلية القائلة بأنّ إيجاب شيء،

يستلزم إيجاب مقدّمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين:

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي؛ وهو الكلام المعصوم كتاباً أو سنة. والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي؛ ويتمثل في فعل المعصوم عليه السلام، سواء كان تصرفاً مستقلاً؛ أو موقفاً إضائياً تجاه سلوك معين؛ وهو الذي يُسمى بالتقرير.

والبحت في هذا القسم، بكلا نوعيه، تارة يقع في تحديد دلالات الدليل الشرعي^١، وأخرى في ثبوت صفراه^٢، وثالثة في حجّية تلك الدلالة^٣ ووجوب الأخذ بها؛ ففي الدليل الشرعي إذاً، ثلاثة أبحاث. ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور، نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المحرّزة.

الأصل عند الشكّ في [جعل] الحجّية

عرفنا أنّ للشارع دخلاً في جعل الحجّية^٤ للأدلّة المحرّزة غير القطعيّة (الأمارات)، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجّية لأمانة فهو؛ وإذا شككنا

١. أي: في تحديد صفرياته؛ وهي كون الكلام نصّاً أو مجملاً أو ظاهراً في المعنى؛ وكذلك كون الفعل أو التقرير صريحاً أو مجملاً أو ظاهراً في معنى؛ وكذلك ما له دور في تعيين إحدى هذه النوعيات كجهة الصدور؛ وهي جميعاً، إمّا مدلولة للمادة أو الهيئة كما سبق في الحلقة السابقة.

٢. أي: طرق إثبات صفرياته و حجّية هذه الطرق.

٣. أي: في كبرى الدليل الشرعي؛ وهي حجّية صفرياته؛ كحجّية النصّ أو المعنى الجامع في المجلد أو المعنى الظاهر أو صراحة الفعل و التقرير في معنى أو إجماله أو ظهوره.

٤. المقصود من الحجّية في جعلها هنا، ليست الحجّية بمعنى المنجزية والمعدّرية التي هي ثابتة لكلّ انكشاف، و القطع لا يختلف مع الظنّ و الاحتمال في أصلها؛ بل الحجّية التامة التي تختصّ بالقطع.

في ذلك، لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأمانة، لمجرد احتمال جعل الشارع الحجية لها؛ لأنها:

إن كانت نافية للتكليف ونريد أن نثبت بها المعذرية، فمن الواضح - بناءً على ما تقدم -، عدم إمكان ذلك، ما لم نحرز جعل الحجية لها - الذي يعني إذن الشارع في ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك -؛ إذ من دون إحراز هذا الإذن، تكون منجزية الاحتمال للتكليف الواقعي قائمة بحكم العقل، ولا ترتفع هذه المنجزية إلا بإحراز الإذن في ترك التحفظ، ومع الشك في [جعل] الحجية، لا إحراز للإذن المذكور.

وإن كانت الأمانة مثبتة للتكليف ونريد أن نثبت بها المنجزية، خروجاً عن أصل معذر كأصالة الحل المقررة شرعاً، فواضح أيضاً أننا ما لم نقطع بحجيتها^٢، لا يمكن رفع اليد بها، عن دليل أصالة الحل مثلاً؛ فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمن عن التكليف المشكوك، هو المرجع، ما لم نقطع بحجية الأمانة المثبتة للتكليف^٣. وبهذا صح القول بـ «أن الأصل عند الشك في [جعل] الحجية، عدم جعلها»؛ بمعنى أن الأصل نفوذ الحالة المفترضة من منجزية أو معذرية، لولا تلك الأمانة^٤.

١. أي: قيامها مقام البيان والحجية التامة في القطع؛ وإلا فإن المنجزية ثابتة لها بنسبة قيمة احتمال إصابتها للواقع.

٢. أي: بجعل الشارع الحجية لها.

٣. أي: بجعل الشارع الحجية لهذه الأمانة.

٤. وهذا يعني مساواة احتمالها واحتمال حجيتها، مع القطع بعدمها وعدم حجيتها عملياً؛ كما سيأتي في الحلقة القادمة، إن شاء الله تعالى).

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة

الدليل المحرز، له مدلول مطابقٍ ومدلول التزاميٍّ؛ فكلّما كان الدليل المحرز حجّة، ثبت بذلك مدلوله المطابقيّ؛ وأمّا مدلوله الالتزاميّ، ففيه بحث؛ وحاصله: أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعياً، فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزاميّة به؛ لأنّها تكون قطعياً أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقيّ بذلك؛ وإذا كان الدليل ظنّياً، وقد ثبتت حجّيته بجعل الشارع كما في الأمانة - مثل خبر الثقة وظهور الكلام -، فهنا حالتان:

الأولى: أن يكون موضوع الحجّية - أي: ما حكم الشارع بأتمه حجّة - صادقاً على الدلالة الالتزاميّة كصدقه على الدلالة المطابقيّة^١؛ ومثال ذلك: أن يرد دليل على حجّية خبر الثقة^٢، ويقال بأنّ الإخبار عن شيءٍ إخبار عن لوازمه، ففي هذه الحالة، يثبت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزاميّة، فيشمّله دليل الحجّية المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية: أن لا يكون موضوع الحجّية صادقاً على الدلالة الالتزاميّة؛

١. أي: أن تكون الدلالة الالتزاميّة بيّنة بالمعنى الأخصّ؛ وهي ما لا يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيها، إلى إثباتها؛ بل يكفي فيها، تصوّر اللازم والمزوم؛ كالملازمة بين المفهوم والمنطوق.

٢. أي: على عنوان خبره وهو وثاقة الخبر؛ لا على نفس الثقة بمعنى حجّية وثاقة المخبر وحجّية ما يستظهره.

ومثال ذلك: أن يرد دليل على حجّية ظهور اللفظ^١؛ فإنّ الدلالة الالتزامية غير العرفية^٢، ليست ظهوراً لفظياً^٣، فلا تُشكّل فرداً من موضوع دليل الحجّية؛ و من هنا يقع البحث في حجّية الدليل، لإثبات المدلول الالتزاميّ في حالة من هذا القبيل.

وقد يُستشكّل في ثبوت هذه الحجّية، بدليل حجّية الظهور؛ لأنّ دليل حجّية الظهور، لا يُثبت الحجّية إلّا لظهور اللفظ^٤، والدلالة الالتزامية^٥ لهذا الظهور، ليست ظهوراً لفظياً^٦، فلا تكون حجة؛ وبمجرّد علمنا من الخارج بـ«أنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً، فدلالته الالتزامية^٧ صادقة أيضاً»^٨، لا يبرّر استفادة الحجّية للدلالة الالتزامية؛ لأنّ الحجّية حكم شرعيّ، وقد يُخصّصها الشارع بإحدى الدالتين دون الأخرى، على الرغم من تلازمهما في الصدق.

١. أي: ظهور اللفظ في معنىّ عند العرف، على أساس مناسبات التخاطب فيما بينهم؛ وهو ما يُسمّى بـ«الظهور العرفيّ للفظ».

٢. بخلاف الدلالة العرفية (كدلالة اللفظ على المفهوم)؛ وهي ما تُسمّى بـ«الدلالة البيّنة بالمعنى الأخصّ»؛ وتُسمّى «غير العرفية» حينئذ، بـ«البيّنة بالمعنى الأعمّ» أو «غير البيّنة».

٣. أي: ظهوراً عرفياً للفظ.

٤. أي: الظهور العرفيّ للفظ كما سبق.

٥. غير العرفية.

٦. أي: ليست ظهوراً عرفياً للفظ.

٧. غير العرفية.

٨. وهذا في اللازم البيّن بالمعنى الأعمّ - وهو ما يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيه، إلى تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما؛ كالزوجية للأربعة - وفي اللازم غير البيّن؛ وهو ما يحتاج العقل للجزم بالملازمة فيه، إلى وسط هو إثباتها؛ كالملازمة بين مساواة مجموع زوايا المثلث لقائمتين وبين تصوّر المثلث.

ويوجد في هذا المجال اتجاهان:

أحدهما للمشهور؛ وهو: أن دليل الحجية، كلما استُفيد منه جعل الحجية لشيءٍ بوصفه أمانةً على الحكم الشرعي، كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزامية؛ وعلى هذا الأساس، وضعوا قاعدة مؤداها: «أنّ مثبتات الأمانات حجة»؛ أي: أنّ الأمانة، كما يُعتبر إثباتها مدلولها المطابقي حجة^١، كذلك إثباتها مدلولها الالتزامي^٢.

والإتجاه الآخر للسيد الأستاذ^٣، حيث ذهب إلى أنّ مجرد قيام دليل حجية الأمانة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعي، لا يكفي لذلك؛ إذ من الممكن ثبوتاً، أنّ الشارع يتعبد المكلف بالمدلول المطابقي للأمانة فقط، كما يمكنه أن يتعبد به بكلّ ما تكشف عنه مطابقتاً أو التزاماً، ومادام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً، فلا بدّ لتعيين الأخير منها، من وجود إطلاق في دليل الحجية، يقتضي امتداد التعبد وسريانه إلى المدليل الالتزامية.

والصحيح هو الإتجاه الأول؛ وذلك لأننا عرفنا سابقاً، أنّ الأمانة معناها الدليل الظنيّ الذي يُستظهر من دليل حجّيته، أنّ تمام الملاك في

١. أي: كما أنّها حجة في إثبات مدلولها المطابقي.

٢. فحجّية الظهور العرفي، مستندة إلى جعل الظهور أمانة؛ ومن هنا يشمل دليل حجّيته، إثبات مدلوله الالتزامي أيضاً.

٣. أي: السيد الخوئي رحمته الله.

حجّيته، هو كشفه^١ من دون نظر إلى نوع المنكشِف^٢، وهذا الاستظهار، متى ما تمّ في دليل الحجّية، كان كافياً لإثبات الحجّية في المدلولات الالتزامية أيضاً؛ لأنّ نسبة كشف الأمانة إلى المدلول المطابقي والالتزامي، بدرجة واحدة دائماً، ومادام الكشف هو تمام الملاك للحجّية بحسب الفرض، فيُعرف من دليل الحجّية، أنّ مثبتات الأمانة، كلّها حجة.

وعلى خلاف ذلك، الأصول العملية تنزيلية أو غيرها؛ فإنّها لمّا كانت مبنية على ملاحظة نوع المؤدّي كما تقدّم^٣، فلا يمكن أن يستفاد من دليلها، إساءة التعبد إلى كلّ اللوازم؛ إلاّ بعناية خاصّة في لسان الدليل؛ ومن هنا قيل: «إنّ الأصول العملية، ليست حجة في مثبتاتها»؛ أي: في مدلولاتها الالتزامية، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأصول العملية إن شاء الله (تعالى).

-
١. أي: كاشفيّة خبر الثقة عن الواقع؛ أو كاشفيّة المعنى الظاهر عن مراد المتكلّم مثلاً.
 ٢. أي: من دون نظر إلى مفاد الخبر أو نوع مدلول الكلام الظاهر مثلاً؛ وهذا هو الإطلاق الذي توقعه المخالف.
 ٣. سبق في الدرس ٣ أنّ الملاك في جعل الأصول العملية هو نوع المشكوك؛ لا الكاشفيّة مستقلة.

الخلاصة

□ **الدليل المحرّز:** هو الدليل الذي يُحرّز الحكم الشرعي؛ لأنّته إمّا دليل يُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ، فحجّيته ناتجة عن القطع؛ وإمّا دليل ظنيّ قام دليل قطعيّ على حجّيته.

أ. اللفظي
 ١. الدليل الشرعيّ:
 ب. غير اللفظي
 ٢. الدليل العقليّ

□ **الدليل الشرعيّ:** هو كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم

الشرعيّ، ككلام الله (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام.

□ **الدليل العقليّ:** هو ما يُعبّر عن قضايا يُدرّكها العقل ويُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ.

□ تنقسم مباحث الدليل الشرعيّ إلى ثلاثة بحوث:

١. تحديد دلالات (صغريات) الدليل الشرعيّ بنوعيه:

أ. **الدليل الشرعيّ اللفظيّ:** وهو الكلام المعصوم، كتاباً أو سنة.

ب. **الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ:** وهو ما يتمثّل في فعل المعصوم عليه السلام؛ سواء كان تصرّفاً مستقلاً، أو موقفاً إمضائياً تجاه سلوك معيّن (وهو الذي يُسمّى بالتقرير).

٢. طرق إثبات صغرى الدليل الشرعيّ.

٣. إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعيّ (كبراه).

□ إنّ الأصل عند الشكّ في جعل الحجّية التامة للأمانة من قبل الشارع، عدم الحجّية.

□ إنّ الدليل المحرّز سواء كان قطعياً أو كان ظنيّاً وثبتت حجّيته بجعل

الشارع، تثبت مدلولاته الالتزامية كما يثبت مدلوله المطابقي بالحجّة؛ خلافاً للأصول العملية.

□ يرى بعض الأصوليين - خلافاً للمشهور منهم -، أنّ مَثَبَات الأمانة ليست حجة؛ إلا إذا كان دليل حجّيتها مطلقاً، يقتضي امتداد التبعّد و سريانه إلى المداليل الالتزامية أيضاً. و يرى المشهور أنّ هذا الإطلاق متوقّف؛ لأنّ تمام الملاك في الحجّية للأمانة، كشفها من دون نظر إلى نوع المنكشف.

الأسئلة

١. ما هي أقسام الأدلة المحرزة (من حيث كاشفيتها و من حيث مصدر كاشفيتها)؟
٢. ما هو الدليل الشرعيّ و ما هي أقسامه؟
٣. ما هو الدليل العقليّ؟
٤. عرّف الدليل الشرعيّ اللفظيّ؟
٥. عرّف الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟
٦. ما هي المباحث التي تُبحث في علم الأصول حول الدليل الشرعيّ؟
٧. ما هو الأصل عند الشكّ في جعل الحجّية من قبَل الشارع؟ و لماذا؟
٨. ما هو المقصود من مَثَبَات الأمانة؟
٩. ما هو الدليل على أنّ مَثَبَات الأمانة حجة؟
١٠. هل الأصول العملية حجة في مَثَبَاتها؟ و لماذا؟

التمرين

✽ مَيِّز بين أقسام الأدلة المحرزة في الأمثلة التالية:

- صيغة الأمر حجّة في الوجوب.
- لا يجب على المكلف الإتيان بالمقدّمات الوجوبيّة.
- الخبر المتواتر حجّة.
- أداة الشرط حجّة في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.
- المعنى الظاهر حجّة عند الشارع من بين سائر معاني الكلام.
- إنّ حرمة الفعل تستلزم بطلانه في العبادات (كصوم يوم العيد مثلاً).
- السيرة العقلائيّة حجّة عند الشارع بإمضاء المعصوم عليه السلام.
- سقوط أحد أجزاء الواجب عن المكلف، يستلزم سقوط جميع أجزائه.

✽ ما هي القواعد العامّة في مباحث الأدلّة المحرّزة؟ (٢)

تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة [في حجّية الأمارات]

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقيّ والمدلول الالتزاميّ معاً. والمدلول الالتزاميّ، تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقيّ^١؛ وأخرى يكون أعمّ منه؛ ففي حالة المساواة، إذا علّم بأنّ المدلول المطابقيّ باطل، فقد علّم ببطلان المدلول الالتزاميّ أيضاً، وبذلك تسقط الأمانة بكلا مدلوليها عن الحجّيّة؛ وأمّا إذا كان اللازم أعمّ^٢ وبطل المدلول المطابقيّ، فالمدلول الالتزاميّ يظلّ محتتملاً؛ ومن هنا يأتي البحث التالي: وهو أنّ حجّيّة الأمانة في إثبات المدلول الالتزاميّ، هل ترتبط بحجّيّتها في إثبات المدلول المطابقيّ أو لا؟

فالارتباط، يعني أنّها إذا سقطت عن الحجّيّة في المدلول المطابقيّ، للعلم ببطلانه مثلاً، سقطت أيضاً عن الحجّيّة في المدلول الالتزاميّ؛ وهو معنى التبعيّة.

١. في صدق دليل الحجّيّة عليه.

٢. أي: أعمّ من الدلالة المطابقيّة، في صدق دليل الحجّيّة عليها.

وعدم الارتباط، يعني أنّ كلاً من الدلالة المطابقيّة والدلالة الالتزاميّة حجّة، ما لم يُعلم ببطان مفادها بالخصوص؛ ومجرد العلم ببطان المدلول المطابقيّ، لا يوجد خلاً في حجّيّة الدلالة الالتزاميّة، مادام المدلول الالتزاميّ محتملاً ولم يتّضح بطلانه بعد.

وقد يُستدلّ على الارتباط، بأحد الوجهين التاليين:

الأول: أنّ الدلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها على الدلالة المطابقيّة، فتكون متفرّعة في حجّيّتها أيضاً.

ويلاحظ على ذلك، أنّ التفرّع في الوجود، لماذا يستلزم التفرّع في الحجّيّة؟ أو لا يُمكن أن نفترض أنّ كلّ واحدة من الدالتين، موضوع مستقلّ للحجّيّة، بلحاظ كاشفيّتها؟

الثاني: أنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيّة عن الحجّيّة، يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزاميّة؛ فإذا عُلم - مثلاً - بعدم ثبوت المدلول المطابقيّ وسقطت بذلك حجّيّة الدلالة المطابقيّة، فإنّ هذا العلم - بنفسه -، يعني العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزاميّ؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزاميّة دائماً، حصّة خاصّة من اللازم؛ وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقيّ؛ لا طبيعيّ اللازم على الإطلاق؛ فتلك الحصّة، مساوية للمدلول المطابقيّ دائماً.

وبكلمة أخرى: إنّ ذات اللازم وإن كان أعمّ أحياناً، ولكنّه بما هو مدلول التزاميّ مساوٍ للمدلول المطابقيّ دائماً، فلا يتصوّر ثبوته من دونه؛

فوت زيد، وإن كان أعمّ من احتراقه بالنار، ولكنّ من أخبر باحتراقه بالمطابقة، فهو لا يُخبر التزاماً بالموت الأعمّ، ولو كان بالسمّ؛ بل مدلوله الالتزاميّ هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصّة؛ فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق، فكيف نعلم بالمدلول الالتزاميّ؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في الحلقة الآتية إن شاء الله (تعالى).

إيفاء الأمانة دور القطع الموضوعيّ

الدليل المحرّز إذا كان قطعياً، فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجزية ومعذرية؛ لأنّته يوجد القطع في نفس المكلف بالحكم الشرعيّ؛ كما أنّه يفي بما يترتب على القطع الموضوعيّ من أحكام شرعيّة؛ لأنّ هذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرّز غير القطعيّ (أي: الأمانة)، يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجزية ومعذرية؛ فالأمانة الحجّة شرعاً، إذا دلّت على ثبوت التكليف، أكّدت منجزيته؛ وإذا دلّت على نفي التكليف، كانت معذرة عنه ورفعت أصالة الاشتغال، بمثل ما لو حصل القطع الطريقيّ بنفي التكليف - كما تقدّم توضيحه -؛ وهذا، معناه قيام الأمانة مقام القطع الطريقيّ.

ولكن، هل تفي الأمانة بالقيام مقام القطع الموضوعيّ؟ فيه بحث وخلاف؛ فلو قال المولى: «كلّ ما قطعته بأنّه خمر فأرقه»، وقامت الأمانة الحجّة شرعاً، على أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك، فهل يترتب وجوب الإراقة على هذه الأمانة، كما يترتب على القطع؟ أو لا؟

وهنا تفصيل؛ وهو أننا تارة نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمرية، أن مقصود هذا الدليل من المقطوع، ما قامت حجة منجزة على خمريته، وليس القطع إلا كمثل؛ وأخرى نفهم منه، إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع، بوصفه كاشفاً تاماً لا يشوبه شك.

ففي الحالة الأولى، تقوم الأمانة الحجة، مقام القطع الموضوعي^١ و يترتب عليها وجوب الإراقة؛ لأنها تُحقق موضوع هذا الوجوب وجداناً؛ وهو الحجة.

وفي الحالة الثانية، لا يكفي مجرد كون الأمانة حجة وقيام دليل على حجيتها ووجوب العمل بها، لكي تقوم مقام القطع الموضوعي؛ لأن وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تام، والأمانة وإن أصبحت حجة ومنجزة لمؤدّاهما يجعل الشارع، ولكنها ليست كاشفاً تاماً على أي حال، فلا يترتب عليها وجوب الإراقة؛ إلا إذا ثبت في دليل الحجية أو في دليل آخر، أن المولى أعمل عناية ونزل الأمانة منزلة الكاشف التام في أحكامه الشرعية^٢، كما نزل الطواف منزلة الصلاة في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»؛ وهذه عناية إضافية لا يستبطنها مجرد جعل الحجية

١. فهي من باب الورد فيما إذا كان أحد الدليلين يوجد فرداً لموضوع الحكم في الدليل الآخر؛ كما سيمثل له السيد الشهيد^{رحمته} بدليل حجية الأمانة بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجة، في بحث تعارض الأدلة.

٢. وهذا من باب الحكومة؛ كما عرفت في الحلقة السابقة (مبحث تعارض الأدلة)؛ و ستعرف أيضاً أن الحكومة قد تكون توسيعاً في موضوع الدليل المحكوم (عند البحث عن تعارض الأدلة، إن شاء الله تعالى).

للأمانة؛ وبهذا صحّ القول بـ«أنّ دليل حجّية الأمانة، بمجرد افتراضه الحجّية، لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعي».

قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي في دليل جواز الإسناد من المقرّر فقهيّاً، أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم، غير جائز؛ وعلى هذا الأساس، فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعياً، فلا شكّ في جواز إسناد مؤداه إلى الشارع^١؛ لأنّته إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعيّ؛ كما في الأمانة التي قد جعل الشارع لها الحجّية وأمر باتّباعها، فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟^٢

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجّية والحكم الظاهريّ إلى الشارع؛ لأنّته معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ^٣ الذي تحكي عنه الأمانة، فقد يقال: إنّ إسناده غير جائز؛ لأنّته لا يزال غير معلوم، وبمجرّد جعل الحجّية للأمانة، لا يبرّر الإسناد بدون علم؛ وإنّما يجعلها منجّزة ومعدّرة من الوجهة العمليّة.

وقد يقال: إنّ هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ القطع أخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولى؛ فإذا استُفيدت من دليل الحجّية، تلك العناية الإضافيّة التي تقوم الأمانة

١. أي: ستكون حجّية هذا الإسناد، تامّة، وبتبعها ستكون معدّريته تامّة أيضاً.

٢. وبتعبير آخر: هل ستكون معدّريته هذا الإسناد، تامّة أيضاً؟

٣. أي: المُحرز.

٤. أي: لا يجوز بأن يقال عنه: إنّه مراد الشارع واقعاً؛ بل يجوز أن يقال: إنّه مراد له ظاهرأ.

بوجهها، مقام القطع الموضوعي، ترتب عليها جواز إسناد مؤدّى الأمانة إلى الشارع؛ وإلا فلا.

الخلاصة

□ إن المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابقي في الحجية؛ فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية، فهو يسقط أيضاً؛ وذلك لأنّ ذات اللزوم (وطبيعته على الإطلاق) وإن كان أعمّ أحياناً، ولكنّه، بما هو مدلول التزامي مساوٍ للمدلول المطابقي دائماً، فلا يتصوّر ثبوته بدونه.

□ إن الأمانة تقوم مقام القطع الطريقي إذا جعل الشارع لها الحجية؛ وأما بالنسبة إلى قيامها مقام القطع الموضوعي، فإنّ ذلك يتبع دليل حجيتها؛ فلو ثبت في دليل الحجية أو في دليل آخر، أنّ المولى أعمل عناية ونزّل الأمانة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعية، تفي إذاً بدور القطع الموضوعي أيضاً؛ وإلا فلا. ويتفرّع على هذه المسألة، جواز إسناد مفاد الأمانة المعتبرة من قبيل الشارع، إلى المولى.

الأسئلة

١. ما هو الدليل على تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقيّة في الحجية؟
٢. هل تقوم الأمانة مقام القطع الطريقي في الحجية؟ ولماذا؟
٣. متى يُمكن أن تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي؟
٤. لماذا لا تقوم الأمانة مقام القطع الموضوعي دائماً؟
٥. هل يجوز إسناد مفاد الأمانة المعتبرة شرعاً إلى المولى؟ ولماذا؟

الدليل الشرعيّ

١. تحديد دلالات [صغريات] الدليل الشرعيّ
٢. [طرق] إثبات صغرى الدليل الشرعيّ
٣. إثبات حجّة الدلالة في الدليل الشرعيّ [كبراه]

تحديد

دَلالات [صغريات]

الدليل الشرعيّ

١. الدليل الشرعيّ اللفظيّ

٢. الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

* ما هي صلة المباحث اللغوية بعلم الأصول؟ (١)

١. الدليل الشرعي اللفظي

تمهيد

لَمَّا كَانَ الدليل الشرعي اللفظي يتمثل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة، ناسب ذلك أن نبحت في مستهل الكلام، عن العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني، ونُصِّف اللغة بالصورة التي تساعد على ممارسة الدليل اللفظي والتميز بين درجات الظهور اللفظي.

الظهور التصوري و الظهور التصديقي

إذا سمعنا كلمة مفردة كالماء من آلة، انتقل ذهننا إلى تصوّر المعنى؛ وكذلك إذا سمعناها من إنسان ملتفت؛ ولَكُنَّا في هذه الحالة، لانتصوّر المعنى فحسب؛ بل نستكشف من اللفظ، أنّ الإنسان قصد بتلفّظه، أن يُخَطِّر ذلك المعنى في ذهننا؛ بينما لا معنى لهذا الاستكشاف، حينما تصدر الكلمة

١. فلو كانت الكلمة مجملة أو ظاهرة، انتقل ذهننا إلى جميع معانيها أو المعنى الظاهر؛ ومن هنا يُسمّى المتبادر، «مدلولاً» للكلمة.

٢. أي: قصد استعمال اللفظ لإخطار معنى في ذهننا؛ وهو المعنى الوحيد (في النصّ) أو أحد المعاني (في المجلد) أو المعنى الظاهر. و يُسمّى حينئذ بـ«المعنى»؛ والفرق بينه وبين المدلول، أنّ الذهن يدرك إضافة إلى مدلول الكلمة، كونه معنياً عند المستعمل وأنّه يُريد استعماله.

من آلة؛ فهناك إذاً، دَلالتان لكلمة «الماء»؛ إحداهما: الدلالة الثابتة حتّى في حالة الصدور من آلة؛ وتُسمّى بالدلالة التَصوّرِيّة؛ والأخرى: الدلالة الَّتِي توجد عند صدور الكلمة من المتلفّظ المتلفت؛ وتُسمّى بالدلالة التصديقيّة.

وإذا ضمّ المتلفّظ المتلفت، كلمة أخرى، فقال: «الماء بارد»، استكشفنا أنّه يُريد أن يُحظر في ذهننا معنى «الماء» ومعنى «بارد» ومعنى جملة «الماء بارد» ككلّ^٢؛ ولكن لماذا يُريد أن تتصوّر ذلك كلّهُ؟ والجواب: أنّ تلفّظه بهذه الجملة، يدلّ عادة على أنّ المتكلّم يُريد بذلك أن يُخبرنا ببرودة الماء، ويقصد الحكاية عن ذلك؛ بينما في بعض الحالات، لا يكون قاصداً ذلك؛ كما في حالات الهزل^٣؛ فإنّ الهازل^٤ لا يقصد إلاّ إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط؛ على خلاف المتكلّم الجادّ.

فالمتكلّم الجادّ، حينما يقول: «الماء بارد»، يكتسب كلامه ثلاث دالات؛ وهي: الدلالة التَصوّرِيّة المتقدّمة، والدلالة التصديقيّة المتقدّمة - ولنسّمها بالدلالة التصديقيّة الأولى-، ودلالة ثالثة؛ هي الدلالة على

١. أي: القاصد أو الواعي في استعماله - حسب تعبير السيّد الشهيد في الحلقة الأولى-؛ سواء كان يقضانا أو نائماً؛ فإنّ النائم ولو لم يكن ملتفتاً، إلاّ أنّه يخضع لعلميّة الاستعمال لاشعورياً؛ بخلاف الذاهل عقلياً أو المجنون.

٢. إلى هنا، تُعتبّر الدالات المذكورة، كلّها من قسم الدلالة التصديقيّة الأولى.

٣. خلافاً لحالة التقيّة؛ فإنّ القرائن في ظروف التقيّة، تدلّ على أنّ المراد الجدّي للمتكلّم، يغير ما تُعبّر عنه الدلالة التصديقيّة الأولى.

٤. أي: الهاذي واعياً أو نائماً؛ لا المازح؛ فإنّ المازح مراده الجدّي هو المزاح، كدلالة تصديقيّة ثانية.

قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء؛ وتُسمى بالدلالة على المراد الجدّي؛ كما تُسمى بالدلالة التصديقيّة الثانية^١.

وأما الهازل حين يقول: «الماء بارد»، فلكلامه دلالة تصوّريّة ودلالة تصديقيّة أولى؛ دون الدلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جاداً ولا يريد الإخبار حقيقة.

وأما الآلة حين تُردّد الجملة ذاتها، فليس لها إلاّ دلالة تصوّريّة فقط. وهكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسام من الدلالة.

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة

والدلالة التصوّريّة، هي في حقيقتها علاقة سببيّة بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى؛ ولما كانت السببيّة بين شيئين لا تحصل بدون مبرّر، أتجه البحث إلى تبريرها؛ ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:

الأول: احتمال السببيّة الذاتيّة؛ بأن يكون اللفظ بذاته، دالّاً على المعنى وسبباً لإحضار صورته. ولا شكّ في سقوط هذا الاحتمال لما هو معروف بالخبرة والملاحظة؛ من عدم وجود أيّة دلالة لللفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثاني: افتراض أنّ السببيّة المذكورة، نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنى، والوضع نوع اعتبار يجعله الواضع؛ وإن اختلف المحقّقون في نوعيّة

١. فُتسّمى بـ«المقصود»؛ كما سُمّيت الدلالة التصوّريّة بـ«المدلول» و التصديقيّة الأولى بـ«المعنى».

المعتبر؛ فهناك من قال: «إنه اعتبار سببيّة اللفظ لتصور المعنى»، ومن قال: «إنه اعتبار كون اللفظ أداة لتفهم المعنى»، ومن قال: «إنه اعتبار كون اللفظ على المعنى، كما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ».

ويرد على هذا المسلك، بكلّ محتملاته، أنّ سببيّة اللفظ لتصور المعنى، سببيّة واقعيّة بعد الوضع؛ ومجرد اعتبار كون شيء سبباً لشيء، أو اعتبار ما يقارب هذا المعنى، لا يُحقّق السببيّة واقعاً؛ فلا بدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع، أن يُفسّروا كيفيّة نشوء السببيّة الواقعيّة من الاعتبار المذكور.

وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك، أدّى بآخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

الثالث: أنّ دلالة اللفظ، تنشأ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً؛ بل هو تعهد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ، إلّا عند قصد تفهم المعنى؛ وبذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهم المعنى؛ ولازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطنة ضمن الدلالة التصوريّة؛ بينما على مسلك الاعتبار، لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوريّة؛ وهذا فرق مهمّ بين المسلّكين.

وهناك فرق آخر؛ وهو أنّه بناءً على التعهد، يجب افتراض كلّ متكلم متعهّداً وواضعاً، لكي تتمّ الملازمة في كلامه؛ وأمّا بناءً على مسلك الاعتبار، فيفترض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسس، أوجب دلالة تصوّريّة عامّة لكلّ من علم به، بدون حاجة إلى تكرار عمليّة الوضع من الجميع.

ويرد على مسلك التعهّد:

أولاً: أنّ المتكلم لا يتعهّد عادة، بأن لا يأتي باللفظ، إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يُريد وضع اللفظ له؛ لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً، بأن لا يستعمله مجازاً؛ مع أنّ كلّ متكلم - كثيراً ما - يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازي، فلا يُحتمل صدور الالتزام الضمنيّ المذكور، من كلّ متكلم.

وثانياً: أنّ الدلالة اللفظيّة والعلاقة اللغويّة، بموجب هذا المسلك، تتضمّن استدلالاً منطقيّاً، وإدراكاً للملازمة، وانتقالاً من أحد طرفيها إلى الآخر؛ مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأولى لطفولته وقبل أن ينضح أيّ فكر استدلاليّ له، وهذا يُبرهن على أنّها أبسط من ذلك.

والتحقيق: أنّ الوضع يقوم على أساس قانونٍ تكوينيٍّ للذهن البشريّ؛ وهو: أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكّداً، أصبح تصوّر أحدهما - بعد ذلك -، مستدعيّاً لتصوّر الآخر؛ وهذا الربط بين تصوّرين، تارة: يحصل بصورة عفويّة، كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد، الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد؛ وأخرى: يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع؛ إذ يربط بين اللفظ وتصور معنىٍ مخصوصٍ في ذهن الناس، فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصوّر المعنى؛ والاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني، ليس إلاّ

طريقةً يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنى؛ فمسلك الاعتبار هو الصحيح؛ ولكن بهذا المعنى. وبذلك صحَّ أن يقال: إنَّ الوضع قرن مخصص بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد؛ لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن. ومن هنا نعرف أنَّ الوضع ليس سبباً إلاّ للدلالة التصورية؛ وأمّا الدالتان التصديقيتان، الأولى والثانية، فنشؤهما الظهور الحالي والسياقي للكلام لا الوضع.

الخلاصة

□ دلالات اللفظ:

١. الدلالة التصورية: وهي دلالة اللفظ على تصوّر المعنى.
 ٢. الدلالة التصديقية: وهي دلالة اللفظ عند صدوره من متكلّم واع، على قصد إخطار المعنى؛ وهي على نوعين:
 - أ. التصديقية الأولى: وهي دلالة اللفظ على إرادة المتكلّم الواعي لاستعمال اللفظ.
 - ب. التصديقية الثانية: وهي دلالة اللفظ على القصد الجدي للمتكلّم الملتفت ومراده الغائي.
- الآراء في مبرّر الدلالة التصورية؛ أي: منشأ العلاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى:
١. ذات اللفظ؛ أي: أنّ الدلالة ذاتية.
 ٢. وضع الواضع اللفظ للمعنى، على نحو الاعتبار؛ أي: أنّ الدلالة اعتبارية. وفي نوع المعبر ثلاثة آراء:

- أ. اعتبار اللفظ كسبب لتصور المعنى.
- ب. اعتبار اللفظ كأداة لتفهم المعنى.
- ج. اعتبار اللفظ كبديل للمعنى؛ أي: حالاً محلّه.
٣. تعهد الواضع بأن لا يأتي باللفظ، إلا عند قصد تفهم المعنى؛ أي: أن الدلالة تعهدية.
٤. الوضع على أساس قانون تكويني للذهن؛ وهو أنه: كلما ارتبط شيان في تصور الإنسان ارتباطاً مؤكداً، إما بصورة عفوية أو بعناية من قبل الواضع، أصبح بعد ذلك، تصور أحدهما مستدعياً لتصور الآخر؛ أي: أن الدلالة، ارتكازية. بناء على ذلك، فليس وضع الواضع واعتباره اللفظ للمعنى، إلا جزءاً من هذه العملية.
- يردّ مسلك الدلالة الذاتية للفظ على معناه، عدم وجودها بأيّ نحو لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلم.
- ويردّ مسلك الاعتبار، أن مجرد الاعتبار، لا يحقّق السببية الواقعية للفظ في دلالته على المعنى؛ إلا أن نُفسّر الاعتبار ب: «طريقة يستعملها الواضع في إيجاد الربط والقرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى».
- إنّ الفارق لمسلك التعهد عن مسلك الاعتبار، هو أن سببية الوضع للدلالة التصورية، تتعدى إلى الدلالة التصديقية المستبينة في التصورية؛ إضافة إلى افتراض وجوب التعهد و الوضع لكلّ متكلم، لكي تتمّ الملازمة في كلامه؛ على أن مسلك التعهد، عليه أن يتخلّص من إشكالية عدم وعي الطفل و عدم امتلاكه للاستدلال المنطقي، ثمّ عدم إدراكه للملازمة و الغلقة اللغوية التي يتضمّنها التعهد.
- إنّ منشأ الدالتان التصديقيتان بناء على مسلك القرن الأكيد، هو الظهور الحاليّ والسياقيّ في الكلام؛ وليست عملية الوضع.

الأسئلة

١. اشرح مدخلية موضوع العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني، بمباحث علم الأصول.
٢. ما هي الدلالة التصورية؟
٣. ما هي الدلالة التصديقية؟
٤. ما هو الفارق بين الدالتين التصديقتين الأولى والثانية؟
٥. ما هو دليل عدم صحة افتراض وجود السببية الذاتية بين اللفظ والمعنى؟
٦. ما هو إشكال مسلك الاعتبار في مبرر الدلالة التصورية؟
٧. ما هي الآراء عند تفسير الاعتبار في هذا المسلك؟
٨. ما هي إشكاليات مسلك التعهد؟
٩. اشرح مسلك القرن الأكيد في مبرر الدلالة التصورية؟
١٠. ما هو منشأ الدالتين التصديقتين بناءً على كل مسلك من المسالك المطروحة؟

التمرين

- * مبرر الدلالة التصديقية الأولى والثانية في الأمثلة التالية:
- قال (تعالى): ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَأُفَتِّحَنَّ لَهُمْ أَبْوَابَ السَّمَاءِ حَتَّى يَلْجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ - الأعراف / ٤٠﴾.
- قال (تعالى): ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ * طَعَامَ الْأُنِيمِ * كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ * كَغَلِيِّ الْحَمِيمِ * خَذُوهُ فَاَعْتَلَوْهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ * ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ - الدخان / ٤٣ - ٤٨﴾. ثم قال (سبحانه): ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ * إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ - ٤٩ - ٥٠﴾؛ مارس التمرين في الآية ٤٩.
- إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي بدينار»، ثم قال المشتري: «رضيت بذلك».
- إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي في أمس بدينار و اليوم لي الفسخ».
- صاح شخص برفيقه في الغابة: أسد! أسد!

❖ ما هي صلة المباحث اللغوية بعلم الأصول؟ (٢)

الوضع التعييني و التعيني

وقد قُسم الوضع من ناحية سببه، إلى تعييني و تعيني؛ فقول: إن العلاقة بين اللفظ والمعنى، إن نشأت من جعل خاص، فالوضع تعيني؛ وإن نشأت من كثرة الاستعمال، بدرجة توجب الألفة الكاملة بين اللفظ والمعنى، فالوضع تعيني.

ويلاحظ على هذا التقسيم، بأنّ الوضع إذا كان هو «الاعتبار» أو «التعهد»، فلا يمكن أن ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرة؛ لوضوح أنّ الاستعمال المتكرر، لا يُولد بمجرد، اعتباراً ولا تعهداً، فلا بدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال، تكشف عن تكوّن هذا الاعتبار أو التعهد؛ فالفرق بين الوضعين^٢ في نوعيّة الكاشف عن الوضع^٣.

وهذه الملاحظة، لا ترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع؛ من أنّه «القرن الأكيد» بين تصوّر اللفظ و تصوّر المعنى؛ فإنّ حالة «القرن الأكيد»، تحصل

١. في الوضع التعيني.

٢. أي: التعيني و التعيني.

٣. و حيث أنّ المذهبين لا يفسران الفارق بين كفيّة الكشف في هذين النوعين، فالملاحظة واردة.

بكثره الاستعمال أيضاً؛ لأنها تُؤدِّي إلى تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى، فيكون القرن بينهما، أكيداً بهذا التكرّر، إلى أن يبلغ إلى درجة تجعل أحد التصورين، صالحاً لتوليد التصوّر الآخر، فيتمّ بذلك، وضعاّ تعينياً.

توقف الوضع على تصوّر المعنى

ويشترط في كلّ وضع يباشره الواضع، أن يتصور الواضع، المعنى الذي يُريد أن يضع اللفظ له؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ، وكلّ حاكم، لا بدّ له من استحضار موضوع حكمه، عند جعل ذلك الحكم. وتصور المعنى، تارة: يكون باستحضاره مباشرة؛ وأخرى: باستحضار عنوان منطبق عليه، وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى. وهذا الشرط، يتحقّق في ثلاث حالات:

الأولى: أن يتصور الواضع معنىً كلياً كالإنسان، ويضع اللفظ بإزائه؛ ويُسمّى بـ«الوضع العامّ والموضوع له العامّ».

الثانية: أن يتصور الواضع معنىً جزئياً كزيد، ويضع اللفظ بإزائه؛ ويُسمّى بـ«الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ».

الثالثة: أن يتصور الواضع عنواناً مشيراً إلى فرد، ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملمحوظ من خلال ذلك العنوان المشير؛ ويُسمّى بـ«الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ».

وهناك حالة رابعة، لا يتوقَّر فيها الشرط المذكور؛ ويُطلق عليها اسم «الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ»؛ وهي: أن يتصوَّر الفرد، ويضع اللفظ لمعنىّ جامع، وهذا مستحيل؛ لأنّ الفرد (أو الخاصّ)، ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع، ليكون مشيراً إليه؛ فالمعنى الجامع في هذه الحالة، لا يكون مستحضراً بنفسه ولا بعنوانٍ مشيرٍ إليه ومنطبقٍ عليه.

ومثال الحالة الأولى، أسماء الأجناس؛ ومثال الحالة الثانية، الأعلام الشخصية؛ وأمّا الحالة الثالثة، فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثلاً لها. وسيأتي الكلام عن ذلك في بحث مقبل^١ إن شاء الله (تعالى).

توقف الوضع على تصوّر اللفظ

كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنى، كذلك يتوقّف على تصوّر اللفظ؛ إمّا بنفسه، فيُسمّى الوضع «شخصياً»؛ وإمّا بعنوانٍ مشيرٍ إليه، فيُسمّى الوضع «نوعياً»؛ ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس؛ ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل؛ فإنّ الهيئة، لما كانت لا تنفصل في مقام التصوّر عن المادّة، وكان من الصعب إحضار تمام الموادّ عند وضع اسم الفاعل، اعتاد الواضع أن يُحضّر الهيئة في ضمن مادّة معيّنة كفاعل، ويضع كلّ ما كان على هذه الوتيرة، للمعنى الفلانيّ، فيكون الوضع «نوعياً».

المجاز

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي، صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي، من أجل الاقتران الخاصّ بينها؛ كما يكتسب صلاحية الدلالة على كلّ معنىٍّ مقترن بالمعنى الحقيقي اقتراناً خاصّاً، كالمعاني المجازية المشابهة؛ غير أنّها صلاحية بدرجة أضعف؛ لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي، تُصبح هذه الصلاحية فعلية، ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازي. وأمّا في حالة عدم وجود القرينة، فالذي ينسب إلى الذهن من اللفظ، تصوّر المعنى الموضوع له، ومن هنا يقال: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوريّ، يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً؛ بمعنى أنّه هو الذي تأتي صورته إلى الذهن، بمجرد سماع اللفظ؛ دون المعنى المجازي. وما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي، لا يحتاج إلى وضع خاصّ وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي؛ بل يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقي.

وإنّما الكلام في أنّه: هل يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي، بمجرد أن أصبح صالحاً للدلالة عليه؟ أو تتوقّف صحّته على وضع معيّن؟ وعلى تقدير القول بالتوقّف، لا بدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازي بنحوٍ يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي - وإلاّ لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقيّ وهو خلف - و [بنفس الوقت] يحفظ الطولية بين الوضعين، على نحو يُفسّر أسبقية المعنى الحقيقيّ إلى الذهن، عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة؛ وذلك بأن يُدعى مثلاً، وضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة، للمعنى

المجازي؛ فحيث لا قرينة، تنحصر علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي، ولا يزاحمها المعنى المجازي.

والصحيح عدم الاحتياج إلى وضع [خاصّ] لتصحيح الاستعمال في المجاز؛ لأنّه إن أُريد بصحّة الاستعمال، حسنه، فواضح أنّ كلّ لفظ له صلاحية الدلالة على معنىّ يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحية بالنسبة إلى المعنى المجازي كما عرفت، فيصحّ استعماله فيه؛ وإن أُريد بصحّة الاستعمال، انتسابه إلى اللغة التي يُريد المتكلم التكلم بها، فيكفي في ذلك، أن يكون الاستعمال مبنياً على صلاحية في اللفظ للدلالة على المعنى، ناشئة من أوضاع تلك اللغة!

علامات الحقيقة و المجاز

ذكر المشهور عدّة علامات لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي:

منها: التبادر من اللفظ؛ أي: انسباق المعنى منه إلى الذهن^٢؛ لأنّ المعنى المجازي، لا يتبادر من اللفظ إلاّ بضمّ القرينة؛ فإذا حصل التبادر بدون قرينة، كشف عن كون المتبادر، معنىّ حقيقياً.

وقد يُعترض على ذلك بأنّ تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ، يتوقف على علم الشخص بالوضع، فإذا توقّف علمه بالوضع على هذه العلامة، لزم الدّور.

وأجيب على ذلك: بأنّ التبادر يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى -وهو العلم المترسخ في النفس، الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلاً-،

١. كمناسبات للتخاطب فيما تعارف عليها أهل اللغة.

٢. أو بتعبير أدقّ: خطور المعنى أو المعاني (في المجرى)، من اللفظ في الذهن مباشرة.

والمطلوب من التبادر، العلم الفعليّ المتقومّ بالالتفات، فلا دور؛ كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم، علامة للجاهل، لا دور فيه أيضاً.

والتحقيق: أنّ الاعتراض بالدور، لا محلّ له أساساً؛ لأنّه مبنيّ على افتراض أنّ انتقال الدّهن من اللفظ إلى المعنى، فرع العلم بالوضع؛ مع أنّه فرع نفس الوضع - أي: وجود عمليّة القرن الأكيد بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص -؛ فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أمّه، يكني نفس هذا الاقتران الأكيد، ليتصور أمّه، عندما يسمع كلمة «ماما»؛ مع أنّه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنى الوضع؛ فالتبادر إذًا، يتوقّف على وجود عمليّة القرن الأكيد بين التصورين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر، تحصيل العلم بالوضع - أي: العلم بذلك القرن الأكيد -، فلا دور.

ومنها: صحّة الحمل؛ فإنّ صحّ الحمل الأوّل الذاتيّ للفظ المراد استعمال حاله على معنى، ثبت كونه هو المعنى الموضوع له^٢؛ وإن صحّ الحمل الشايع^٣، ثبت كون المحمول عليه، مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ^٤؛ وإذا لم يصحّ كلا الحملين، ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له ولا مصداقه.

١. و هو ما يتّحد فيه الموضوع و المحمول من جهة المفهوم، و مغايرتهما اعتباريّة؛ كأن تقول: «أبوك محمّد» أو: «الإنسان هو الحيوان الناطق».
٢. كأن تقول: «التراب هو الصعيد»، لتعرف هل التراب معنىّ حقيقيّ للصعيد؟ أو تقول: «الشجاع هو الأبد»، لتعرف هل الشجاع معنىّ حقيقيّ للأسد؟
٣. و هو ما يتّحد فيه الموضوع و المحمول من جهة الوجود و المصداق و يتغايران بحسب المفهوم؛ كقولك: «الإنسان حيوان» أو: «الإنسان حيوان ناطق».
٤. كأن تقول: «التراب صعيد»؛ «هذا التراب صعيد» أو: «الشجاع أسد»؛ «هذا الشجاع أسد».

والصحيح: أن صحّة الحمل، إنما تكون علامة، على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول، أو مصداق المعنى المراد؛ أمّا أن هذا المعنى المراد في جانب المحمول، هل هو معنىً حقيقيّ للفظ أو مجازي؟ فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل؛ بل لابدّ أن يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يُعيّن ذلك.

ومنها: الاطراد؛ وهو أن يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً، في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من أفراد ذلك المعنى، فيدلّ الاطراد في صحّة الاستعمال، على كونه هو المعنى الحقيقيّ للفظ؛ إذ لا اطراد في صحّة الاستعمال في المعنى المجازي.

وقد أُجيب عن ذلك، بأنّ الاستعمال في معنى، إذا صحّ مجازاً، ولو في حال وبلحاظ فرد، صحّ دائماً وبلحاظ سائر الأفراد، مع الحفاظ على كلّ الخصوصيّات والشؤون التي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد؛ فالاطراد ثابت إذاً، في المعاني المجازيّة أيضاً، مع الحفاظ على الخصوصيّات التي بها صحّ الاستعمال^١.

تحويل المجاز إلى حقيقة

إذا استعمل الإنسان كلمة الأسد مثلاً (الموضوعة للحيوان المفترس)، في

١. وهي مناسبتها مع المدلول الحقيقيّ لشبهه أو غيره؛ وتُسمّى المعاني حينئذ، بالمجاز الصحيح؛ كقولك: «العالم بحر متنقل»؛ أو: «الطبيب بحر دوّار بطّيه»؛ بخلاف المعاني غير المناسبة التي تُسمّى بالمجاز الغلط ولا تُؤدّي دورها في دلالة ذهن المخاطب إلى ما يعنيه المتكلّم.

الرجل الشجاع، فهذا استعمال مجازي^١. وقد يحتمل لتحويله إلى استعمال حقيقي؛ بأن يستعمله في الحيوان المفترس ويُطبَّقه على الرجل الشجاع، بافتراض أنه مصداق للحيوان المفترس؛ إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق، مصداقاً بالاعتبار والعناية؛ ففي هذه الحالة، لا يوجد تجوُّز في الكلمة؛ لأنَّها استُعملت فيما وُضعت له؛ وإنَّما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه؛ فهو مجاز عقلي لا لفظي^٢.

١. يُعبَّر عن إرادة المتكلِّم لاستعماله كلمة «الأسد» في غير مدلولها الحقيقي (الموضوعة له)؛ كما لو قال: «جاء عليّ الأسد»؛ فإنَّ القرينة - وهي كلمة «عليّ» - تصرف الذهن من المدلول الحقيقي إلى المعنى المجازي؛ وكما لو قال لرجل مُقبل: «جاء الأسد»، فالقرينة الحالية - وهي هيئة الإشارة إليه - تؤدِّي نفس الدور.

٢. والفرق بينهما، أنَّ المجاز اللفظي، يكشف عن إرادة المتكلِّم لاستعمال اللفظ في غير مدلوله الحقيقي، بقرينة لفظية (مادة أو هيئة؛ كما كانت مادة «عليّ» و هيئة المتكلِّم في الإشارة إلى الرجل المُقبل، قرينتين على المعنى المجازي في مثالي الهامش السابق)؛ بينما ينصرف الذهن في المجاز العقلي، من إرادة المتكلِّم للمعنى الحقيقي، إلى مراده الجدِّي في مرحلة الدلالة التصديقيَّة الثانية بقرينة عقلية (غير لفظية)؛ مثال ذلك أن تقول: «المتهور أسد لا يؤمن»؛ فإنَّ الدلالة التصديقيَّة الأولى، تكشف للمخاطب أنك أردت استعمال كلِّ من كلمات: «متهور» و «أسد» و «لا يؤمن»، في مدلولها الحقيقي؛ ولكنَّ مرادك الجدِّي، لازم هذا المعنى الحقيقي؛ وهو كون المتهور في نظرك مصداقاً للحيوان المفترس؛ كذلك نجد كلمات: «نهار» و «الزاهد» و «صائم» قد استُعملت في معناها الحقيقي عندما نسمع: «نهار الزاهد صائم و ليله قائم»؛ فإنَّ القرينة العقلية، تدلُّنا على أنَّ المراد الجدِّي منها، استعمال هيئة الجملة الخبرية في غير مدلولها الحقيقي (إسناد الصيام إلى الزاهد، بدل: الزاهد صائم نهاره أو في نهاره). وهذا يختلف عن المجاز اللفظي الغلط، الَّذي لا يؤدِّي دوره (دلالة ذهن المخاطب إلى ما يعنيه المتكلِّم)؛ و يغيّر في المبنى، مجاز السكّائي، الَّذي يرى المجازات كلَّها عقلية.

استعمال اللفظ وإرادة الخاص

إذا استعمل اللفظ وأريد به معنىً مبيناً لما وُضع له، فهو مجاز بلا شك؛ وأما إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ، ذا حصص وحالات كثيرة وأريد به بعض تلك الحصص - كما إذا أتيت بلفظ الماء وأردت ماء الفرات -، فهذا له حالتان:

الأولى: أن تستعمل لفظة الماء بمفردها، في تلك الحصة بالذات؛ أي: في ماء الفرات بما هو ماء خاص، وهذا يكون مجازاً؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص.

الثانية: أن تستعمل لفظة الماء، في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره، وتأتي بلفظ آخر يدل على خصوصية الفرات؛ بأن تقول: أتني بماء الفرات؛ فالحصة الخاصة، قد أقيدت بمجموع كلمتي ماء والفرات؛ لا بكلمة «ماء» فقط؛ وكل من الكلمتين قد استعملت في معناها الموضوعية له، فلا تجوز؛ ونُطلق على إرادة الخاص بهذا النحو، «طريقة تعدد الدال والمدلول»؛ فطريقة تعدد الدال والمدلول، نعني بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال وبإزاء كل دال، واحد من تلك المعاني.

الاشتراك والترادف

لا شك في إمكان الاشتراك - وهو: وجود معنيين للفظ واحد - والترادف - وهو: وجود لفظين لمعنى واحد -، بناءً على غير مسلك التعهد في تفسير الوضع. ومجرد كون الاشتراك مؤدياً إلى الإجمال وتردد السامع

في المعنى المقصود، لا يوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة. وأمّا على مسلك التعهّد، فلا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى «الالتزام بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهم المعنى الذي يوضع له اللفظ»، امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلى لفظ واحد؛ إذ يلزم أن يكون عند الإتيان باللفظ، قاصداً لكلا المعنيين، وفاءً بكلا التعهّدين، وهو غير مقصود من المتعهّد جزماً؛ وإذا كان التعهّد بمعنى «الالتزام بالإتيان باللفظ، عند قصد تفهم المعنى»، امتنع الترادف المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل، بالنسبة إلى معنى واحد؛ إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهم المعنى، وهو غير مقصود من المتعهّد جزماً.

وحلّ الإشكال: إمّا بافتراض «تعدّد المتعهّد»، أو «وحدة المتعهّد» [ولكن] بأن يكون: «متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ، إلا إذا قصد تفهم أحد المعنيين بخصوصه»^١، و«متعهّداً، عند قصد تفهم المعنى، بالإتيان بأحد اللفظين»^٢، أو افتراض «تعهّدين مشروطين، على نحو يكون المتعهّد به في كلّ منهما، مقيّداً بعدم الآخر».

١. في الاشتراك.

٢. في الترادف.

الخلاصة

□ سبب الوضع:

١. جعل خاص: فالوضع تعيني.

٢. كثرة الاستعمال، بدرجة توجب الألفة الكاملة: فالوضع تعيني.

□ لا يمكن تفسير الوضع التعيني بناء على مسلكي الاعتبار والتعهد:

لوضوح أن الاستعمال المتكرر، لا يؤلّد بمجرد، اعتباراً ولا تعهداً.

□ يتوقف كلّ وضع على تصوّر الواضع للفظ والمعنى الذي يُراد أن يوضع

اللفظ له (إما مباشرة أو باستحضار عنوان منطبق عليه وحاك عنه)؛ فيكون

الوضع إما عاماً والموضوع له عاماً أو خاصاً، وإما خاصاً والموضوع له

خاصاً أيضاً؛ ويستحيل العكس (كون الموضوع خاصاً والموضوع له

عاماً)؛ لأنّ الخاص ليس عنواناً ينطبق على العام والجامع.

□ الوضع:

١. شخصي: إن وُضع اللفظ للمعنى بنفسه، لا بعنوان مشير إليه؛ كأسماء الأجناس.

٢. نوعي: إن وُضع اللفظ للمعنى بعنوان مشير إليه؛ كهيئة «يفعل»، لوقوع الفعل في الحال أو الاستقبال.

□ إن اللفظ يكتسب صلاحية الدلالة على كلّ معنى مقترن بالمعنى الحقيقي،

بمجرد الوضع؛ ولكن بدرجة أضعف من الدلالة الحقيقيّة؛ وذلك لكون

الدلالة المجازيّة، تعتمد اقترانين (اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي و اقتران

الأخير بالمعاني المجازيّة)؛ وليست القرينة إلا ما تُفعل هذه الصلاحية.

□ إن ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوريّ، يتعلّق بالمعنى الحقيقيّ

دائماً.

□ صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، لانتوقف على وضع خاصّ به؛ بأن يوضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة، للمعنى المجازي؛ بل يكفي لصحّة الاستعمال، أن يكون مبنياً على صلاحية في اللفظ ناشئة من أوضاع تلك اللغة، لكي يدلّ اللفظ على المعنى المجازي.

□ العلامات المقترحة لمعرفة المعنى الحقيقي:

١. التبادر: وهو انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن، حيث ينشأ من عملية القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى. وعلى هذا، لا يتوقف التبادر على العلم بالوضع؛ بل على نفس الوضع.

٢. صحّة الحمل: وهو علامة على كون المحمول عليه، هو نفس المعنى المراد في المحمول (بالحمل الأولي الذاتي) أو مصداق المعنى المراد (بالحمل الشايع)؛ ولا يُثبت كون المعنى حقيقياً أو مجازياً.

٣. الأطراد: لاتختصّ صحّة استعمال اللفظ، بمعناه الحقيقي في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من مصاديقه (أطراده فيها)؛ بل مع الحفاظ على ما يُصحّح الاستعمال، يطرد استعمال اللفظ في المعنى المجازي أيضاً.

□ إرادة الخاصّ باستعمال لفظ عامّ مثلاً، استعمال مجازي؛ بينما إرادته على طريقة تعدّد الدال والمدلول، استعمال حقيقي؛ وهي إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال؛ كلّ منها بإزاء أحد المعاني.

□ يُفسّر كلّ من مسلّكي الاعتبار والقرن الأكيد، إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين للفظ واحد) أو الترادف (وهو وجود لفظين لمعنى واحد)؛ ولكنّ مسلّك التعهّد يواجه معاناة في تفسيرهما.

الأسئلة

١. بيّن نوعي الوضع؟ كيف يُمكن تفسير هذا التنوع، على أساس جميع الآراء في مبرّر الدلالة التصوّريّة؟
٢. لماذا يحتاج الواضع إلى تصوّر اللفظ وتصور المعنى؟
٣. ما هي أنحاء تصوّر اللفظ والمعنى عند الوضع؟
٤. لماذا يستحيل أن يكون الوضع خاصّاً والموضوع له عاماً؟
٥. ما هو المعنى المجازي وما هو المبرّر لهذا المعنى؟
٦. هل يتوقّف صحّة استعمال المعنى المجازي على وضع خاصّ؟
٧. ما هي علامات الحقيقة؟
٨. ما هو جواب من يقول بلزوم الدور في كون التبادر علامة للحقيقة؟
٩. ما هو الدليل على عدم كون صحّة الحمل علامة للحقيقة؟
١٠. ما هو الدليل النافي لكون الأطراد علامة للحقيقة؟
١١. كيف يُمكن تحويل المجاز إلى حقيقة؟
١٢. ما هو الاشتراك وما هو الترادف؟
١٣. كيف يُمكن حلّ الإشكال في إمكان الاشتراك أو الترادف، بناء على مسلك التعهّد في تصوير الدلالة التصوّريّة؟

التمارين

* مَيزِ بَيْنَ الْوَضْعِ التَّعْيِينِيِّ وَالْوَضْعِ التَّعْيِينِيِّ فِي الْأَمْثَلَةِ التَّالِيَةِ:

- عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ - الْقَانُون - مَدِينَةُ الرَّسُولِ - الْإِسْلَام - الْخُمْس - مُحَمَّدُ الْأَمِينُ عَلَيْهِ السَّلَامُ - أُمُّ أَبِيهَا - التَّذْكِيَّة - الشَّهَادَتَيْنِ - الظَّهَار.

* اذْكَرْ نَوْعَ تَصَوُّرِ الْمَعْنَى وَنَوْعَ الْوَضْعِ فِي كُلِّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ التَّالِيَةِ:

الشمس - يسجد - إلى - الماء - يثرب - هيئة اسم الفاعل - السجود - هيئة الجملة الاسميّة - الكعبة - هيئة الإشارة في اسم الإشارة - مادّة الفعل في «أقيموا الصلاة» - هيئة لحن المتكلم عند إرادته من الجملة الخبريّة (نفسها)، استفهام المخاطب.

* مَيزِ بَيْنَ الْوَضْعِ الشَّخْصِيِّ وَالْوَضْعِ النُّوعِيِّ فِي الْكَلِمَاتِ التَّالِيَةِ:

الماء - هيئة «صلّ» - اللحم - لا تياسوا - الصيد - هيئة الجملة في الآية الكريمة: ﴿وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^١ - الصلاة.

* مَيزِ بَيْنَ الْاسْتِعْمَالِ الْمَجَازِيِّ وَالْاسْتِعْمَالِ الْحَقِيقِيِّ أَوْ بِطَرِيقَةِ تَعَدُّدِ الدَّلَالِ وَالْمَدْلُولِ، فِي

الأمثلة التالية:

العالم بحر متنقل - جاء الأسد - الطبيب بحر دوّار بطّبه - نهار الزاهد صائم و ليله قائم - جاء عليّ الأسد - المتهور أسد لا يؤمن - ﴿وَالصَّيْحُ إِذَا تَنَفَّسَ﴾^٢ - الزاهد صائم نهاره - ﴿إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا﴾^٣ - المدينة - مدينة الرسول - الاستشفاء بالتربة - تربة الحسين عَلَيْهِ السَّلَامُ شفاء.

١. المائة / ٦.

٢. التكوير / ١٨.

٣. الإنسان / ١٠.

* ما هي صلة المباحث اللغوية بعلم الأصول؟ (٣)

تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى: كلمة بسيطة، وكلمة مركبة، وهيئة تركيبية تقوم بأكثر من كلمة.

فالكلمة البسيطة، هي الكلمة الموضوعة بمادة حروفها وتركيبها الخاص، بوضع واحد للمعنى؛ من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف.

والكلمة المركبة، هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع ولما دتها وضع آخر؛ من قبيل الفعل.

والهيئة التركيبية، هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمة إلى أخرى وتكون موضوعة لمعنى خاص.

والهيئات والحروف عموماً، لا تستقل معانيها بنفسها؛ لأنها من سنخ النسب والارتباطات؛ ففي قولنا: «السير إلى مكة المكرمة واجب»، تدل «إلى»، على نسبة خاصة بين السير ومكة؛ حيث أن السير ينتهي بمكة؛ وتدل هيئة «مكة المكرمة»، على نسبة وصفية؛ وهي كون «المكرمة»، وصفاً لمكة؛ وتدل هيئة جملة «السير... واجب»، على نسبة خاصة بين «السير» و«واجب»؛ وهي أن الوجوب ثابت فعلاً للسير.

والنسبة التي يدلّ عليها الحرف، غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامّة؛ ولهذا تُسمّى بالنسبة الناقصة.

وأما الهيئات، فبعضها يدلّ على النسبة الناقصة، كهيئة الجملة الوصفية؛ وبعضها يدلّ على النسبة التي تتكوّن بها جملة تامّة؛ وتُسمّى نسبة تامّة؛ وذلك كهيئة الجملة الخبرية أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل «زيد عالم» و«صم».

ويُصطلح أصولياً على التعبير عن كلّ نسبة، بـ«المعنى الحرفي» - سواء كانت مدلوله للحرف أو هيئة الجملة الناقصة أو هيئة الجملة التامة -؛ و [على التعبير] عمّا سوى ذلك من المدلولات، بـ«المعنى الاسمي».

ويختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي، في أمور: منها: أنّ المعنى الحرفي باعتبار نسبة، وبما أنّ كلّ نسبة متقوّمة بطرفيها، فلا يمكن أن يُلحظ دائماً؛ إلّا ضمن لحاظ طرفي النسبة؛ وأمّا المعنى الاسمي، فيمكن أن يُلحظ بصورة مستقلة.

وقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى التفرقة بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية، بأنّ الأولى «إخطارية» والثانية «إيجادية». والمستفاد من ظاهر كلمات مقرّري بحثه، أنّ مراده من «كون المعنى الاسمي إخطارياً»، أنّ الاسم يدلّ على معنى ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة على الكلام، وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذلك المعنى؛ ومراده من «كون المعنى الحرفي إيجادياً»، أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام؛ فمدلوله، هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يُعبّر عن معنى سبق

رتبة من هذه المرحلة؛ ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه؛ لأنّ معناه ليس إلاّ الربط الكلامي الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الإيجادية للحرف، واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإن كان يوجد الربط في مرحلة الكلام، ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالاته على معنى - أي: على الجانب النسبي والربطي في الصورة الذهنيّة -، ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنيّة على حدّ نسبة الاسم، إلى المعاني الاسميّة الداخلة في تلك الصورة؛ فلاتصحّ التفرقة بين المعاني الاسميّة والحرفيّة بالإختاريّة والإيجادية.

نعم، هناك معنى آخر دقيق ولطيف لإيجادية المعاني الحرفيّة، تتميز به عن المعاني الاسميّة، تأتي الإشارة إليه في الحلقة الثالثة إن شاء الله (تعالى).

المقارنة بين الحروف و الأسماء الموازية لها

نجد لكلّ حرف تعبيراً اسمياً موازياً له؛ ف«إلى» تُوازيها في الأسماء، [كلمة] «انتهاء»؛ و«من» تُوازيها [كلمة] «ابتداء»؛ و«في» تُوازيها [كلمة] «ظرفيّة» وهكذا. وعلى الرغم من الموازاة، فإنّ الحرف والاسم الموازي له، ليسا مترادفين؛ بدليل أنّه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر؛ كما هو الشأن في المترادفين عادة؛ والسبب في ذلك، يعود إلى أنّ الحرف يدلّ على النسبة، والاسم يدلّ على مفهوم اسميّ يُوازي تلك النسبة ويلازمها؛ ومن هنا، لم يكن بالإمكان أن يُفصل مدلول «إلى»، عن طرفيه

ويُلحَظُ مستقلاً؛ لأنَّ النسبة لا تنفصل عن طرفيها؛ بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة «الانتها» بمفردها ونتصوّر معناها.

ونفس الشيء، نجد في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها؛ فقولك: «زيد عالم»، إخبار بعلم زيد؛ فالإخبار بعلم زيد، تعبير اسمي عن مدلول هيئة «زيد عالم»؛ إلاّ أنّه لا يرادفه؛ لوضوح أنّك لو نظقت بهذا التعبير الاسمي، لكنت قد قلت جملة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها؛ بينما «زيد عالم»، جملة تامّة يصحّ السكوت عليها.

تنوع المدلول التصديقيّ

عرفنا فيما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوّريّة تنشأ من الوضع، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق^١، وتشترك الكلمات والجمل الناقصة والتامّة، في الدلالة التصديقيّة الأولى؛ وتختصّ الجمل التامّة^٢، بالدلالة التصديقيّة الثانية على المراد الجدّي؛ ويتحدّ سنخ المدلول التصديقيّ الأوّل في جميع الألفاظ - وهو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع -؛ وأمّا سنخ المدلول التصديقيّ الثاني - أي: المراد الجدّي -، فيختلف من جملة تامّة إلى جملة ناقصة أخرى؛ فالجملة الخبريّة مثل «زيد عالم»، مدلولها الجدّي، قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئتها؛ والجملة الاستفهاميّة «هل زيد عالم؟»، مدلولها الجدّي، طلب الفهم والاطلاع على وقوع تلك النسبة التامّة؛

١. أي: ضمّ كلمة إلى أخرى.

٢. حتى لو كانت مقدّرة وعبّر عنها بمفردة أو بإشارة.

والجملة الطلبية «صل»، مدلولها الجدّي، طلب إيقاع النسبة التامة التي تدلّ عليها هيئة صلّ؛ أي: طلب وقوع الصلاة من المخاطب. ويختلف في ذلك السيّد الأستاذ؛ فإنّه بنى - كما عرفنا سابقاً - على أنّ الوضع عبارة عن التعهّد، وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع، دلالة تصديقيّة لا تصوّريّة بحتة؛ وعلى هذا الأساس، اختار أنّ كلّ جملة تامة، موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقيّ الجدّي مباشرة؛ وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

المقارنة بين الجمل التامة و الناقصة

لا شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجملة التامة، يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة؛ لأنّ الأولى يصحّ السكوت عليها، دون الثانية؛ وهذا الاختلاف يوجد له تفسيران:

أحدهما: مبنيّ على أنّ المعنى الموضوع له، هو المدلول التصديقيّ مباشرة؛ كما اختاره السيّد الأستاذ، تفرّيعاً على تفسيره للوضع بالتعهّد؛ وحاصله: أنّ الجملة التامة في قولنا: «المفيد عالم»، موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، والجملة الناقصة الوصفية في قولنا: «المفيد العالم»، موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصة الخاصّة.

والجواب على ذلك ما تقدّم؛ من أنّ المعنى الموضوع له، غير المدلول التصديقيّ؛ بل هو المدلول التصوّريّ؛ والمدلول التصوّريّ للحروف والهيئات، هو النسبة؛ فلا بدّ من افتراض فرق بين نحوين من النسبة: يكون أحدهما مدلولاً للجملة التامة، والآخَر مدلولاً للجملة الناقصة.

والتفسير الآخر: أنّ هيئة كلتا الجملتين، موضوعة للنسبة؛ ولكنّها في إحداهما اندماجيّة، وفي الأخرى غير اندماجيّة؛ وكلّ جملة موضوعة للنسبة الاندماجيّة، فهي ناقصة؛ لأنّها تُحوّل المفهومين إلى مفهوم واحد وتُصيّر الجملة في قوّة كلمة واحدة؛ وكلّ جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجيّة، فهي جملة تامّة. وقد تقدّم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك.

الدلالات الخاصّة والمشتركة

هذه نبذة تمهيديّة عن الدلالة اللفظيّة وعلاقات الألفاظ بالمعاني؛ نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعيّ اللفظيّ. ومن الواضح أنّ هذه الدلالات، على قسمين؛ فبعضها دلالات خاصّة، ترتبط ببعض المسائل الفقهيّة؛ كدلالة كلمة «الصعيد» أو «الكعب»؛ وبعضها دلالات عامّة، تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه؛ كدلالة الأمر على الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الأصوليّ، إنّما هو القسم الثاني؛ ولهذا، فسوف يكون البحث، عن الدلالات العامّة للدليل الشرعيّ اللفظيّ.

الخلاصة

□ أقسام الألفاظ في اللغة:

١. كلمة بسيطة: وهي موضوعة بمادة حروفها وتركيبها الخاص بوضع واحد، للمعنى.

٢. كلمة مركبة من هيئة ومادة: وهي التي لهيئتها وضع خاص ولماذتها وضع آخر.

٣. هيئة تركيبية: وهي تحصل بانضمام كلمة إلى أخرى وتكون موضوعة لمعنى خاص.

□ أقسام المعاني في اللغة:

١. المعنى الحرفي: وهو نسبة بين المعاني المستقلة؛ أي: معنى ربطي، تدلّ عليه؛ إمّا كلمة بسيطة من جنس الحرف، أو غيرها من جنس الهيئات؛ ولا تستقلّ بوحدتها.

٢. المعنى الاسمي: وهو معنى يستقلّ بنفسه، ويدلّ عليه غير الهيئات والحروف، من أنواع الألفاظ.

□ النسبة:

١. ناقصة: وهي النسبة التي لم تكن بمفردها كافية لتكوين جملة تامة.

٢. تامة: وهي النسبة التي تتكوّن بها جملة تامة.

□ سنخ المدلول التصديقيّ الثاني، يختلف من جملة تامة إلى أخرى:

١. مدلول الجملة الخبرية: قصد الإخبار عن النسبة التامة التي تدلّ عليها هيئتها.

٢. مدلول الجملة الاستفهامية: طلب الفهم والاطلاع على وقوع النسبة.

٣. مدلول الجملة الطلبية: طلب إيقاع النسبة.

□ النسبة:

١. اندماجية: في الجمل الناقصة.

٢. غير اندماجية: في الجمل التامة.

□ دلالات الدليل الشرعي اللفظي على قسمين:

١. بعضها خاصة ترتبط ببعض المسائل الفقهية.

٢. بعضها عامة، تصلح أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط في

جميع أبواب الفقه؛ وهي موضوع علم الأصول.

الأسئلة

١. بيّن أقسام الألفاظ في اللغة.

٢. بيّن أقسام المعاني في اللغة.

٣. ما هي النسبة الناقصة؟

٤. ما هي النسبة التامة؟

٥. ما هو الفارق بين المعاني الاسمية والحرفية؟

٦. ما هو المقصود من المعاني الإخطارية والإيجادية؟

٧. ما هو الإشكال على رأي المحقق النائيني رحمته الله في التفريق بين المعاني الاسمية

والحرفية؟

٨. هل الحروف والأسماء الموازية لها، من قبيل المترادفات أم لا؟ لماذا؟

٩. ما هو منشأ الدلالة التصورية وما هو منشأ الدلالة التصديقية؟

١٠. ما هو الفارق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية؟

١١. ما هو مدلول الجملة التامة عند من يُفسّر منشأ الدلالة التصورية بـ«تعهد

الواضع»؟

١٢. ما هو تفسير اختلاف مدلول الجمل التامة والناقصة عند من يقول بالتمهّد في الوضع؟ وما هو فساد هذا التفسير؟

١٣. ما هو الفارق الواقعي بين معاني الجمل التامة والناقصة؟

١٤. أيّ قسم من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، يكون من مصاديق موضوع علم الأصول؟

التمارين

* مَيِّز بين أقسام الكلمة من وجهة نظر أصوليّة (البيّسة والمركّبة والهينة التركيبية) في الأمثلة التالية، ثمّ بين نوع ما تشتمل كلّ منها من المعاني الحرفيّة والاسميّة:
مكّة - الوضوء - النائم - ضمّ للرؤية - تراب - لا تكذب - كُتِبَ عليكم الصيام - * ولله على الناس حجّ البيت *.

* مَيِّز بين النسبة الاندماجية وغير الاندماجية في الأمثلة التالية:
شهر رمضان - الوضوء نور - كيفية صلاة الميّت - ترك الحجّ من الكبائر - خمس المعادن - الخمس يتعلّق بالعين.

* مَيِّز بين الدلالات اللفظية الخاصة والمشاركة في عمليات الاستنباط في الأمثلة التالية:
الطواف - لا تنقض اليقين بالشكّ - الكعبين - حكم مقدّمة الواجب - القسامة - الصلاة.

* ما هو المدلول الظاهر من الأمر أو النهي؟

الأمر والنهي

الأمر

الأمر تارة يُستعمل بمادّته، فيقال: «آمرِك بالصلاة»، وأخرى بصيغته، فيقال: «صلّ».

أمّا مادّة الأمر، فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولكن لا بنحو تكون مرادفة للفظ «الطلب»؛ لأنّ لفظ «الطلب»، ينطبق بمفهومه على الطلب التكوينيّ - كطلب العطشان للماء - و [على] الطلب التشريعيّ؛ سواء صدر من العالي أو من غيره؛ بينما «الأمر»، لا يصدق إلّا على الطلب التشريعيّ من العالي؛ سواء كان مستعلياً - أي متظاهراً بعلوّه - أو لا. كما أنّ مادّة الأمر، لا ينحصر معناها لغة بالطلب؛ بل ذُكرت لها معانٍ أخرى؛ كالشيء، والحادثة، والغرض؛ وعلى هذا الأساس تكون مشتركةً لفظياً، وتعيين الطلب يحتاج إلى قرينة؛ ومتى دلّت القرينة على ذلك، يقع الكلام في أنّ المادّة، [هل] تدلّ على الطلب بنحو الوجوب؟ أو تلائم الاستحباب؟ فقد يُستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجوه:

منها: قوله (تعالى): ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^١؛ وتقريبه: أن الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي، لما وقع - على إطلاقه - موضوعاً للحدز من العقاب.
ومنها: قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي، لأمرتهم بالسواك»^٢؛ وتقريبه: أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب، لما كان الأمر مستلزماً للمشقة؛ كما هو ظاهر الحديث.

ومنها: التبادر؛ فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولى، حين يستعمل كلمة الأمر، أته في مقام الإيجاب والإلزام، والتبادر علامة الحقيقة.
وأما صيغة الأمر، فقد ذُكرت لها عدّة معان؛ كالطلب، والتمني، والترجي، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك^٣؛ وهذا في الواقع، خلط بين المدلول التصوري للصيغة، والمدلول التصديقي الجدّي لها، باعتبارها [جزءاً من] جملة تامّة.

وتوضيحه: أن الصيغة - أي هيئة فعل الأمر - لها مدلول تصوّري، ولا بدّ أن يكون من سنخ المعنى الحرفي - كما هو الشأن في سائر الهيئات

١. النور / ٦٣.

٢. وسائل الشيعية / الجزء الثاني / الباب الثالث من أبواب السواك / الحديث الرابع.

٣. كما في قوله (تعالى): ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا - المؤمنون / ٩٩ - ١٠٠﴾؛ «يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا انظرونا نقتبس من نوركم - الحديد / ١٣﴾؛ «وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين * فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين - البقرة / ٢٣ - ٢٤﴾.

والحروف-، فلا يصحّ أن يكون مدلولها، نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا مفهوم الإرسال نحو المادة؛ بل نسبة طلبية أو إرسالية توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال؛ كما أنّ النسبة التي تدلّ عليها «إلى»، توازي مفهوم «الانتهاء»؛ والعلاقة بين مدلول الصيغة بوصفه معنىً حرفياً، ومفهوم الإرسال أو الطلب، تشابه العلاقة بين مدلول «من» و«إلى» و«في»، ومدلول «الابتداء» و«الانتهاء» و«الظرفية»؛ فهي علاقة موازاة لاترادف.

ونقصد بالنسبة الطلبية أو الإرسالية^٢، الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسل والمرسل إليه؛ وهذا هو المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع.

وللصيغة، باعتبارها [جزءاً من] جملة تامّة مكوّنة من فعل وفاعل، مدلول تصديقيّ جدّي، بحكم السياق لا الوضع؛ إذ تكشف سياقاً، عن أمر ثابت في نفس المتكلّم، هو الذي دعاه إلى استعمال الصيغة؛ وفي هذه المرحلة، تتعدّد الدواعي التي يُمكن أن تدلّ عليها الصيغة بهذه الدلالة؛ فتارة: يكون الداعي، هو «الطلب»؛ وأخرى: «الترجي» وثالثة: «التعجيز» وهكذا، مع انحفاظ المدلول التصوري للصيغة في الجميع.

هذا كلّه على المسلك المختار المشهور، القائل بأنّ الدلالة الوضعية، هي

١. أي: مادة الفعل.

٢. والنسبة الإرسالية، أفضل في التعبير من النسبة الطلبية وهي أعمّ مفهوماً؛ كما في الحلقة الأولى والثالثة؛ إلا أن نقول: النسبة الطلبية من العالي أو التشريعية.

الدلالة التصوريّة؛ وأمّا بناءً على مسلك التعهّد، القائل بأنّ الدلالة الوضعية، هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجديّ للجمله التامّة، هو المعنى الموضوع له ابتداءً، فلا بدّ من الالتزام بتعدّد المعنى^١ في تلك الموارد، لاختلاف المدلول الجديّ.

ثمّ إنّ الظاهر من الصيغة، أنّ المدلول التصديقيّ الجديّ^٢، هو الطلب^٣، دون سائر الدواعي الأخرى^٤؛ وذلك لأنّه: إن قيل بأنّ المدلول التصوريّ^٥، هو النسبة الطلبية، فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقيّ للمدلول التصوريّ، دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلى المدلول التصوريّ، وظاهر كلّ كلام، أنّ مدلوله التصديقيّ، أقرب ما يكون للتطابق مع مدلوله التصوريّ وللمصداقية له؛ وأمّا إذا قيل بأنّ المدلول التصوريّ، هو النسبة الإرسالية، فلأنّ المصداق الحقيقيّ لهذه النسبة، إنّما ينشأ من الطلب، لا من سائر الدواعي^٦، فيتعيّن داعي الطلب بظهور الكلام.

ولكن قد يتفق أحياناً، أن يكون المدلول الجديّ، هو قصد الإخبار عن

١. الحقيقيّ.

٢. لها.

٣. التشريعيّ من العالي؛ لا مطلق الطلب؛ فإنّه يشترك في بعض الدواعي.

٤. كالترجيّ والتعجيز وغيرها...؛ إلاّ أن توجد قرينة تدلّ عليها.

٥. لصيغة الأمر.

٦. فالمدلول التصديقيّ الجديّ للصيغة، على هذا الفرض أيضاً - وهو المختار -، هو الطلب

التشريعيّ من العالي.

حكم شرعيّ آخر غير طلب المادّة، أو عن إنشاء ذلك الحكم وجعله؛ كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول»؛ فإنّ المراد الجدّيّ من «اغسل»، ليس طلب الغسل؛ إذ قد يتنجّس ثوب الشخص، فيهمله ولا يغسله، ولا يتم عليه؛ وإنّما المراد، بيان أنّ الثوب يتنجّس بالبول - وهذا حكم وضعيّ -، وأنّه يطهر بالغسل - وهذا حكم وضعيّ آخر -؛ وفي هذه الحالة، تُسمّى الصيغة بـ «الأمر الإرشاديّ»؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم.

وكما أنّ المعروف في دلالة مادّة الأمر على الطلب، أنّها تدلّ على الطلب الوجوبيّ، كذلك الحال في صيغة الأمر؛ بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرساليّة المحاصلة من إرادة لزوميّة^١؛ وهذا هو الصحيح؛ للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

وكتيراً ما، يُستعمل غير فعل الأمر من الأفعال، في إفادة الطلب؛ إمّا بإدخال لام الأمر عليه، فيكون الاستعمال بلا عناية؛ وإمّا بدون إدخاله؛ كما إذا قيل «يعيد» و«يغتسل»؛ ويشتمل الاستعمال حينئذ، على عناية؛ لأنّ الجملة حينئذ، خبريّة بطبيعتها، وقد استعملت في مقام الطلب؛ وفي الأوّل: يدلّ على الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه؛ وفي الثاني: يوجد خلاف في دلالته على الوجوب؛ ويأتي الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة إن شاء الله (تعالى).

١. عند الاستعمال وفي مرحلة الدلالة التصديقيّة والإرادة الجدّيّة.

٢. لاتسمح للمخالفة.

دلالات أخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمر^١ يدلّ على الطلب، ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات أخرى محتملة، وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها: دلالاته على نفي الحرمة، بدلاً عن دلالاته على الطلب والوجوب، في حالة معيّنة؛ وهي ما إذا ورد عقيب التحريم^٢ أو في حالة يُحتمل فيها ذلك^٣.

والصحيح أنّ صيغة الأمر على مستوى المدلول التصوّريّ، لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة؛ بل تظلّ دالّة على النسبة الطلبيّة؛ غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا، يُصبح محملاً ومردّداً بين الطلب الجدّيّ وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين، يوجب الإجمال من هذه الناحية.

ومنها: دلالة الأمر بالفعل الموقّت بوقتٍ محدّد، على وجوب القضاء

١. أي: فعل الأمر.

٢. كما قال (تعالى): ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحَلِّيِ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾، ثمّ أتبع ذلك في الآية التالية بقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا - المائدة / ١ - ٢﴾؛ فالأمر هنا بقرينة السياق، ينصرف من مدلوله التصوّريّ ومعناه الحقيقيّ (النسبة الإرساليّة)، إلى معنى الجواز.

٣. أي: يُحتمل التحريم؛ كما قال (تعالى): ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا - النساء / ٤﴾؛ حيث انصرف الأمر في الآية، من معناه الحقيقيّ، واحتمل معنى الجواز.

٤. أو الإرساليّة بتعبير أفضل؛ الموازية لمعنى البعث الاسميّ.

خارج الوقت، لمن لم يأت بالواجب في وقته. وتوضيح الحال في ذلك: أن الأمر بالفعل الموقّت، تارة: يكون أمراً واحداً بهذا الفعل المقيّد، فلا يقتضي إلاّ الإتيان به؛ فإن لم يأت [المكلّف] به حتّى انتهى الوقت، فلا موجب من قبّله للقضاء؛ بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد؛ وتارة أخرى: يكون الأمر بالفعل الموقّت، أمرين مجتمعين في بيان واحد؛ أحدهما: أمر بذات الفعل على الإطلاق، والآخر: أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ، فإن فات المكلّف امتثال الأمر الثاني، بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذ، ولو خرج الوقت؛ فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالموقّت، هو وحدة الأمر؛ فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثاني، إلى قرينة خاصّة.

ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيء، على الأمر بذلك الشيء مباشرة؛ بمعنى أنّ الأمر إذا أمر زيداً بأن يأمر خالداً بشيء، فهل يستفاد من ذلك، الأمر المباشر لخالد؟ أو لا؟ فعلى الأوّل، لو أنّ خالداً اطّلع على ذلك قبل أن يأمره زيد، لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء؛ وعلى الثاني، لا يكون ملزماً بشيء؛ ومثاله في الفقه، أمر الشارع لوليّ الصبيّ، بأن يأمر الصبيّ بالصلاة؛ فإن قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء، أمرٌ به، كان أمر الشارع هذا، أمراً للصبيّ - ولو على نحو الاستحباب - بالصلاة.

١. لا أن يُبلّغه أمر المولى؛ مثال ذلك من القرآن الكريم، قوله (تعالى): ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ - الأعراف/١٩٩﴾؛ وقوله عن لسان لقمان: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ - لقمان/١٧﴾.

النهي

كما أنّ للأمر مادةً وصيغةً، كذلك الحال في النهي؛ فادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل «لا تكذب»؛ والمادة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسميّ، والصيغة تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفيّ؛ وإن شئت عبر [عنه] بالنسبة الزجرية والإمساكية.

وقد وقع الخلاف بين جملة من الأصوليين في أنّ مفاد النهي، هل هو طلب الترك الذي هو مجرد أمر عديميّ؟ أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجوديّ؟

وقد يُستدلّ للوجه الثاني، بأنّ الترك استمرار للعدم الأزليّ الخارج عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به. ويندفع هذا الدليل، بأنّ بقاءه مقدور، فيُعقل التكليف به.

ويندفع الوجه الثاني، بأنّ من حصل منه الترك بدون كفّ، لا يُعتبر عاصياً للنهي عرفاً.

والصحيح: أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النهي ليس طلباً، لا للترك ولا للكفّ؛ وإنّما هو زجر؛ بنحو المعنى الاسميّ - كما في مادة النهي-؛ أو بنحو المعنى الحرفيّ - كما في صيغة النهي-؛ وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل، لا الترك.

ولا إشكال في دلالة النهي - مادةً وصيغةً - على كون الحكم بدرجة التحريم^٢، ويثبت ذلك بالتبادر والفهم العرفيّ العامّ.

١. أي: يدلّ على أنّ الفعل مزجور عند المولى لا تتعلّق إرادته به، فيجب الإمساك عنه؛ وهو فعل.

٢. التي لا تسمح للمخالفة بأيّ درجة كانت.

الخلاصة

□ مادة الأمر تدلّ بالوضع على الطلب التشريعيّ من العالي بنحو الوجوب. والأدلة على ذلك:

١. الآية الكريمة: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يُصيبهم عذاب أليم».

٢. الحديث الشريف: «لولا أن أشقّ على أمتي، لأمرتهم بالسواك».

٣. التبادر.

□ المدلول التصوريّ لصيغة الأمر، هو النسبة الإرسالية أو الطلبية من العالي، الحاصلة من إرادة لزوميّة والموازية للمفهوم الاسميّ للإرسال أو الطلب.

□ تتعدّد الدواعي في مرحلة استعمال الصيغة؛ فتارة يكون الداعي طلباً وأخرى ترجيحاً... مع انحفاظ المدلول التصوريّ (النسبة الإرسالية)؛ إلا أنّ المعنى الحقيقيّ لصيغة الأمر، بناء على مسلك التعهد (القائل بأنّ المدلول الجدّيّ للجملة التامة، هو المعنى الموضوع له ابتداءً)، يجب أن يكون متعدّداً.

□ المدلول التصديقيّ الظاهر من صيغة الأمر، هو الطلب من العالي، دون سائر الدواعي؛ سواء قلنا بأنّ المدلول التصوريّ، هو النسبة الطلبية أو الإرسالية؛ وذلك لأنّ المصداق الحقيقيّ للمدلول التصوريّ، إمّا هو الطلب، فيكون أقرب ما يتطابق معه (كما هو ظاهر كلّ كلام)؛ وإمّا ينشأ من الطلب، دون سائر الدواعي.

□ الأمر الإرشاديّ: هو الأمر الذي لا يدلّ على الوجوب؛ بل يُرشد إلى حكم وضعيٍّ أو يُخبر عن إنشائه و جعله.

□ تدلّ صيغة الأمر في مرحلة الدلالة الجدّيّة، على النسبة الإرساليّة الحاصلة من إرادة لزوميّة؛ كما تدلّ مادّة الأمر، على الطلب الوجوبيّ؛ والدليل على ذلك، التبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

□ إن كان استعمال غير صيغة الأمر في إفادة الطلب، بعناية، ففي دلالته على الوجوب خلاف.

□ دلالات محتملة أخرى للأمر غير الوجوب:

١. نفي الحرمة: إذا ورد عقيب التحريم أو في حالة احتمال؛ فيُصبح مدلوله التصديقيّ مجملاً مردّداً بين الطلب الجدّيّ و نفي التحريم.

٢. وجوب القضاء: إذا كان أمراً بالفعل الموقّت بوقت محدّد؛ فظاهر دليّله، الأمر به فحسب؛ دون تعدّد الأمر، ممّا يقتضي وجوب القضاء؛ فيحتاج إثبات التعدّد إلى قرينة خاصّة.

٣. الأمر بالشيء مباشرة: إذا أمر المولى، شخصاً أن يأمر الآخر بذلك الشيء.

□ مادّة النهي تدلّ على الزجر بنحو المعنى الاسميّ، وصيغته تدلّ عليه بنحو المعنى الحرفيّ (النسبة الزجرية أو الإمساكية). فمتعلّقه ليس طلب الترك؛ بل حرمة الفعل بدرجة لا تسمح للمخالفة؛ وذلك لتبادرها لدى الفهم العرفيّ العامّ.

الأسئلة

١. ما هو مدلول مادة الأمر؟ وما الفرق بينه وبين مدلول لفظ الطلب؟
٢. هل تدلّ مادة الأمر على الطلب فحسب؟ وكيف نعرف ذلك؟
٣. المعنى الظاهر من مادة الأمر في معنى الطلب، هل هو الوجوب أم الاستحباب؟ وما هي الأدلّة على ذلك؟
٤. لماذا لا يصحّ أن يكون المعنى الحقيقي لصيغة الأمر، طلباً أو تمنياً أو غير ذلك؟
٥. ما هو المدلول التصوّري لصيغة الأمر بناء على مسلك التعهّد؟
٦. ما هو المدلول التصديقيّ لصيغة الأمر وما هو الدليل على ذلك؟
٧. ما هو الأمر الإرشاديّ؟ اذكر مثلاً لذلك.
٨. هل لصيغة الأمر، دلالات أخرى غير الطلب؟ ما هي؟
٩. ما هو مدلول مادة النهي و صيغته؟
١٠. مفاد النهي، هل هو طلب الترك أو طلب الكفّ؟ ولماذا؟

التمرين

- * مميّز بين الاستعمالات الحقيقيّة والمجازيّة للأمر والنهي في الأمثلة التالية:
- ﴿قُلْ أَمْرِي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ - الأعراف/٢٩﴾.
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ - النحل/١٩٠﴾.
 - ﴿وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ - زُمَر/١٢﴾.
 - ﴿وَأَمْرًا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ - الأنعام/٧١﴾.
 - ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ - التوبة/١٠٣﴾.
 - ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ - الكوثر/٢﴾.

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا - الأحراب/٥٦﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا - النساء/٤٣﴾.

﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ - آل عمران/١٠٤﴾.

﴿مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا - الحشر/٧﴾.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ - البقرة/١٨٣﴾.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا - آل عمران/٩٧﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ - الجمعة/٩ - ١٠﴾.

﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ - البقرة/١٨٧﴾.

﴿وَأَمْرٌ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا - طه/١٣٢﴾.

﴿يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ - لقمان/١٧﴾.

﴿لَا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين - الممتحنة/٨﴾.

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ - الأنعام/٥٦؛ المؤمن/٦٦﴾.

﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا - التوبة/٨٤﴾.

* ما هو المدلول الظاهر من تقييد الكلام؟ وما هو الظاهر من إطلاقه؟

الاحتراز في القيود

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم وقيد له: فقد يكون هذا القيد متعلقاً بالحكم؛ كالإكرام في «أكرم الفقير»؛ وقد يكون موضوعاً له؛ كالفقير في المثال؛ وقد يكون شرطاً؛ كما في الجملة الشرطيّة: «إذا زالت الشمس فصل»؛ وقد يكون غاية؛ كما في «صم إلى الليل»؛ وقد يكون وصفاً للموضوع؛ كالعادل في «أكرم الفقير العادل»... وهكذا.

وفي كلّ هذه الحالات، يوجد للكلام مدلول تصوّريّ، أريد إخطاره في ذهن السامع؛ ومدلول تصديقيّ جدّيّ؛ وهو الحكم الشرعيّ الذي أبرز وكشّف عنه بذلك الخطاب، ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصوّرها في مرحلة المدلول التصرّويّ عند سماع الكلام المذكور، هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد، على نحو من أنحاء الارتباط.

ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصرّويّة، دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجدّيّ؛ بمعنى أنّ القيد

مأخوذ في ذلك الحكم الشرعي الخاص الذي كشف عنه ذلك الكلام؛ فحينما يقول المولى: «أكرم الفقير العادل»، نفهم أن الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب، قد جعل على الفقير العادل، وأخذت العدالة في موضوعه، وفقاً لأخذها في المدلول التصوري للكلام؛ وذلك لأن المولى، لو لم يكن قد أخذ العدالة قيماً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله: «أكرم الفقير العادل»، لكان هذا يعني أنه أخذ في المدلول التصوري لكلامه قيماً، ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّي لذلك الكلام؛ أي: إنه يبيّن بالدلالة التصوريّة للكلام شيئاً وهو القيد، مع أنه لا يدخل في نطاق مراده الجدّي؛ وهذا خلاف ظهور عرفي سياقي مفاده: «أن كل ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوري، فهو داخل في نطاق المراد الجدّي»؛ وبكلمة أخرى: «إن ما يقوله يُريده حقيقة».

وبهذا الظهور، نُثبت قاعدة؛ وهي: «قاعدة احترازية القيود»؛ ومؤدّاها: «أن كل قيد يؤخذ في المدلول التصوري للكلام، فالأصل فيه، بحكم ذلك الظهور، أن يكون قيماً في المراد الجدّي أيضاً»؛ فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير»، فالقيد في المراد الجدّي؛ بمعنى كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام، الذي سيق ذلك الكلام للكشف عنه.

ويترتب على ذلك، أنه إذا لم يكن الإنسان فقيراً، فلا تشمل ذلك الوجوب؛ ولكنّ هذا، لا يعني أن إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر؛ فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً؛ فإذا لم يكن الإنسان

فقيراً وكان عالماً، فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ. وهكذا نعرف أنّ قاعدة احترازية القيود، تُثبت أنّ شخص الحكم الذي يُشكّل المدلول التصديقيّ الجدّي للكلام المشتمل على القيد، لا يشمل من انتفى عنه القيد، و [لكنّها] لا تنفي وجود حكم آخر يشمله.

الإطلاق

الإطلاق يقابل التقييد؛ فإن تصوّرت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصاً أو حالةً معيّنةً، كان ذلك تقييداً؛ وإن تصوّرتَه بدون أن تلحظ معه أيّ وصف أو حالة أخرى، كان ذلك إطلاقاً؛ فالتقييد إذاً، هو لحاظ خصوصيّة زائدة في الطبيعة؛ والإطلاق، عدم لحاظ الخصوصيّة الزائدة. والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين؛ غير أنّها تتميّز في الحالة الأولى، بأمر وجوديٍّ؛ وهو لحاظ الخصوصيّة؛ وتتميّز في الحالة الثانية، بأمر عدميٍّ؛ وهو عدم لحاظ الخصوصيّة.

ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة «إنسان» - مثلاً - أو أيّ كلمة مشابهة، هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين^٢ - فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا الإطلاق؛ بل الكلمة بمدلولها، تلائم كلا

١. لا طبيعيّه؛ لأنّ القيد لا ينفي شمول الحكم لمن انتفى عنه التقييد ببيان آخر؛ بخلاف البيان المشتمل على شرط للحكم (ذي المفهوم)؛ فإنّه يدلّ على انتفاء طبيعيّ الحكم، عند انتفاء الشرط؛ أو إن شئت فقل: إن كان القيد للموضوع، فينتفي شخص الحكم، عند انتفائه؛ وإن كان قيداً للحكم، فينتفي طبيعيّ الحكم عند ذلك.

٢. أي: لا بشرط قيد.

الأمريين-؟ أو أنّ الكلمة، موضوعة للطبيعة المطلقة؟^١ فتدلّ بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد؟

وقد وقع الخلاف في ذلك؛ ويترتب على هذا الخلاف أمران:

أحدهما: أنّ استعمال اللفظ وإزادة المقيّد -على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول^٢- يكون استعمالاً حقيقياً على الوجه الأوّل؛ لأنّ المعنى الحقيقي للكلمة، محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء؛ ويكون مجازاً على الوجه الثاني؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق، مع أنّها موضوعة للمطلق؛ أي للطبيعة التي لم يلاحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكم -كما إذا أخذت موضوعاً للحكم مثلاً، ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق، أو لخصّة مقيّدة منه؟-، أمكن على الوجه الثاني، أن نستدلّ بالدلالة الوضعية للفظ، على الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له و [يعدّ] قيداً له، فيكون من القيود التي ذكرها المتكلم؛ فنُطبّق عليه قاعدة احترازية القيود، فيثبت أنّ المراد الجدّي مطلق أيضاً.

وأما على الوجه الأوّل، فلا دلالة وضعية للفظ على ذلك؛ لأنّ اللفظ موضوع بموجبه، للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعي للفظ؛ فالتكلم لم يذكر في

١. أي: الطبيعة بشرط عدم لحاظ القيد.

٢. كما عرفنا ذلك في بحث المجاز (موضوع استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ -الدرسان ١٠ و ١١)؛ من أنّ المراد بها، إفادة مجموعة من المعاني، بمجموعة من الدوال وبإزاء كلّ معنى، دالّ واحد.

كلامه التقييد ولا الإطلاق؛ فلا يمكن بالطريقة السابقة، أن تُثبت الإطلاق؛ بل لابدّ من طريقة أخرى.

والصحيح هو الوجه الأول؛ لأنّ الوجدان العرفي، شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيد، على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، ليس فيه تجوّز^١. وعلى هذا الأساس، نحتاج في إثبات الإطلاق، إلى طريقة أخرى؛ إذ مادام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً، فهو غير مذكور في الكلام، فلا يتاح تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه.

[قرينة الحكمة]

و الطريقة الأخرى في إثبات الإطلاق، هي ما يُسمّيها المحققون المتأخرون، بـ«قرينة الحكمة»؛ وجوهرها، التمسك بدلالة تصديقيّة، لظهور عرفي سياقي آخر؛ غير ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود؛ فقد عرفنا سابقاً، أنّ هذه القاعدة، تعتمد على ظهور عرفي سياقي مفاده: أنّ ما يقوله المتكلّم، يُريده حقيقة.

ويوجد ظهور عرفي سياقي آخر؛ مفاده: أنّه لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في المراد الجدّي للمتكلّم وحكمه، إلّا وهو يُبيّنه باللفظ؛ لأنّ ظاهر

١. والاستدلال بهذا التعبير، مصادرة بالمطلوب؛ إذ أنّ معرفة التجوّز، يتمّ بالقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي؛ بينما نحن نريد معرفة المعنى الحقيقي للمقيد، عندما يخلو عن القيد؛ فالصحيح، الاستدلال بالفهم العرفي لتبادر الطبيعة.

حال المتكلم، أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه، وحيث أنّ القيد، ليس مبيّناً في حالة عدم نصب قرينة على التقييد، فهو إذاً، ليس داخلاً في المراد الجدّي والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب.

وهكذا، نلاحظ أنّ كلاً من قرينة الحكمة - التي تُثبت الإطلاق - وقاعدة احترازية القيود، تبني على ظهور عرفي سياقيّ حاليّ، غير ما تعتمد عليه الأخرى؛ فالقاعدة تبني على ظهور حال المتكلم، في أنّ ما يقوله يُريده؛ وقرينة الحكمة تبني على ظهور حال المتكلم، في أنّ كلّ ما يكون قيداً في مراده الجدّي، يقوله في الكلام الذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدّي؛ أي: إنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه.

وقد يُعترض على قرينة الحكمة هذه، بأنّ اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلاّ على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً، فلا دالّ على الإطلاق؛ كما لا دالّ على التقييد؛ مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجدّي جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجدّي، إمّا مطلق وإمّا مقيّد؛ وهذا يعني أنّه - على أيّ حال - لم يُبيّن تمام مراده بخطابه، ولا معيّن حينئذ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

ويُمكن الجواب على هذا الاعتراض، بأنّ المعيّن للإطلاق، هو القرينة على عدم لحاظ القيد؛ وذلك بأنّ الظهور الحاليّ السياقيّ في قرينة الحكمة، لا يعني سوى أن يكون كلامه وافياً بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني؛ بحيث لا يكون هناك معنيّ لحظه المتكلم ولم يأت بما يدلّ عليه؛ لا أنّ كلّ ما لم يلحظه، لا بدّ أن يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه؛ فإنّ ذلك ممّا

لا يقتضيه الظهور الحاليّ السياقيّ؛ وعليه، فإذا كان المتكلّم قد أراد المقيد، مع أنّه لم ينصب قرينة على القيد، فهذا يعني وقوع أمرٍ تحت اللحاظ، زائدٍ على الطبيعة؛ وهو تقيدها بالقيد؛ لأنّ المقيد، يتميّز بلحاظ زائد، ولا يوجد في الكلام ما يُبين هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ؛ وإذا كان المتكلّم قد أراد المطلق، فهذا لا يعني وقوع شيءٍ تحت اللحاظ، زائداً على الطبيعة؛ لأنّ الإطلاق - كما تقدّم - عبارة عن عدم لحاظ القيد.

فصحّ أن يقال: إنّ المتكلّم، لو كان قد أراد المقيد، لما كان مبيّناً لتمام مراده؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ وليس مدلولاً للفظ، وإذا كان مراده «المطلق»، فقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأنّ نفس الإطلاق، ليس واقعاً تحت اللحاظ؛ بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك أنّنا بتوسّط قرينة الحكمة، نُثبت الإطلاق؛ ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة، عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود عليه.

لكن، يبقى هناك فارق عمليّ بين إثبات الإطلاق بقريّة الحكمة، وإثباته بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود؛ وهذا الفارق العمليّ، يظهر في حالة اكتناف الكلام بملازمات معيّنة، تُفقد الظهور السياقيّ الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلّم، ظهور في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّيّ بكلامه؛ وأمکن أن يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتمّ قرينة الحكمة؛ لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة لإثباته^١.

١. بل يبقى الكلام مجتملاً؛ كما سيأتي مثاله، سيأتي في موضوع الإطلاق (بحث الانصراف و...).

و خلافاً لذلك من يُثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود؛ فإنّه بإمكانه أن يُثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظهور الذي تعتمد عليه هذه القاعدة، غير الظهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة؛ كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت على أيّ حال.

ثمّ إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة: تارة يكون شمولياً؛ أي مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة؛ وأخرى يكون بدلياً، يكفي فيه لامتنال الحكم المجمعول، إيجاد أحد الأفراد؛ ومثال الأوّل: إطلاق الكذب في «لا تكذب»؛ ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في «صل».

والإطلاق، تارة يكون أفرادياً؛ وأخرى يكون أحوالياً؛ والمقصود بالإطلاق الأفراديّ، أن يكون للمعنى أفراد، فيثبت بقرينة الحكمة، أنّه لم يُرد به بعض الأفراد دون بعض؛ والمقصود بالإطلاق الأحواليّ، أن يكون للمعنى أحوال؛ كما في أسماء الأعلام؛ فإنّ مدلول كلمة زيد وإن لم يكن له أفراد، ولكن له أحوال متعدّدة، فيثبت بقرينة الحكمة، أنّه لم يُرد به حال دون حال.

الإطلاق في المعاني الحرفيّة

مرّ بنا سابقاً أنّ المعاني في المصطلح الأصوليّ، تارة تكون معاني اسميّة؛ كمدلول عالم، في «أكرم العالم»؛ وأخرى معاني حرفيّة؛ كمدلول ضيغة الأمر، في نفس المثال.

ولا شكّ في أنّ قرينة الحكمة، تجري على المعاني الاسميّة ويثبت بها

إطلاقها؛ وأمّا المعاني الحرفيّة، فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها؛ مثلاً: إذا شككنا في أنّ الحكم بالوجوب، هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال أو في بعض الأحوال دون بعض؟ فهل يُمكن أن نُطبّق قرينة الحكمة على مفاد «أكرم» في المثال؛ وهو الوجوب المفاد على نهج النسبة الطليّة والإرساليّة لإثبات أنّه مطلق؟ أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع، في الحلقة الثالثة إن شاء الله (تعالى).

والصحيح فيه، إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذلك.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

اتّضح ممّا ذكرناه، أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت؛ والتقييد هنا، بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة وفي مقام الإثبات؛ والتقييد هنا، بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلّ على القيد، مع ظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه.

والإطلاق الإثباتيّ يدلّ على الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتيّ يدلّ على التقييد الثبوتيّ. ولا شكّ في أنّ الإطلاق والتقييد، متقابلان ثبوتاً وإثباتاً؛ غير أنّ التقابل على أقسام؛ فتارة: يكون بين أمرين وجوديّين؛ كالتضادّ بين الاستقامة والانحناء؛ وأخرى: يكون بين وجود وعدم؛ كالتناقض بين وجود البصر وعدمه؛ وثالثة: يكون بين وجود صفة في

موضع معين وعدمها في ذلك الموضع، مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه؛ من قبيل البصر والعمى؛ فإن العمى ليس عدم البصر ولو في جدار؛ بل عدم البصر في كائن حيٍّ يمكن في شأنه أن يُبصر.

وعلى هذا الأساس، اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، من أيّ واحد من هذه الأنحاء؟ ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه، أنّه ليس تضاداً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتيّ ليس أمراً وجودياً؛ بل هو عدم لحاظ القيد؛ ومن هنا قيل تارة: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه؛ فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه؛ وقيل أخرى: إنّ من قبيل التقابل بين البصر والعمى؛ فالتقييد بمثابة البصر، والإطلاق بمثابة العمى.

وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين، فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شك؛ بمعنى أنّ الإطلاق الإثباتي الكاشف عن الإطلاق الثبوتيّ، هو عدم ذكر القيد في حالة يتيسّر للمتكلّم فيها ذكر القيد؛ وإلا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتيّ.

الخلاصة

□ قاعدة احترازية القيود: إنَّ كلَّ قيد يُؤخذ في المدلول التصوري للكلام، فالأصل فيه، أن يكون قيداً في المراد الجدّي؛ بحكم ظهور عرفي سياقي مفاده: أنَّ كلَّ ما يقوله المتكلّم يُريده؛ على هذا، فإنَّ شخص الحكم الذي يُشكّل المدلول التصديقي الجدّي للكلام المقيد، لا يشمل من انتفى عنه القيد ولكن لا ينفى وجود حكم آخر يشملها.

□ الإطلاق: إن تصوّرت معنى بدون أن تلحظ معه أي وصف أو حالة أخرى، كان إطلاقاً.

□ الكلمة المطلقة، موضوعة للطبيعة المحفوظة في حالتي الإطلاق والتقييد؛ والوجدان العرفي يشهد بذلك؛ فاستعمال اللفظ وإرادة المقيد، يكون استعمالاً حقيقياً. وفي حالة وقوع الكلمة في دليل حكم وعدم معرفة إرادة المطلق أو المقيد من قبل المتكلّم، لا يمكن إثبات الإطلاق بقاعدة احترازية القيود؛ إذ لم يُؤخذ في مدلول اللفظ وضعاً.

□ قرينة الحكمة: إنَّ ظاهر حال المتكلّم، أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه؛ وبهذا يثبت الإطلاق.

□ الإطلاق:

١. شمولي: وهو الإطلاق المقتضي لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة.

٢. بدلي: وهو الإطلاق الذي يكفي فيه، إيجاد أحد الأفراد، لامتنال الحكم المجمول.

□ الإطلاق:

١. أفرادّي: وهو الإطلاق الذي لمعناه أفراد، ويراد به جميع الأفراد.

٢. أحوالي: وهو الإطلاق الذي لمعناه أحوال، ويراد به جميع الأحوال.

□ كما يُمكن تطبيق قرينة الحكمة في المعاني الاسميّة، كذلك في المعاني الحرفيّة.

□ إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيّين، من قبيل البصر والعمى (تقابل الملكة وعدمها). ولكن اختلف الأعلام في نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيّين.

الأسئلة

١. ما هي قاعدة احترازيّة القيود؟ اذكر مثلاً في هذا المجال؟
٢. هل نستفيد من قاعدة احترازيّة القيود أنّ القيد له مفهوم؟
٣. هل الكلمة المطلقة تدلّ بالوضع على الإطلاق أم لا؟
٤. ما هو الأثر المترتب على جواب السؤال السابق؟
٥. إذا صحّ أنّ الكلمة المطلقة موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا حالتها الإطلاق والتقييد، ما هو ميّز صحّة هذا الرأي؟
٦. ما هي قرينة الحكمة؟
٧. كيف نُثبت الإطلاق بقرينة الحكمة؟
٨. ما هو الفارق بين قاعدة احترازيّة القيود و قرينة الحكمة؟
٩. طبّق مفهوم قرينة الحكمة في الكلام المطلق واستخرج القرينة بشكل واضح.
١٠. ما الفارق العمليّ بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة وبين إثباته بالدلالة الوضعيّة؟
١١. ما الفارق بين الإطلاق الشموليّ والإطلاق البدليّ؟
١٢. ما الفارق بين الإطلاق الأفراديّ والإطلاق الأحواليّ؟
١٣. هل يُمكن تطبيق مقدّمات الحكمة في المعاني الحرفيّة؟ أم لا؟

١٤. ما معنى الإطلاق والتقييد الثبوتيين؟
١٥. ما معنى الإطلاق والتقييد الإنباتيين؟
١٦. هل التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، تضادّ أم لا؟ لماذا؟
١٧. ما هو التقابل بين الإطلاق والتقييد الإنباتيين؟

التمرين

* افرزين موارد تطبيق قاعدة احترازية القيود وقرينة الحكمة:

- ﴿وَحُرْمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا - المائدة/٩٦﴾ - ﴿اعْدَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى
- المائدة/٨﴾ - ﴿وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ - الحجّ/٢٨﴾ - ﴿وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمَعْتَرَّ
- الحجّ/٣٦﴾.

* ما هو المدلول الظاهر من الإطلاق في الكلام؟

* ما هو المدلول الظاهر من الكلام العام؟

الحالات المختلفة لاسم الجنس

مما ذكرناه، يتضح أن أسماء الأجناس، لا تدلّ على الإطلاق بالوضع؛ بل بالظهور الحاليّ وقرينة الحكمة.

ولاسم الجنس ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون معرفاً باللام؛ من قبيل كلمة «البيع» في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ

الْبَيْعَ﴾.

الثانية: أن يكون منكرّاً؛ أي: منوّناً بتنوين التنكير؛ من قبيل كلمة

«رجل»، في «جاء رجل» أو «جئني برجل».

الثالثة: أن يكون خالياً من التعريف والتنكير؛ كما في حالة كونه منوّناً

بتنوين التمكن أو كونه مضافاً.

ويلاحظ أن اسم الجنس، يبدو في الحالة الثالثة، بوضعه الطبيعيّ وبدون

تطعيم لمعناه؛ بينما يطعم في الحالة الثانية، بشيءٍ من التنكير؛ وفي الحالة

الأولى بشيءٍ من التعريف.

أما الحيثية التي طُعّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية، فأصبح نكرة، فالمعروف أنها حيثية الوحدة؛ فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة؛ ولهذا لا يمكن أن يكون الإطلاق شمولياً، حين ينصب الأمر على نكرة؛ مثل «أكرم عالماً»؛ وذلك لأن طبيعة عالم مثلاً، حين تتقيد بقيد الوحدة، لا يمكن أن تنطبق على أكثر من واحد - أي واحدٍ؛ وهو معنى الإطلاق البدلي.

وأما الحيثية التي طُعّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأولى، فأصبح معرفة، فهي التعيين؛ فاللام تُعين مدلول مدخولها وتطبّقه على صورة مألوفة؛ إما بحضورها فعلاً - كما في العهد الحضوريّ-؛ وإما بذكرها سابقاً - كما في العهد الذكريّ-؛ وإما باستثناس ذهنيّ خاصّ بها - كما في العهد الذهنيّ-؛ وإما باستثناس ذهنيّ عامّ بها - كما في لام الجنس-؛ فإنّ في الذهن، لكلّ جنس، انطباعات معيّنة، تُشكّل لوناً من الاستثناس العامّ الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس؛ فإن قيل: «نار»، دلّت الكلمة على ذات المفهوم؛ وإن قيل: «النار» وأريد باللام، لام الجنس، أفاد ذلك، تطبيق هذا المفهوم على حصيلته تلك الانطباعات، وبذلك يُصبح معرفة.

واسم الجنس في حالة كونه معرفة، وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً، يصلح للإطلاق الشموليّ؛ ولهذا إذا قلت: «أكرم العالم»، جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشموليّ في كلمة «العالم».

الانصراف

قد يتكوّن - نتيجة للملابسات -، أنس ذهنيّ خاصّ بحصّة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ؛ وهذا الأنس على نحوين:

أحدهما: أن يكون نتيجة لتواجد تلك الحصّة في حياة الناس وغلبة وجودها على سائر الحصص [كأنس أذهان أهل الكوفة أو بغداد بماء دجلة أو فرات عند إطلاق لفظة «ماء»].

والآخر: أن يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصّة على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول [كأنس أذهان أهل اللغة بغير الإنسان عند إطلاق لفظة «حيوان»].

أمّا النحو الأوّل، فلا يُؤثّر على إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنّه أنس ذهنيّ بالحصّة مباشرة؛ دون أن يُؤثّر - بما هو لفظ - في مناسبة اللفظ لها، أو يزيد في علاقته بتلك الحصّة الخاصّة.

وأمّا النحو الثاني، فكثرة الاستعمال المذكورة [فيه]، قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأوّل، إلى الوضع للحصّة، أو تُحقّق وضعاً تعيّنياً للفظ لتلك الحصّة بدون نقل^١؛ وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تُشكّل درجة من العلاقة والقرن بين اللفظ والحصّة، بمثابة تصلح أن تكون قرينة على إرادتها من اللفظ خاصّة؛ فلا يمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقّف على أن لا يكون في كلام

١. فيُصبح مجملاً بين معناه وبين حصّة من معناه.

المتكلم، ما يدلّ على القيد، وتلك العلاقة (الأنس الخاصّ)، تصلح للدلالة عليه.

الإطلاق المقاميّ

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقريته الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ، نسمّيه بـ«الإطلاق اللفظيّ»؛ تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق، لا بدّ من معرفته؛ ونُطلق عليه اسم «الإطلاق المقاميّ».

ونقصد بالإطلاق اللفظيّ، حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلم، وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة؛ ففي مثل هذه الحالة، إذا تردّدنا في هذه الصورة: هل أنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سبق للتحدّث عنها؟، كان مقتضى الظهور الحاليّ السياقيّ - في أنّ المتكلم يُبيّن تمام المراد بالخطاب، مع عدم ذكره للقيد-، هو الإطلاق؛ وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

وأما الإطلاق المقاميّ، فلا يراد به نفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان قيداً في الصورة الذهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ؛ وإنّما يراد به، نفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان صورةً ذهنيّةً مستقلةً وعنصراً آخر؛ فإذا قال المتكلم: «الفتاحه جزء في الصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها...» وسكت، وأردنا أنّ ثبت بعدم ذكره لمجزئيّة السورة، أنّها ليست جزءاً، كان هذا إطلاقاً مقامياً.

ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة؛ إذ ما لم يُحرز ذلك، لا يكون عدم ذكره لمجزئيّة السورة،

كاشفاً عن عدم جزئيتها؛ ومجرد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة، لا يكفي لإحراز ذلك؛ بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصة على أنه في هذا المقام.

وبذلك يختلف الإطلاق المقامي عن الإطلاق اللفظي؛ إذ في الإطلاق اللفظي، يوجد ظهور سياقي عام، يتكفل إثبات أن كل متكلم، يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنية؛ فلاتزيد الصورة الذهنية التي يُعبّر عنها باللفظ، عن مدلول اللفظ؛ و [لكن] لا يوجد في الإطلاق المقامي، ظهور مماثل في أن كل من يستعرض عدداً من أجزاء الصلاة، فهو يُريد الاستيعاب.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

يدلّ الأمر على الطلب، وأنه على نحو الوجوب - كما تقدّم -؛ وقد يقال بهذا الصدد: إن دلالة على الوجوب، ليست بالوضع؛ وإنما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأن الطلب غير الوجوبي، طلب ناقص محدود، وهذا التحديد، تقييد في هوية الطلب، ومع عدم نصب قرينة على التقييد، يثبت بالإطلاق، إرادة الطلب المطلق؛ أي: الطلب الذي لا حدّ له، بما هو طلب؛ وهو الوجوب.

وللطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلى الطلب «النفسي» و«الغيري»؛ فالأول: هو طلب الشيء

لنفسه؛ والثاني: هو طلب الشيء لأجل غيره.

وانقسامه إلى الطلب «التعييني» و«التخييري»؛ فالأول: هو طلب شيء معين؛ والثاني: طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

وانقسامه إلى «العييني» و«الكفائي»؛ فالأول: هو طلب الشيء من المكلف بعينه^١؛ والثاني: طلبه من أحد المكلفين على سبيل البدليّة.

وبالإطلاق وقرينة الحكمة، يُمكن أن تُثبت كون الطلب نفسياً، تعيينياً، عينياً؛ ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجود الشيء بما إذا وجب ذلك الغير؛ والتخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يُؤتَ بالآخر؛ والكفائيّة تقتضي تقييده بما إذا لم يأتِ الآخرُ بالفعل؛ وكلّ هذه التقييدات، تُنفى (مع عدم القرينة عليها)، بقرينة الحكمة؛ فيثبت المعنى المقابل لها.

العموم

تعريف العموم

الاستيعاب، تارة: يثبت دون أن يكون مدلولاً للفظ؛ وأخرى: يكون مدلولاً له؛ فالأول، كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده؛ فإذا قيل: «أكرم العالم»، اقتضى اسم الجنس، استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم؛ إلا أن هذا الاستيعاب، ليس مدلولاً للفظ؛ وإنما الكلام يدلّ على نفي القيد؛ ومن لوازم ذلك، انحلال الحكم حينئذ، في مرحلة التطبيق

١. أي: بنفسه، ولا يسقط بإتيان الآخرين.

على جميع أفراد العالم؛ والثاني، هو العموم؛ كما في قولنا: «كلُّ رجلٍ»؛ فإنَّ «كلَّ» هنا، تدلُّ بنفسها على الاستيعاب.

وبهذا ظهر أنَّ أسماء العدد كـ «عشرة»، رغم استيعابها لوحاداتها، ليست عموماً؛ لأنَّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة؛ فإنَّ كلَّ مركّب، يستوعب أجزاءه؛ وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة؛ فحال انقسام العشرة إلى متساويين؛ فكما أنَّه صفة واقعيّة، وليس داخلياً في مدلول اللفظ، كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم ونحو دلالتها

لا شكَّ في وجود أدوات تدلُّ على العموم بالوضع؛ مثل كلمة «كلَّ» و«جميع» ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب؛ غير أنَّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كلِّ ما ثبت أنَّه من أدوات العموم بالوضع، هي أنَّ إسرء الحكم، إلى تمام أفراد مدخول الأداة - أي «عالم» مثلاً في قولنا: «أكرم كلَّ عالم» -، هل يتوقّف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول؟^١ أو أنَّ دخول أداة العموم على الكلمة، يُغنيها عن مقدّمات الحكمة، وتتولّى الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

وقد ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنَّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية؛ لأنَّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من

١. أي: هل أنَّ إفادة الأداة، عموم مدخولها، ليست ظاهرة، إلّا بعد ظهور الإطلاق بقرينة الحكمة؟

المدخول، تعيّن الوجه الأوّل؛ لأنّ المراد بالمدخول، لا يعرف حينئذ من ناحية الأداة؛ بل بقرينة الحكمة؛ وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه، تعيّن الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول، مفاده الطبيعية، وهي صالحة للانطباق على تمام الأفراد، فيتمّ تطبيقها كذلك بتوسّط الأداة مباشرة^١.

وقد استظهر بالحق - بحق - الوجه الثاني^٢.

وقد لا يكتفى بالاستظهار، في تعيين الوجه الثاني؛ بل يُبرهن على إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللغوية؛ إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة على دخول الأداة، يكون دور الأداة لغوياً صرفاً، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطولية بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، يمنع عن تعقّل كون الأداة ذات أثر ولو تأكيدياً.

دلالة الجمع المعرّف باللام

وتما أدّعت دلالته على العموم، «الجمع المعرّف باللام»، بعد التسليم بأنّ الجمع الخالي من اللام، لا يدلّ على العموم، وأنّ المفرد المعرّف باللام، لا يدلّ على ذلك أيضاً؛ وإنما يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة. والكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

١. فشانها، شأن قرينة الحكمة؛ وليست في طولها وبتبعها.

٢. كفاية الأصول، ص ٢١٧.

الأولى: تصوير هذه الدلالة ثبوتاً؛ والصحيح في تصويرها أن يقال: إن الجمع المعرف باللام، مشتمل على دوالّ ثلاثة؛ أحدها: يدلّ على المعنى الذي يراد استيعاب أفراده - وهو المادّة-؛ وثانيها: يدلّ على الجمع - وهو هيئة الجمع-؛ وثالثها: يدلّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة؛ وهو اللام.

والثانية: في حال هذه الدلالة إثباتاً؛ وتفصيل ذلك أنته، تارة: يُدعى وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم؛ وأخرى: يُدعى وضعها لتعيين مدخولها، وحيث لا يوجد معيّن للأفراد الملحوظين في الجمع من عهد ونحوه، تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي لا تردّد في انطباقها وحدود شمولها؛ فيكون العموم، من لوازم المدلول الوضعيّ وليس هو المدلول المباشر.

وقد اعترض على كلّ من الدعويين:

أمّا على الأولى، فبأنّ لازمها، كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً؛ إذ لا عموم؛ أو البناء على الاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، وهو بعيد. وأمّا الثانية، فقد أورد عليها صاحب الكفاية رحمته الله، بأنّ التعيين كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع، كذلك هو محفوظ في المراتب الأخرى. وكأنّته يُريد بالتعيين المحفوظ في كلّ تلك المراتب، تعيّن العدد وماهيّة المرتبة وعدد وحداتها؛ بينما المقصود بالتعيّن الذي تتميز به المرتبة الأخيرة من الجمع، تعيّن ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرف؛ وهذا النحو من التعيّن لا يوجد إلّا لهذه المرتبة.

الخلاصة

□ لاسم الجنس ثلاث حالات:

١. المَعْرَف باللام: وهو يصلح للإطلاق الشموليّ.

٢. المنكّر: وهو يصلح للإطلاق البدليّ.

٣. الخالي من التعريف والتنكير: وهو يصلح للإطلاق الشموليّ.

□ الانصراف: قد يتكوّن نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة حصّة معيّنة من حصص معناه الموضوع له، على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، أنس ذهنيّ خاصّ بتلك الحصّة، ويكون قرينةً على إرادتها، فحينئذ لا يُمكن إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة.

□ الإطلاق اللفظيّ: هو حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة.

□ الإطلاق المقاميّ: يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً، لكان صورة ذهنيّة مستقلّة وعنصراً آخرّاً، ويحتاج إلى قرينة خاصّة، دون قرينة الحكمة، على أنّه في مقام تمام البيان.

□ يدلّ الأمر على الطلب، ولطلب انقسامات عديدة:

١. الطلب النفسيّ: وهو طلب الشيء لنفسه؛ والغيريّ: وهو طلب الشيء لغيره.

٢. الطلب التعمينيّ: وهو طلب شيء معيّن؛ والتخييريّ: وهو طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

٣. الطلب العينيّ: وهو طلب الشيء من المكلف بنفسه؛ والكفائيّ: وهو طلبه من أحد المكلفين على سبيل البدل.

□ تُثبت النفسيّة والتعيين والعينيّة للأمر، بالإطلاق وقرينة الحكمة.

□ العموم: هو الاستيعاب، إذا كان مدلولاً للفظ بنفسه، فيُسمَى عموماً
ويُسمَى اللفظ الدالّ عليه، عامّاً.
□ دخول أداة العموم، سبب لظهور العامّ في إساء الحكم إلى تمام أفرادهِ؛
والقول بلزوم إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة لذلك، يستلزم اللغوِيّة.

الأسئلة

١. ما هي حالات اسم الجنس؟
٢. متى يصلح اسم الجنس للإطلاق الشموليّ؟
٣. ما هو الانصراف؟ وهل يُمكن إثبات الإطلاق في هذه الحالة؟
٤. ما هو الإطلاق اللفظيّ؟
٥. ما هو الإطلاق المقاميّ؟ اذكر مثلاً.
٦. ما هي أقسام الطلب؟
٧. ما هو العموم؟
٨. ما هو الفرق بين الإطلاق والعموم؟
٩. هل تدلّ أدوات العموم على إساء الحكم إلى تمام أفراد مدخولها، بنفسها؟ أم بقرينة الحكمة؟
١٠. كيف يُفسّر صاحب الكفاية رحمته الله دلالة أدوات العموم؟
١١. كيف تلزم اللغوِيّة من القول بلزوم إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مدخول أداة العموم لدلالاتها على العموم؟

* متى يكون الكلام ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء قيوده؟

* هل ينتفي الحكم عند انتفاء الشرط في الجملة الشرطيّة؟

* هل ينتفي الحكم عند انتفاء الوصف أو الغاية أو الاستثناء في الجملة

المشتملة على إحدئها؟

المفاهيم

تعريف المفهوم

الكلام: له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق؛ وقد يتّفق أن يكون له مدلول التزاميّ. والمفهوم، مدلول التزاميّ للكلام؛ ولكن لا كلّ مدلول التزاميّ؛ بل المدلول الالتزاميّ الذي يُعبّر عن انتفاء الحكم في المنطوق، إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ؛ فقولك: «صلاة الجمعة واجبة»، يدلّ بالدلالة الالتزاميّة، على أنّ صلاة الظهر ليست واجبة؛ ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يُعبّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة؛ أي: انتفاء حكم المنطوق.

وتحصل الدلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق (باختلال بعض القيود)، بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده، قد أخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق، بانتفاء ما رُبط به.

ولكن ليس كلّ انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق، مفهوماً أيضاً؛ بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق^١؛ فزيد مثلاً، قد يجب إكرامه بملاك «المجاملة»، وقد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»، وقد يجب إكرامه بملاك «الشفقة» وهكذا...؛ فإذا قيل: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، فوجوب الإكرام المُبرَز بهذا الكلام، لا بدّ أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب.

ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب، ينتفي بانتفاء الشرط، تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود؛ ولكنّ هذه القاعدة لاتنفي سائر الأفراد الأخرى للوجوب، ولا يُعتبر ذلك مفهوماً؛ بل المفهوم أن يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده، على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد؛ فقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه» في المثال المتقدّم، إنّما يُعتبر له مفهوم، إذا دلّ الربط فيه بين الشرط والجزاء، على أنّه في حالات انتفاء الشرط، ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام، بكلّ أفرادها الآتفة الذكر.

ومن هنا صحّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء قيد له من قيوده]؛ على أن يكون هذا الانتفاء، مدلولاً التزامياً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

١. كما لم يكن انتفاء قيد موضوع الحكم، مفهوماً؛ لأنّه على أساس قاعدة احترازية القيود، كان يقتضي انتفاء شخص الحكم.

ضابط المفهوم

و على ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم، نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء؟ لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يُمكن القول بأنها تدلّ على ذلك النحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم.

والمعروف أنّ الربط الذي يُحقّق المفهوم، يتوقّف على ركنين أساسيين:

أحدهما: أن يكون الربط معبراً عن حالة لزوم عليّ [تامّ] انحصاريّ؛ وبكلمة أخرى: أن يكون من ارتباط المعلول بعلة المنحصرة؛ إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط مثلاً، مجرّد اتّفاق بدون لزوم؛ أو لزوماً بدون عليّة؛ أو عليّة بدون انحصار، لتوفّر علةٍ أخرى، لِمَا انتفى مدلول الجزاء، بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده بعلةٍ أخرى.

والركن الآخر: أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصرة، طبيعيّ الحكم وسنخه، لا شخصه؛ لكي ينتفي الطبيعيّ بانتفاء تلك العلة، لا الشخص فقط؛ لِمَا عرفت سابقاً، من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلا إذا كان الربط، مستلزماً لانتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

ونلاحظ على الركن الأوّل من هذين الركنين: .

أولاً: أنّ كون المرتبط به الحكم، علة تامّة، ليس أمراً ضرورياً لإثبات

المفهوم؛ بل يكفي أن يكون جزء العلة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّة منحصرة؛ فالهمّ من ناحية المفهوم الانحصار؛ لا العليّة.

وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة مثلاً، إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه، كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء؛ ولو لم يكن فيها ما يُثبت عليّة الشرط للجزاء أو كونه جزء العلة؛ بل وحتى لو لم يكن فيها ما يدلّ على اللزوم؛ ولهذا لو قلنا: إنّ مجيء زيد، متوقّف صدفةً على مجيء عمرو، لدلّ ذلك على مجيء زيد في حالة عدم مجيء عمرو؛ فليست دلالة الجملة على اللزوم العليّ الانحصاريّ، هي الأسلوب الوحيد لدالاتها على المفهوم؛ بل يكفي بدلاً عن ذلك، دلالتها على الالتصاق والتوقّف؛ ولو صدفة من جانب الجزاء.

مفهوم الشرط

من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها، الجملة الشرطيّة. ولا شكّ في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط؛ وإن وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط؛ فالرأي المعروف، أنّ أداة الشرط هي الدالّة على الربط وضعاً؛ وخالف في ذلك المحقّق الإصفهانيّ، إذ ذهب إلى أنّ الأداة، موضوعة لإفادة أنّ مدخولها - أي: الشرط - قد افترض وقُدّر على نهج الموضوع في القضية الحقيقيّة؛ وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه، فهو مستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وعلى أيّ حال، يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّة بين الجزاء والشرط، [هل] يفي بإثبات المفهوم؟ أو

لأ؟ وفي هذا المجال، نواجه سؤالين، على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

أولاً: هل المعلّق، طبيعيّ الحكم؟ أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة، أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلّق؟

وفيما يتّصل بالسؤال الأوّل، يقال عادة: بأنّ المعلّق، طبيعيّ الحكم؛ لا للشخص؛ وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزء؛ فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، ومقتضى الإطلاق، أنّه لوحظ بنحو الطبيعيّ، لا بنحو الشخص؛ ففي جملة: «إذا جاء زيد فأكرمه»، ثبت بالإطلاق، أنّ مفاد «أكرمه»، طبيعيّ الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفيّ والنسبة الإرساليّة.

وفيما يتّصل بالسؤال الثاني، قد يقال: إنّ أداة الشرط، موضوعة لغةً للربط العليّ الانحصاريّ بين الشرط والجزء.

ولكن يورد على ذلك عادة، بأنّها لو كانت موضوعة على هذا النحو، لزم أن يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّة غير منحصرة، مجازاً؛ وهو خلاف الوجدان.

ومن هنا اتّجه القائلون بالمفهوم، إلى دعوى أخرى؛ وهي: أنّ اللزوم، مدلول وضعيّ للأداة، والعلّيّة مستفادة من تفريع الجزء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقة أو تقديرًا؛ وأمّا الانحصار، فيثبت بالإطلاق؛ إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان، لكان لابدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل، بحرف «أو» ونحوها؛ فيقال مثلاً: «إن جاء زيد أو مرض، فأكرمه»؛ فحيث لم يُذكر ذلك وألّقي الشرط مطلقاً، ثبت بذلك عدم وجود البديل؛ وهو معنى الانحصار.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يوجد في الجملة الشرطية: «إن جاء زيد فأكرمه»، حكمٌ - وهو وجوب الإكرام-، وشرطٌ - وهو المجيء-، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه - وهو زيد-، وفي هذه الحالة، يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحث.

ولكننا أحياناً، نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع ويعني تحقيقه؛ على نحو لا يكون في الجملة الشرطية موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه؛ كما في قولنا: «إذا رُزقت ولداً فأختنه»؛ وفي مثل ذلك، لا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط، لا موضوع، لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم عنه؛ ويُسمّى الشرط في حالات من هذا القبيل، بـ«الشرط المسوق لتحقيق الموضوع».

مفهوم الوصف

إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصف معيّن؛ كما في: «أكرم الفقير العادل»، فهل يدلّ التقييد بوصف «العادل»، على المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم، لأحد الوجهين التاليين؟

الأول: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً، فهذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخذ قيد في الخطاب، ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم^١.

١. فيثبت أنّ الوصف ظاهر في مدخليته في موضوع الحكم، ببرهان الخلف.

ويرد على ذلك: أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد، لا شكّ فيها؛ ومردّها إلى ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما يُبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوريّ، فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث أنّ الوصف قد بُيّن في مرحلة المدلول التصوريّ بوصفه قيداً، فيثبت بذلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً؛ وعلى أساس ذلك، قامت قاعدة احترازية القيود كما تقدّم؛ غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم، وانتفاء هذا الشخص الذي سيق الكلام لإبرازه، بانتفاء الوصف؛ لا انتفاء طبيعيّ الحكم؛ وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ.

الثاني: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل، ولو بفردين من الوجوب ومجعلين^١، لما كانت هناك فائدة في ذكر المولى لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً، لما أضّر بمقصوده؛ وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد، كان لغواً، فيتعيّن - لصيانة كلام المولى عن اللغوّة - أن تُفترض لذكر القيد فائدة؛ وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل، فيثبت المفهوم.

وهذا البيان، وإن كان متّجهاً؛ ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّيّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف؛ ولا ينفى ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالات أخرى؛ إذ يكون لذكر القيد عندئذ، فائدة؛ وهي التحرّز عن هذه الحالات الأخرى؛ لأنّه لو لم يُذكر، لشمّل الخطاب

١. فالعدالة الدخيلة في جعل الحكم، لو كانت دخيلة كفرد من فردين من الوجوب وجعلين، لكان ذكرها لغواً، فيثبت أنّها دخيلة في جعل حكم واحد، لتنتفي اللغوّة.

كلّ حالات الانتفاء؛ فالوصف إذاءً، له مفهوم محدود؛ ويدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئية؛ لا على نحو السالبة الكلية. وينبغي أن نلاحظ في هذا المجال، أنّ الوصف تارة، يُذكر مع موصوفه، فيقال مثلاً: «احترم العالم الفقيه»؛ وأخرى يُذكر مستقلاً، فيقال: «احترم الفقيه». ^١ والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ، يجري في كلتا الحالتين؛ وأمّا الوجه الثاني، فيختصّ بالحالة الأولى؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية، لا يكون لغواً على أيّ حال، مادام الموصوف غير مذكور.

جمل الغاية والاستثناء

وهناك جمل أخرى، يقال عادة بثبوت المفهوم لها؛ كالجمله المتكفّلة لحكم معيّن؛ كما في: «صم إلى الليل»؛ أو المتكفّلة لحكم مع الاستثناء منه. ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء، يدلّان على أنّ شخص الحكم الذي أريد إبرازه بذلك الخطاب، منفيّ بعد وقوع الغاية، ومنفيّ عن المستثنى، تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود؛ ولكنّ هذا، لا يكفي لإثبات المفهوم؛ لأنّ المطلوب فيه، نفي طبيعيّ الحكم؛ كما في الجملة الشرطيّة؛ وهذا يتوقّف على إثبات كون الغاية أو الاستثناء، غاية لطبيعيّ الحكم واستثناءً منه؛ على وزان كون المعلق في الجملة الشرطيّة، طبيعيّ الحكم؛ فإنّ أمكن إثبات ذلك، كان للغاية ولأداة الاستثناء، مفهوم كمفهوم الجملة الشرطيّة، فتدلّان

على أنّ طبيعيّ الحكم، ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنى، وإذا لم يمكن إثبات ذلك، لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهذا المعنى.

نعم، يثبت لهما مفهوم محدود، بقدر ما ثبت للوصف بقريضة اللغويّة؛ إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتاً بعد الغاية أو للمستثنى أيضاً، ولو يجعل آخر، لكان ذكر الغاية أو الاستثناء، بلا مبرّر عرفي؛ فلا بدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنى، ولو بنحو السالبة الجزئية؛ صيانة للكلام عن اللغويّة.

الخلاصة

- المفهوم: هو مدلول التزامي لربط الحكم بقيوده في المنطوق. ويُعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ. وضابطه: أنّ الربط المذكور، يتوقّف على ركنين:
 ١. أن يكون الربط معيّراً عن حالة توقّف انحصاريّ.
 ٢. أن يكون المرتبط، طبيعيّ الحكم و نسخه؛ لا شخصه.
- الفرق بين المفهوم و مؤدّى قاعدة احترازية القيود، هو أنّ المفهوم، يدلّ على انتفاء طبيعيّ الحكم؛ لا شخصه.
- ضابط المفهوم في الجملة الشرطيّة:
 ١. إنّ المعلق في الجملة الشرطيّة، طبيعيّ الحكم، بإجراء الإطلاق و قرينة الحكمة في مفاد هيئة الجزاء.
 ٢. إنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة؛ والعليّة مستفاد من تفريع الجزاء على الشرط، بالفاء الثابتة حقيقة أو تقديراً؛ والانحصار يثبت بالإطلاق.
- إذا كان الشرط مساوق لوجود الموضوع، فلا مجال للمفهوم؛ إذ مع عدم الشرط، لا موضوع لكي تدلّ الجملة على نفي الحكم.
- جملة الوصف أو الغاية أو الاستثناء، لها مفهوم محدود؛ وتدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف أو الغاية أو الاستثناء، على نحو السالبة الجزئية؛ لا على نحو السالبة الكلّيّة.

الأسئلة

١. ما هو المفهوم؟
٢. ما هو ضابط المفهوم؟
٣. ما هما الركنان اللذان يتوقّف عليهما الربط الذي يُحقّق المفهوم؟
٤. ما هو المهمّ في المفهوم؟ هل العليّة؟ أم الانحصار؟
٥. هل دلالة الجملة على اللزوم، ضروريّ في تحقّق اللزوم أم لا؟
٦. ما هو الدالّ على الربط في الجملة الشرطيّة؟
٧. ما هو رأي المحقّق الإصفهانيّ، بالنسبة إلى الدالّ على الربط في الجملة الشرطيّة؟
٨. كيف يثبت أنّ المعلق في الجملة الشرطيّة، طبيعيّ الحكم لا شخصه؟
٩. كيف تدلّ جملة الشرط على اللزوم والعلّيّة؟
١٠. هل يدلّ الشرط الذي يساوق وجود موضوعه، على المفهوم؟ ولماذا؟
١١. هل الوصف له مفهوم أم لا؟ كيف؟
١٢. هل لجملة الغاية مفهوم؟ لماذا؟
١٣. هل لجملة الاستثناء مفهوم؟ لماذا؟
١٤. لماذا لا يمكن أن ننفي المفهوم عن جمل الغاية والاستثناء؟

التمرين

* اذكر نوع المفهوم، ولو على نحو السالبة الجزئية في الأمثلة التالية:

- قال (تعالى): ﴿ثُمَّ أَتَمَّوُا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^١.

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ

خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ

اللَّهِ﴾^٢.

- ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَمَةَ النِّسَاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

فَتَيَمَّمُوا﴾^٣.

- ﴿وَأَطْعَمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^٤.

- إذا قال البائع للمشتري: «بعتك سلعتي بدينار»، ثم قال المشتري: «رضيت بذلك»،

صحَّ البيع.

١. البقرة / ١٨٧.

٢. الجمعة / ٩ - ١٠.

٣. النساء / ٤٣.

٤. الحجّ / ٢٨.

* ما هي النسبة بين الدلالات الثلاثة للكلام؟

وما هو دورها في فهم مقصود المتكلم؟

التطابق بين الدلالات

تقدّم أنّ للكلام ثلاث دلالات؛ وهي: الدلالة التَصَوُّريّة، والدلالة التصديقيّة الأولى، والدلالة التصديقيّة الثانية. وتقدّم أنّ الظاهر من كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التَصَوُّريّة، هو المعنى الموضوع له اللفظ. وهنا نريد الإشارة إلى ظهور كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التصديقيّة الأولى، في أنّ المتكلم يقصد باللفظ، تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التَصَوُّريّة؛ لامعنىّ آخر؛ فإذا قال المتكلم: «أسد»، وشكنا في أنّ المتكلم، هل قصد أن يُخَطِر في ذهننا المعنى الحقيقيّ؛ وهو الحيوان المفترس؟ أو المعنى المجازيّ؛ وهو الرجل الشجاع؟، كان ظاهر حاله، أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقيّ؛ ومردّد ذلك في الحقيقة، إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التَصَوُّريّة والدلالة التصديقيّة الأولى؛ فإدام الظاهر من الأولى هو المعنى الحقيقيّ، فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهذا الظهور، حجّة على ما يأتي في قاعدة حجّية الظهور؛ ويُطلَق على حجّيته، اسم أصالة الحقيقة.

ولنأخذ الآن، الدلالة التصديقيّة الثانية، بعد افتراض تعيين الدالّتين السابقتين عليها، لنجد فيها نفس الشيء؛ فإنّ الظاهر من الكلام، في مرحلة الدلالة التصديقيّة الثانية، أنّ المراد الجدّيّ، متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن، في مرحلة الدلالة التصديقيّة الأولى؛ فإذا قال المتكلّم: «أكرم كلّ جبراني»، وعرفنا أنّه يريد أن يُخطّر في ذهننا صورة العموم، ولكن شككنا في أنّ مراده الجدّيّ، هل هو أن تُكرم جيرانه جميعاً؟ أو أن تُكرم بعضهم؟ غير أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصد إخطار العموم مجاملة لجيرانه؟ ففي هذه الحالة، نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه جادّ في التعميم، وأنّ مراده الجدّيّ ذلك؛ ومردّد ذلك في الحقيقة، إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقيّة الأولى والدلالة التصديقيّة الثانية؛ فإدام الظاهر من الأولى، إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية، إرادة العموم جدّاً؛ وهذا الظهور حجّة؛ ويُطلَق على حجّيته في هذا المثال، أصالة العموم.

وقد يقول المتكلّم: «أكرم فلاناً»، ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكننا نشكّ في جدّيته في ذلك، ونحتمل تأثره بظروف خاصّة من التقيّة ونحوها، فلم يكن له مراد جدّيّ إطلاقاً. والكلام فيه، كالكلام في المثال السابق؛ فإنّ ظهور التطابق بين الدالّتين التصديقيّين، يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما أخطره في ذهننا، عند سماعنا لهذا الكلام، مراد له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعتة إلى الكلام، هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له؛ لا التقيّة [مثلاً]؛ وهذا الظهور حجّة، ويُسمّى بأصالة الجهة.

ونلاحظ - على ضوء ما تقدّم - أنّ في الكلام، ثلاثة ظواهر: أحدها تصوّريّ، واثنان تصديقيّان؛ ويختلف التصوّر في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً، في المعنى الحقيقيّ، لا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر؛ وأمّا ظهور الكلام تصديقاً، في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ، استعمالاً وجرّداً، فيزول بقيام القرينة المذكورة، ويتحوّل من المعنى الحقيقيّ، إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينة؛ وأمّا القرينة المنفصلة، فلا تززع شيئاً من هذه الظواهر؛ وإنّما تُشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتقدّم عليه؛ وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

مناسبات الحكم والموضوع

قد يُذكر الحكم في الدليل، مرتبطاً بلفظ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف، يفهم ثبوت الحكم لحصّة من ذلك المدلول؛ كما إذا قيل: «اغسل ثوبك إذا أصابه البول»، فإنّ الغسل لغة، قد يُطلق على استعمال أيّ مائع؛ ولكنّ العرف، يفهم من هذا الدليل، أنّ المطهّر هو الغسل بالماء.

وقد يُذكر الحكم في الدليل، مرتبطاً بحالة خاصّة؛ ولكنّ العرف، يفهم أنّ هذه الحالة، مجرد مثال لعنوان عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ؛ كما إذا ورد في قرينة وقع فيها نجس، أنّه: «لا تتوضأ منها ولا تشرب»؛ فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأنّ القرينة مجرد مثال.

وهذه التعميمات، وتلك التخصيصات، تقوم في الغالب، على أساس ما

يُسَمَّى بمناسبة الحكم والموضوع؛ حيث أنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي؛ بسببها ينسب التخصيص تارة والتعميم أخرى، إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل؛ وهذه الانساقات، حجة؛ لأنها تُشكّل ظهوراً للدليل؛ وكلّ ظهور حجة، وفقاً لقاعدة حجّية الظهور؛ كما يأتي إن شاء الله (تعالى).

إثبات الملاك بالدليل

عرفنا سابقاً، أنّ كلّ حكم له ملاك؛ فالوجوب مثلاً، ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل على الحكم بالمطابقة، دليل بالالتزام على ملاكه؛ فله^١ مدلولان: مطابقيّ والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالة من الحالات، أنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل - كما هو الحال في صورة العجز؛ فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز، غير صحيح^٢، فهذا يعني أنّ المدلول المطابق للدليل، ساقط في هذه الصورة. والسؤال بهذا الشأن، هو أته: هل يُمكن إثبات وجود الملاك بالدليل، فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك؛ كوجوب القضاء مثلاً؟^٣

١. أي: للدليل.

٢. لاستحالة انتكليف (اعتبار الحكم) بغير المقدور؛ كما سيأتي في مباحث الدليل العقليّ.

٣. بأن نفترض ملاك الوجوب، باق في حقّ العاجز أيضاً؛ إلاّ أنه فات عنه، فيجب القضاء في

حقّه؛ أي: إنّ الملاك في الأداء و القضاء واحد.

والجواب على هذا السؤال يتعلّق بما يُتخذ من مبنئٍ في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقيّة في الحجّية^١؛ فإن قلنا باستقلال كلّ من هاتين الدالتين في الحجّية، أمكن إثبات الملاك في المقام، بالدلالة الالتزامية للدليل^٢؛ لأنّ سقوط دلالته المطابقيّة^٣، لا يؤثّر على حجّية الدلالة الالتزامية بحسب الفرض؛ وإن قلنا بتبعيّة الالتزامية للمطابقيّة في الحجّية - كما هو الصحيح -، فلا يمكن ذلك^٤؛ وعليه، ففي كلّ حالة يتعدّر فيها إثبات نفس الحكم بالدليل، لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك. ومثل ذلك، ما إذا كان الدليل على حكم، دالاً بالالتزام على حكم آخر، وسقط المدلول المطابقي؛ فإنّ محاولة إثبات الحكم الآخر، بنفس الدليل حينئذٍ، لدلالته التزميّة على ذلك، تشبه محاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنف الذكر؛ ومثال ذلك: دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة^٥؛ فإذا نُسخ الوجوب، جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز وعدم الحرمة، بنفس دليل الوجوب المنسوخ؛ والكلام فيه كما تقدّم في الملاك.

١. وقد سبق في المباحث العامّة للأدلة المحرزة، موضوع تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة.

٢. فيجب القضاء على العاجز حينئذٍ.

٣. عن الحجّية.

٤. أي: فلا يمكن إيجاب القضاء في حقّ العاجز، بالدلالة التزميّة.

٥. فإنّ الجواز (الترخيص في الفعل)، يشترك في الوجوب والإباحة بالمعنى الأعمّ (الاستحباب، والكراهة، والإباحة بالمعنى الأخصّ).

الخلاصة

□ أصالة الحقيقة: إنّ ظاهر حال المتكلم عند استعماله للفظ، تطابق دلالة اللفظ التصوريّة، مع دلالاته التصديقيّة الأولى؛ وهي إرادته لإخطار المعنى الحقيقي للفظ؛ إلا أن يأتي بقرينة على خلاف ذلك. وهذا الظهور، حجّة على أساس قاعدة حجّيّة الظهور؛ ويُطلق على حجّيّة المعنى الحقيقي، اسم أصالة الحقيقة.

□ أصالة العموم: إنّ ظاهر حال المتكلم عند استعماله للفظ عامّ، تطابق دلالاته التصديقيّة الأولى (وهي إرادة إخطار معنى العامّ في ذهن السامع) مع الدلالة التصديقيّة الثانية (مراده الجدّيّ ومقصوده)؛ إلا أن يذكر قرينة على الخاصّ؛ ويُطلق على حجّيّة معنى العامّ حينئذ، أصالة العموم.

□ أصالة الجهة: إنّ ظاهر حال المتكلم، تطابق الدالتين الأولى والثانية؛ وهو جدّيته في الجهة التي دعتة إلى استعمال اللفظ، لا جهة أخرى كالتقيّة والمزاح؛ وهذا الظهور، حجّة؛ ويُطلق على حجّيّة جهة الجدّيّة، أصالة الجهة.

□ إن ظهور اللفظ تصوراً، في المعنى الحقيقي، لا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة؛ وأمّا ظهور الكلام تصديقاً في المعنى الحقيقي، فيزول بقيام القرينة المتّصلة؛ وأمّا القرينة المنفصلة، فلا تُزعزع شيئاً من هذه الظواهر؛ وإمّا تُشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأوّل وبينها، وتُقدّم عليه، وفقاً لقواعد الجمع العرفي.

□ إنّ للحكم مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي، بسببها ينسب إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل؛ التخصيص تارة والتعميم أخرى.

□ الدليل على الحكم بالمطابقة، دليل بالالتزام على ملاكه؛ فإذا تعدّر

إثبات حكم بالدليل، فلا يمكن إثبات بقاء ملاكه بنفس الدليل؛ لستبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة في الحجّيّة؛ ومثل ذلك ما إذا كان الدليل على حكم، دالاً بالالتزام على حكم آخر، وسقط المدلول المطابقيّ للدليل، فلا يمكن إثبات الحكم الآخر، بالدلالة الالتزامية.

الأسئلة

١. ما هي النسبة الظاهرة بين الدالّتين التصوريّة والتصديقيّة الأولى؟
٢. ما هي أصالة الحقيقة؟
٣. ما هي النسبة الظاهرة بين الدالّتين التصديقيّتين الأولى والثانية؟
٤. ما هي أصالة العموم؟
٥. ما هي أصالة الجهة؟
٦. ما هو تأثير القرينة المتّصلة في ظهور الدلالات الثلاثة؟
٧. ما هو تأثير القرينة المنفصلة في ظهور الدلالات الثلاثة؟
٨. ما هو المقصود من مناسبات الحكم والموضوع؟ وهل تشملها حجّيّة الظهور؟
٩. هل يُمكن إثبات الملاك بالدليل؟ لماذا؟
١٠. هل يُمكن إثبات الحكم المدلول التزاماً، بعد سقوط المدلول المطابقيّ؟

✽ هل يُمكن استنباط حكم من فعل المعصوم؟

✽ هل يُمكن استنباط حكم من سكوت المعصوم وتقريره أو من سيرته؟

٢. الدليل الشرعي غير اللفظي

عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ، تارة يكون لفظياً وأخرى، غير لفظي. والدليل الشرعيّ غير اللفظي، هو الموقف الذي يتّخذه المعصوم ^{عاشياً}، وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ. ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارة، وفي التقرير والسكوت عن تصّرف معيّن تارة أخرى؛ وتكلّم الآن، عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت.

دلالة الفعل

أمّا الفعل، فتارة يقترن بمقال^٢ أو بظهور حال^٣ يقتضي كونه تعليمياً، فيكتسب مدلوله من ذلك؛ وأخرى يتجرّد عن قرينة من هذا القبيل؛

١. يصدر من الآخرين.

٢. كما إذا سُئل عن كيفية عمل، فطبّقه عملياً، و نقلت الرواية فعله دون أن يتكلّم بكلام.

٣. كما إذا وقف في الجامع أمام الناس و قام بتمثيل منسكاً من المناسك.

وحيثُ، فإن لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم عليه السلام بحكم في ذلك المورد، دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمة بحكم عصمته - كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك -؛ ولا يدلّ بمجردّه، على استحباب الفعل ورجحانه؛ إلا إذا كان عبادة - فإنّ عدم حرمتها، مساوق لمشروعيتها ورجحانها -؛ أو [إن] أحرزنا في مورد، عدم وجود أيّ حافز غير شرعي^١، فيتعيّن كون الحافز شرعيّاً، فيثبت الرجحان؛ ويساعد على هذا الإحراز، تكرار صدور العمل من المعصوم عليه السلام؛ أو مواظبته عليه، مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها.

وهل يدلّ الفعل، على عدم كونه مرجوحاً؛ إمّا مطلقاً؛ وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم عليه السلام؛ أو لا يدلّ على أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك؟؛ وجوه مبنية على أنّ المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقّه ترك الأولى وفعل المكروه، أو يجوز حتّى التكرار والمواظبة على ذلك؟ أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه؟ ويلاحظ أنّه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم عليه السلام - إمّا مطلقاً، أو بنحو المواظبة على الترك -، نستطيع أن نستفيد من الترك، عدم استحباب المتروك^٢؛ كما نستفيد من الفعل، عدم كونه مكروهاً، وعدم كون الترك مستحبّاً.

وتبقى هناك نقطة، ينبغي أن تؤخّذ بعين الاعتبار؛ وهي: أنّ هذه الدلالات، إنّما تتحقّق في إثبات حكم للمكلّف عند افتراض وحدة

١. لعمل المعصوم عليه السلام بهذا النحو؛ كما إذا روي نوم المعصوم عليه السلام مستقبلاً للقبلة.

٢. وعدم كون الترك مكروهاً.

الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ؛ فإنّ الفعل لما كان دالاً صامتاً وليس له إطلاق^١، فلا يبيّن ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم عليه السلام؛ فما لم تُحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها، لا يمكن أن تُثبت الحكم.

ومن هنا، قد يُثار اعتراض عامّ في المقام؛ وهو أنّ نفس النبوة والإمامة، ظرف يُبيّن المعصوم عليه السلام عن غيره دائماً، فكيف يُمكن أن تُثبت الحكم على أساس فعل المعصوم عليه السلام.

والجواب على ذلك: أنّ احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف، ملغيّ بقوله (تعالى): ﴿وَلَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾^٢؛ وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة الدالّة على جعل النبيّ والإمام عليه السلام قدوة؛ فإنّ فرض ذلك، يقتضي إلغاء دخل النبوة والإمامة في سلوكهما، لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام عليه السلام، فما لم يثبت بدليل، أنّ الفعل المعين من مختصات النبيّ والإمام عليه السلام، يُبنى على عدم الاختصاص.

دلالة السكوت والتقرير

وأما السكوت، فقد يقال: إنّهُ دليل الإمضاء؛ وتوضيح ذلك: أنّ المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يُبدي موقف الشرع منه؛ وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظيّ؛ وإمّا أن يسكت؛ وهذا السكوت

١. لأنّ المعصوم عليه السلام، ليس هنا في مقام البيان، حتّى نتمسك بقرينة الحكمة.

٢. الأحزاب / ٢١.

يُمكن أن يُعتبر دليلاً على الإمضاء؛ ودلالته على الإمضاء، تارة تُدعى على أساس عقليّ؛ وأخرى على أساس الظهور الحاليّ.

أمّا الأساس العقليّ، فيُمكن توضيحه: إمّا بملاحظة المعصوم عليه السلام مكلفاً؛ فيقال: إنّ هذا السلوك، لو لم يكن مرضياً، لوجب النهي عنه على المعصوم عليه السلام؛ لوجوب النهي عن المنكر؛ أو لوجوب تعليم الجاهل؛ فعدم نهيه وسكوته مع عصمته، يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضياً؛ وإمّا بملاحظة المعصوم عليه السلام شارحاً وهاذاً؛ فيقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم عليه السلام، لو كان يُفوّت عليه غرضه بما هو شارع، لتعيّن الوقوف في وجهه، ولما صحّ السكوت؛ لأنّته نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت، مستحيل.

وكلّ من اللحاظين، له شروطه؛ فاللحاظ الأوّل، يتوقّف على توقّر شروط وجوب النهي عن المنكر^١؛ واللحاظ الثاني، يتوقّف على أن يكون السلوك المسكوت عنه، ممّا يُهدّد بتفويت غرض شرعيّ فعليّ، بأن يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرة^٢؛ كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات، في الشرعيّات؛ أو ناشئاً من نكته تقتضي بطبعها، الامتداد إلى المجال الشرعيّ؛ على نحو يتعرّض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت؛

١. أو شروط توجيه الجاهل؛ كحريّة التعبير عن الرأي، التي تُفتقد في ظروف التقية.

٢. كما لو كان سلوك المجتمع، يُؤدّي إلى اضمحلال الدين؛ و المعصوم عليه السلام، مأمور بحفظ الدين، بلغ ما بلغ؛ والحفاظ على نفسه أو التفدية بها، يدور مدار هذا التكليف؛ فيخضع لظروف التقية أو ظروف الخروج؛ مثال ذلك، موقف أبي الأحرار، الحسين بن عليّ عليهما السلام، حيث قال: «إنّما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدّي».

كما لو كان العمل بأخبار الآحاد، قائماً في المجالات العرفية، ولكن بنكتة تقتضي بطبعها، تطبيق ذلك على الشرعيات أيضاً عند الحاجة.

وأما الأساس الاستظهارى، فيقوم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم عليه السلام - بوصفه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ -، عند سكوته عن سلوكه يواجهه، ارتضاء ذلك السلوك؛ وهذا، ظهور حالي؛ وتكون الدلالة حينئذٍ، استظهارية؛ ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقف عليها الأساس العقلي.

السيرة

ومن الواضح أن السكوت، إنما يدلّ على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم عليه السلام لسلوك معين؛ وهذه المواجهة على نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فرد خاص، يتصرّف أمام المعصوم عليه السلام؛ كأن يمسح أمام المعصوم عليه السلام في وضوئه منكوساً ويسكت عليه السلام عنه.

والآخر: مواجهة سلوك اجتماعي؛ وهو ما يُسمى بالسيرة العقلانية؛ كما إذا كان العقلاء - بما هم عقلاء - يسلكون سلوكاً معيناً في عصر المعصوم عليه السلام؛ فإنه بحكم تواجده بينهم، يكون مواجهاً لسلوكهم العام، ويكون سكوته، دليلاً على الإمضاء؛ ومن هنا، أمكن الاستدلال بالسيرة العقلانية عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم عليه السلام.

والإمضاء المستكشف بالسكوت، ينصبُّ على النكتة المركوزة عقلاً؛ لا على المقدار الممارس من السلوك خاصة؛ وهذا يعني:

أولاً: أنَّ الممضى ليس هو العمل الصامت، لكي لا يدلّ على أكثر من الجواز؛ بل هو النكته؛ أي: المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه؛ فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً: أنَّ الإمضاء، لا يختصّ بالعمل المباشر به عقلائيّاً في عصر المعصوم عليه السلام؛ ففياً إذا كانت النكته أوسع من حدود السلوك الفعليّ، كان الظاهر من حال المعصوم عليه السلام إمضاءها كبرويّاً وعلى امتدادها.

وعلى ضوء ما ذكرناه، نعرف أنّ ما يُمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعيّ، هو السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام؛ لأنّها، هي التي ينعقد ظهور في الإمضاء لسكوت المعصوم عليه السلام عنها؛ دون السيرة المتأخّرة.

وقد يتوهّم أنّ السيرة المتأخّرة، معاصرة أيضاً للمعصوم عليه السلام، وإن كان غائباً، فيدلّ سكوته عنها، على إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرة للمعصوم عليه السلام.

والجواب على هذا التوهّم: أنّ سكوت المعصوم عليه السلام في غيبته، لا يدلّ على إمضائه؛ لا على أساس العقل ولا على أساس استظهاريّ؛ أمّا الأوّل، فلأنّه عليه السلام غير مكلف في حال الغيبة بالنهي عن المنكر وتعليم الجاهل، وليس الغرض بدرجة من الفعلية، تستوجب الحفاظ عليه، بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبّب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسبيب إلى غيبته؛ وأمّا الثاني، فلأنّ الاستظهار، مناطه حال المعصوم عليه السلام، ومن الواضح أنّ حال الغيبة، لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

و على هذا، يُعرف أنّ كشف السيرة العقلائيّة عن إمضاء الشارع، إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها، على الإمضاء؛ لا بملاك أنّ الشارع سيّد العقلاء و طليعتهم، فما يصدق عليهم يصدق عليه، كما يظهر من بعض الأصوليين؛ وذلك لأنّ كونه كذلك، بنفسه يوجب احتمال تميّزه عنهم في بعض المواقف، و تخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطريّة لعقولهم؛ كما هو واضح.

الخلاصة

□ **الدليل الشرعي غير اللفظي:** هو الموقف الذي يتّخذهُ المعصوم عليه السلام، وتكون له دلالة على الحكم الشرعي؛ وهو على نحوين: ١. دلالة الفعل؛ ٢. دلالة السكوت والتقرير.

□ **دلالة فعل المعصوم عليه السلام:** الفعل تارة يقترب بمقال أو بظهور حال، يقتضي كونه تعليمياً، فيكتسب مدلوله من ذلك؛ وأخرى يتجرّد عن قرينة من هذا القبيل؛ وحينئذ، فإن لم يكن من المحتمل، اختصاص المعصوم عليه السلام بحكم في ذلك المورد، دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمة بحكم عصمته؛ أو تعيّن كون الحافز شرعياً - إن أحرزنا في مورد عدم وجود أيّ حافز غير شرعيّ -؛ وحينئذ، يثبت الرجحان. وهل يدلّ الفعل، على عدم كونه مرجوحاً؟ وجوه مبنية على أنّ المعصوم عليه السلام هل يجوز في حقّه ترك الأولى وفعل المكروه؟ أم لا؟

□ **دلالة سكوت المعصوم عليه السلام:** إنّ المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكاً معيناً، فإمّا أن يُبدي موقف الشرع منه؛ وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظي؛ وإمّا أن يسكت؛ وهذا السكوت يُمكن أن يُعتبّر دليلاً على الإمضاء؛ ودلالته إمّا: ١. على الأساس العقليّ؛ وهو بملاحظة المعصوم عليه السلام مكلفاً؛ لوجوب النهي عن المنكر؛ فيتوقّف على أن يكون السكوت عنه، ممّا يُسبّب تفويت غرض شرعيّ فعليّ.

٢. أو على الأساس الاستظهاريّ؛ فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم - بوصفه عليه السلام المسؤول العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيف - عند سكوته عن سلوك يواجهه، ارتضاء ذلك.

□ السكوت على نحوين:

١. مواجهة سلوك فرد خاص يتصرف أمام المعصوم عليه السلام.

٢. مواجهة سلوك اجتماعي؛ وهو ما يُسمى بالسيرة العقلانية.

□ السيرة العقلانية: إنَّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، إذا اتَّجهوا إلى

سلوك معيّن بما هم عقلاء، فسكوت المعصوم عليه السلام على ذلك، دليل على

الإمضاء للنكته المركوزة عقلائياً في السيرة؛ و تتوسّع دائرتها إلى غير

المعاصرين لزمان حضور المعصومين عليهم السلام، إذا كانت أوسع من حدود

السلوك الفعليّ.

الأَسْئَلَة

١. ما هو الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ؟ وما هي أقسامه؟
٢. متى يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على حكم شرعيّ؟
٣. متى يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على عدم حرّمته ومتى يدلّ تركه لفعل، على عدم وجوبه؟
٤. إتيان المعصوم عليه السلام بعبادة، عند عدم وجود قرينة على كون فعله تعليميّاً، لماذا يدلّ على استحبابها ورجحانها؟
٥. اذكر مثلاً آخراً لدلالة فعل المعصوم عليه السلام على استحبابه ورجحانه، عند عدم وجود قرينة تدلّ على كون الفعل تعليميّاً؟
٦. هل يدلّ فعل المعصوم عليه السلام على «عدم حرّمته»؟ أم «عدم كونه مرجوحاً»؟
٧. متى يُمكن أن نستفيد من ترك المعصوم لفعل، عدم استحبابه؟ ومن فعله عدم كونه مكروهاً؟
٨. بما أنّ النبوّة والإمامة، ظرف يُميّز المعصوم عليه السلام عن غيره دائماً، فكيف يُمكن أن تُثبت الحكم على أساس فعله؟
٩. ما هو الأساس العقليّ لدلالة السكوت والتقرير على الدليل الشرعيّ؟
١٠. ما هي شروط دلالة السكوت والتقرير على الحكم الشرعيّ على الأساس العقليّ؟
١١. ما هو الأساس الاستظهارى لدلالة السكوت والتقرير على الحكم الشرعيّ؟
١٢. ما هي السيرة العقلانيّة؟ وكيف يُمكن أن تدلّ على حكم شرعيّ؟
١٣. ما هو الممضى من السيرة العقلانيّة؟ وما هي حدوده؟
١٤. ما هو شرط السيرة العقلانيّة في دلالتها على الحكم الشرعيّ؟
١٥. هل يُمكن استنباط الحكم من السيرة العقلانيّة في زمن الغيبة؟ لماذا؟
١٦. ما هو ملاك كشف السيرة العقلانيّة عن إمضاء الشارع؟ وما هو الدليل على ذلك؟

[طرق] إثبات

صغرى الدليل الشرعيّ

١. وسائل الإثبات الوجدانيّ

٢. وسائل الإثبات التعبديّ

* كيف نعلم أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ أو غير اللفظيّ، قد صدر من الشارع؟

تمهيد

الدليل الشرعيّ شيء يصدر من الشارع، وله دلالة على حكم شرعيّ، وقد تقدّم في البحث الأوّل، عدد من الضوابط الكلّيّة للدلالة؛ وهنا نتكلّم عن كفيّة إثبات كون الدليل، صادراً من الشارع؛ وهذا ما نُعبّر عنه بـ «إثبات صغرى الدليل الشرعيّ».

وهذا الإثبات، على نحوين:

أحدهما: الإثبات الوجدانيّ؛ وذلك بإحراز الصدور وجداناً.

والآخر: الإثبات التعبديّ؛ وذلك بأن يتعبّدنا الشارع بالصدور؛ كأن يقول مثلاً: «اعملوا بما يرويه الثقات»؛ وهذا معنى جعل الحجّيّة؛ فالكلام يقع في قسمين:

١. وسائل الإثبات الوجدانيّ

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ - بالنسبة إلى غير المعاصرين للشارع-، هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من

الشارع، ولأيمكن حصر هذه الطرق؛ ولكن يُمكن إبراز ثلاث طرق رئيسية؛ وهي:

أولاً: الإخبار الحسيّ، المتعدّد بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّى بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبار الحدسيّ^١، المتعدّد بالدرجة نفسها؛ وهو المسمّى بالإجماع.

ثالثاً: آثار محسوسة تكشف على سبيل الإنّ^٢ عن الدليل الشرعيّ. ونتكلّم الآن عن كلّ واحد من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر

كلّ خبر حسيّ يُحتمل في شأنه - بما هو خبر -، الموافقة للواقع والمخالفة له. واحتمال المخالفة، يقوم على أساس احتمال الخطأ في الخبر، أو احتمال تعمدّ الكذب لمصلحة معيّنة له، تدعوه إلى إخفاء الحقيقة؛ فإذا تعدّد الإخبار عن محور واحد، تضاعف احتمال المخالفة للواقع؛ لأنّ احتمال الخطأ أو تعمدّ الكذب في كلّ مخبر بصورة مستقلة، إذا كان موجوداً بدرجة ما، فاحتمال الخطأ أو تعمدّ الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة، معاً، أقلّ درجة؛ لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج [عن] ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين، بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر،

١. أي: مستندات الفتاوى عند الفقهاء القريبين من عصر المعصوم عليه السلام.

٢. أي عن طريق كشف المعلول عن العلة.

تضائل الاحتمال؛ لأنَّ قيمة الاحتمال، تُمثَّل دائماً، كسراً محدّداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هي: $\frac{1}{2}$ أو $\frac{1}{3}$ أو أيّ كسر آخر من هذا القبيل؛ وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر، خرجنا بكسر أشدَّ ضالّة كما هو واضح.

وفي حالة وجود مخبرين كثيرين، لا بدّ من تكرار الضرب، بعدد إخبارات المخبرين، لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً؛ ويُصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جداً؛ ويزداد ضالّة كلّما ازداد المخبرون، حتّى يزول عملياً؛ بل واقعيّاً؛ لضالّته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشريّ بالاحتمالات الضئيلة جداً. ويُسمّى حينئذٍ، ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عملياً أو واقعيّاً، بـ«التواتر»، ويُسمّى الخبر، بـ«الخبر المتواتر».

ولا توجد هناك درجة معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك؛ لأنّ هذا يتأثّر إلى جانب الكمّ، بنوعيّة المخبرين ومدى وثاقهم ونباهتهم وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

وبهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر، يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

والتواتر، تارة يكون لفظيّاً؛ وأخرى معنويّاً؛ وثالثة إجماليّاً؛ وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات: إن كان لفظاً محدّداً، فهذا من [النوع] الأول؛ وإن كان قضيّة معنويّة محدّدة، فهذا من الثاني؛ وإن كان لازماً منترعاً، فهذا من الثالث.

وكلّما كان المحور، أكثر تحديداً، كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات، أسرع؛ إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعاً بتلك الدرجة من الدقة، رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم، أبعد في منطق حساب الاحتمالات.

وكما تدخل خصائص المخبرين من الناحية الكميّة والكيفيّة في تقييم الاحتمال، كذلك تدخل خصائص المخبر عنه - أي: مفاد الخبر -؛ وهي على نحوين: خصائص عامّة وخصائص نسبيّة.

والمراد بالخصائص العامّة، كلّ خصوصيّة في المعنى، تُشكّل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه؛ بقطع النظر عن نوعيّة المخبر؛ ومثال ذلك: غرابة القضية المخبر عنها؛ فإنّها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر؛ وعلى عكس ذلك، كون القضية اعتياديّة ومتوقّعة ومنسجمة مع سائر القضايا الأخرى المعلومة؛ فإنّ ذلك عامل مساعد على الصدق، ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّة، كلّ خصوصيّة في المعنى تُشكّل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظت نوعيّة الشخص الذي جاء بالخبر؛ ومثال ذلك: غير الشيعي إذا نقل ما يدلّ على إمامة أهل البيت عليهم السلام؛ فإنّ مفاد الخبر نفسه، يُعتبر بلحاظ خصوصيّة المخبر، عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال؛ لأنّ افتراض مصلحة خاصّة تدعوه إلى الافتراء، بعيد.

وقد تجتمع خصوصيّة عامّة مع خصوصيّة نسبيّة، لصالح صدق الخبر؛ كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بني أميّة وأمثالهم، ممّن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الأخبار، ترهيباً وترغيباً؛ فإنّ خصوصيّة المضمون، بقطع النظر عن مذهب الخبر، شاهد قويٌّ على الصدق؛ وخصوصيّة المضمون، مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار، أقوى شهادة على ذلك.

الخلاصة

□ أنحاء إثبات صدور الدليل من الشارع:

١. الإثبات الوجداني: وهو إحراز الصدور وجداناً؛ ويُمكن إبراز ثلاث طرق

رئيسية لهذا النوع من الإثبات:

أ. الإخبار الحسي المتعدد، بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّى بالخبر المتواتر.

ب. الإخبار الحدسي المتعدد، بدرجة توجب اليقين؛ وهو المسمّى بالإجماع.

ج. آثار محسوسة تكشف على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعي.

٢. الإثبات التعبدية: وهو أو يتعبّدنا الشارع بالصدور، ويجعل الحجية للدليل.

□ إنّ الاحراز في الخبر المتواتر، يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

□ إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة:

١. إن كان محدّداً: فالتواتر لفظي.

٢. إن كان قضية معنوية محدّدة: فالتواتر معنوي.

٣. إن كان لازماً منتزِعاً: فالتواتر إجمالي.

□ خصائص مفاد الخبر التي تؤثر في تقييم الاحتمال، على نحوين:

١. الخصائص العامة: وهي كلّ خصوصية في المعنى، تُشكّل بحساب

الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه.

٢. الخصائص النسبية: وهي كلّ خصوصية في المعنى، تُشكّل بحساب

الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظ نوعية

الشخص المُخبر.

الأسئلة

١. ما هي طرق إثبات صغرى الدليل الشرعيّ؟
٢. ما هي وسائل الإثبات الوجدانيّ؟
٣. ما هو الخبر المتواتر؟
٤. ما هو الإخبار الحسّيّ؟
٥. ما هو الإخبار الحدسيّ؟
٦. ما هو أساس إحراز الصدور في الخبر المتواتر؟
٧. ما هو التواتر اللفظيّ؟ وما هو التواتر المعنويّ؟
٨. ما هو التواتر الإجماليّ؟
٩. ما هي الخصائص العامّة في الخبر المتواتر؟
١٠. ما هي الخصائص النسبيّة في الخبر المتواتر؟

* هل أنّ اتّفاق أهل النظر والفتوى يوجب إحراز الحكم الشرعيّ؟
وهل أنّ سلوك المتشرّعين في عصر المعصومين عليهم السلام يُثبت لنا حكماً شرعياً؟

الإجماع

الإجماع، اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ؛ وذلك أنّ فتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحته، تُعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ؛ والإخبار الحدسيّ، هو الخبر المبنيّ على النظر والاجتهاد؛ في مقابل الخبر الحسيّ القائم على أساس المدارك الحسيّة؛ وكما يكون الخبر الحسيّ ذا قيمة احتماليّة في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه؛ بوصفها خبراً حدسيّاً يُحتَمَل فيه الإصابة والخطأ معاً؛ وكما أنّ تعدّد الإخبارات الحسيّة، يُؤدّي بحساب الاحتمالات إلى نموّ احتمال المطابقة وضالّة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الإخبارات الحدسيّة، حتّى تصل إلى درجة توجب ضالّة احتمال الخطأ في الجميع جدّاً، وبالتالي، زوال هذا الاحتمال عمليّاً أو واقعيّاً؛ وهذا ما يُسمّى بـ«الإجماع».

فالإجماع والخبر المتواتر، مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات؛ ويعتمد الكشف في كلّ منهما، على هذا الحساب؛ ولكنّها

يتفاوتان في درجة الكشف؛ فإنَّ نموَّ احتمال الموافقة للواقع، وتضاؤل احتمال المخالفة، أسرع حركةً في التواتر، من نموّه وتضاؤله في الإجماع؛ وذلك لعدّة أمور؛ يُمكن إبراز أهمّها في النقاط التالية:

الأولى: أنّ القيمة الاحتماليّة للمفردات في الإجماع، أصغر من القيمة الاحتماليّة للمفردات في التواتر؛ لأنّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيّات، أكبر من نسبة وقوعه في الحسيّات.

الثانية: أنّ الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع، لا يتعيّن أن يكون ذا مركز واحد، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسيّة، منصباً على مركز واحد عادةً^٢؛ فحينما يُفتي فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، ويكونون على خطأ مثلاً، قد يكون خطأ أحدهم، ناشئاً من اعتياده على رواية غير تامّة السند؛ وخطأ الآخر، ناشئاً من اعتياده على رواية غير تامّة الدلالة؛ وخطأ الثالث، ناشئاً من اعتياده على أصالة الاحتياط وهكذا...^٣؛ وكلّما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعدّدة، واحداً أو كانت المراكز متقاربة، كان احتمال تراكم الأخطاء على ذلك أضعف؛ والعكس صحيح أيضاً.

١. وذلك لأنّه معلول؛ ويُحتمل أن تكون علله متعدّدة؛ فليس مركزه، استناده إلى خير شرعيّ أو عدم استناده فحسب؛ بل له مراكز أخرى؛ كالخطأ في الاستنباط أو عدمه؛ أو اختلاف المباني في الاستنباط؛ وغير ذلك....

٢. وهو وقوع الخبر أو عدم وقوعه.

٣. فليس احتمال الخطأ يتركز في نقطة واحدة؛ و من هنا تقلّ قيمة موافقة الإجماع للواقع من حيث ارتكاز احتمالات الخطأ، عن قيمة التواتر.

الثالثة: أنّ احتمال تأثير الخبر الأوّل في الخبر الثاني، موجود في مجال الأخبار الحدسيّة، وغير موجود عادة، في مجال الأخبار الحسيّة؛ وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل، يتضمّن في مجال الحدسيّات، احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني^١؛ بينما هو في مجال الحسيّات حياديّ تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً^٢.

الرابعة: أنّ احتمال الخطأ في قضية حسيّة، يقترن عادة بإحراز وجود المقتضي للإصابة؛ وهو سلامة الحواسّ والفطرة؛ وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضي؛ وأمّا احتمال الخطأ في قضية نظريّة حدسيّة، فهو يتضمّن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضي للإصابة؛ أي: احتمال كون عدم الإصابة، ناشئاً من القصور؛ لا لعارض من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة: أنّ الأخطاء المحتمّلة في مجموعة الأخبار الحدسيّة، يُحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة^٣؛ وأمّا الأخطاء المحتمّلة في مجموعة الأخبار الحسيّة، فلا يُحتمل فيها ذلك عادة؛ بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة؛ وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً، كان احتمال المجموع^٤ أقرب^٥ من احتمالها في حالة عدم وجودها.

-
١. فيسّمى بـ«الاحتمال المشروط»؛ لأنّته مشروط باحتمال تأثير الخبر الآخر فيه.
 ٢. وذلك لأنّ المفروض في التواتر، مباشرة كلّ من المخبرين للمشاهدة؛ ويُسّمى الاحتمال حينئذ، بـ«المطلق».
 ٣. وهي الارتكاز أو الرؤية الواضحة التي أدت إلى الفتوى.
 ٤. أي: احتمال اجتماع الأخطاء.
 ٥. فتزداد قيمة احتمال الخطأ بالنسبة إلى حالة عدم وجود نكتة مشتركة في منشأ الخطأ.

ويتأثر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة:

منها: نوعيّة العلماء المتّفقّين من الناحية العلميّة، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

ومنها: طبيعة المسألة المتّفقّ على حكمها، وكونها من المسائل المترقّب ورود النصّ بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

ومنها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعيّة؛ فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف [على] إشاعة الحكم المقابل، لو لم يكن الحكم المجمع عليه، ثابتاً في الشريعة حقّاً.

ومنها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظريّة موهونة؛ إلى غير ذلك من النكات والخصوصيّات.

ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعيّ من الإجماع، مرتبطاً بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه، موضوعيّة في حصوله؛ فقد يتمّ الاستكشاف حتّى مع وجود المخالف، إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثّر على حساب الاحتمال المقابل؛ وهذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعيّة المخالف وعصره، ومدى تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه؛ كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن احتماليّة أخرى؛ على نحو يتشكّل من المجموع، ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

سيرة المتشرّعة

وينظر الإجماع، السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام، للمتشرّعة بما هم متشرّعه؛ وتوضيح ذلك أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، فتارة: يسلكونه بما هم عقلاء؛ كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلاً، وأخرى: يسلكونه بما هم متشرّعة؛ كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكفّ مثلاً؛ والأوّل: هو السيرة العقلائيّة؛ والثاني: سيرة المتشرّعة؛ والفرق بين السيرتين: أنّ الأوّل لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع؛ وإنّما تكشف عن ذلك بضمّ السكوت الدالّ على الإمضاء، كما تقدّم؛ وأمّا سيرة المتشرّعة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعيّ؛ على أساس أنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرّعة، يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع.

وهناك في مقابل ذلك، احتمال أن يكون السلوك المذكور، مبنياً على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام؛ غير أنّ هذا الاحتمال، يضعف بحساب الاحتمال، كلّما لوحظ شمول السيرة وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها؛ ومن هنا قلنا: إنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع؛ لأنّها معاً، يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال؛ غير أنّ الإجماع، يُمثّل موقفاً فتوائياً نظريّاً للفقهاء؛ والآخر يُمثّل سلوكاً عمليّاً دينياً للمتشرّعة.

وكثيراً ما تُشكّل سيرة المتشرّعة بالمعنى المذكور، الحلقة الوسيطة

بين الإجماع والدليل الشرعي؛ بمعنى أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم، مع عدم كونه منصوصاً - فيما بأيدينا من نصوص -، يكشف بظنّ غالب إطمئناي، عن تطابق سلوكي وارتكازي من المشرّعة المعاصرين لعصر النصوص؛ وهذا بدوره يكشف عن الدليل الشرعي؛ وبكلمة أخرى: إنّ الإجماع المذكور، يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولكنّها معاشة سلوكاً وارتكازاً بين عموم المشرّعة.

الخلاصة

□ الإجماع: اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعيّ.

□ إن نموّ احتمال الموافقة للواقع و تضاؤل احتمال المخالفة، أسرع حركة في التواتر من نموّه و تضاؤله في الإجماع؛ لأنّ ١. القيمة الاحتماليّة لمفردات التواتر أكبر؛ ٢. الأخطاء تنصبّ في التواتر على مركز واحد عادة؛ لا على مراكز متعدّدة كما في الإجماع؛ ٣. احتمال الخطأ في مفردات التواتر مطلق؛ خلافاً للإجماع حيث تتأثّر مفرداته بعضاً ببعض؛ ٤. احتمال الخطأ في مفردات التواتر يقترن عادة بإحراز وجود المقتضي للإصابة (سلامة الحواسّ والنفوس) و ينشأ من احتمال وجود المانع فيه؛ بينما في مفردات الإجماع، ينشأ من احتمال عدم وجود المقتضي (احتمال الدهول أو ارتباك البال)؛ ٥. تزداد قيمة احتمال الخطأ في الأخبار الحسيّة بسبب تعدّد منشأ الخطأ؛ بينما في الأخبار الحسيّة يتحدّد ذلك.

□ ليس للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله؛ فقد يتمّ استكشاف الدليل الشرعيّ، حتّى مع وجود مخالف في الإجماع؛ ولكن بنحو لا يؤثّر على حساب الاحتمال.

□ سيرة المتشرّعة: إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام إذا اتّجهوا إلى سلوك معيّن، بوصفهم متشرّعة، يجب أن يكونوا متلقّين ذلك من الشارع؛ وكلّما لوحظ شمول السيرة و تطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها، ضعف احتمال المغايرة مع الشرع.

الأسئلة

١. ما هو الإجماع؟
٢. ما هو الاشتراك والافتراق، بين التواتر والإجماع؟
٣. ما هي عوامل نموّ احتمال الموافقة للواقع وتضاؤل احتمال المخالفة في التواتر، بدرجة أسرع من نموّه وتضاؤله في الإجماع؟
٤. ما هي العوامل التي تُؤثّر في حساب الاحتمال عند الإجماع؟
٥. هل يحتاج الإجماع إلى اتفاق جميع أهل النظر والفتوى؟ أم يجوز وجود مخالف ما؟ وما هي الشروط حينئذ؟
٦. ما هو الفرق بين السيرة العقلائيّة وسيرة المتشرّعة؟
٧. ما هو الاشتراك والافتراق بين طريقيّة كلّ من الإجماع وسيرة المتشرّعة؟

* كيف نعرف أنّ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ، قد صدر من الشارع؟

الإحراز الوجدانيّ للدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

مرّ بنا أنّ دليل السيرة العقلائيّة يعتمد على ركنين:

أحدهما: قيام السيرة [العقلائيّة] المعاصرة للمعصومين عليه السلام على شيءٍ.

والآخر: سكوت المعصوم عليه السلام، الذي يدلّ - كما تقدّم - على الإمضاء.

والسؤال الآن، حول طريقة إحراز كلّ واحد من هذين الركنين؟ فإنّنا

بحكم عدم معاصرنا لهما زماناً، يجب أن نستدلّ عليهما بقضايا معاصرة

ثابتة وجداناً، لكي نُحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعيّ.

[١. السيرة العقلائيّة المعاصرة للمعصومين عليه السلام]

أمّا السيرة [العقلائيّة] المعاصرة للمعصومين عليه السلام، فهناك طرق يُمكن

أن يُدعى الاستدلال بها عليها؛ وقد تُستعمل نفس الطرق، لإثبات

السيرة المعاصرة للمعصومين عليه السلام من المشرّعة بوصفهم الشرعيّ:

الطريق الأول: أن نستدلّ على ماضي السيرة العقلائيّة بواقعها

المعاصر لنا؛ وهذا الاستدلال، يقوم على: افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة

من سلوك إلى سلوك مقابل، وكون السيرة العقلانيّة معبّرة - بوصفها عقلانيّة - عن نكات فطريّة وسليقة نوعيّة - وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان -.

ولكنّ الصحيح، عدم صحّة هذا الاستدلال؛ إذ لا صعوبة في تصوّر تحوّل السيرة بصورة تدريجيّة وبطيئة إلى أن تتمثّل في السلوك المقابل، بعد فترة طويلة من الزمن؛ وما هو صعب الافتراض، [هو] التحوّل الفجائي العفوي؛ كما أنّ السلوك العقلانيّ، ليس منبثقاً دائماً عن نكات فطريّة مشتركة؛ بل يتأثّر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافيّة، إلى غير ذلك من العوامل المتغيّرة؛ فلا يمكن أن يُعتبر الواقع المعاصر للسيرة، دليلاً على ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التاريخي؛ إمّا في نطاق التاريخ العام؛ أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهيّة. ويتوقّف اعتبار هذا النقل، إمّا على كونه موجباً للوثوق والعلم؛ أو على تجمّع شرائط الحجّيّة التعبديّة فيه؛ وفي هذا المجال، يُمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنّها تعكس ضمناً، جوانب من حياة الرواة والناس وقتئذٍ؛ كما يُمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات مثلاً، باعتبارها منتزعة أحياناً، عن الوضع العامّ المرتكز عقلائياً، إلى جانب دلالات التاريخ العامّ.

الطريق الثالث: أن يكون لعدم قيام السيرة [العقلانيّة] المعاصرة للمعصومين عليه السلام على الحكم المطلوب، لازم يُعتبر انتفاؤه وجدانياً، فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو. ولتوضّح ذلك في مثال كما يأتي:

لنفترض أننا نريد أن نثبت أن السيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام، كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ في الوضوء؛ فنقول: إن السيرة إذا كانت منعقدة على ذلك حقاً، فهذا سوف يكون دليلاً على عدم وجوب المسح بتمام الكفّ، لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة، فيستغني عن السؤال؛ وأما إذا لم تكن السيرة منعقدة على ذلك، وكان افتراض المسح بتمام الكفّ وارداً في السلوك العمليّ لكثير من المشرّعة وقتئذ، فهذا يعني أن استعلام حكم المسألة، ينحصر بالسؤال من المعصومين عليهم السلام؛ أو الرجوع إلى رواياتهم؛ لأنّ مسح المشرّعة بتمام الكفّ، لا يكفي لإثبات الوجوب؛ وحيث أنّ المسألة محلّ الابتلاء لعموم أفراد المكلفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ يستبطن عناية فائقة تُحمّز على السؤال، فمن الطبيعيّ أن تكثر الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك؛ وفي هذه الحالة يُفترض عادةً، أن يصل إلينا مقدار من ذلك على أقلّ تقدير؛ لاستبعاد اختفاء جلّها، مع توقّر الدواعي على نقلها، وعدم وجود ما يُبرّر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك، نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي، لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب؛ وهذا يُعيّن افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ.

وهذا الاستدلال، يتوقّف - كما لاحظنا - على: «كون المسألة محلاً لابتلاء العموم»؛ و«كون الحكم المقابل - كوجوب المسح بتمام الكفّ في المثال -، يتطلّب سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه»؛ و«توقّر الدواعي على

نقل ما يرد في حكم المسألة؛ و«عدم وجود مبررات للإخفاء»؛ و«عدم وصول شيءٍ معتدّ به في هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوى المتقدّمين».

الطريق الرابع: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين للأئمة عليهم السلام، سلوك بديل على نحو لو لم يفترض ذلك، تعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل، معبراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة، لو كانت واقعة حقاً، لسُجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف، وحيث لم تُسجّل، يُعرف أنّ الواقع خارجاً، كان هو المُبدّل لا البديل؛ ومثال ذلك: أن نقول: إنّ السلوك العامّ المعاصر للمعصومين عليهم السلام، كان منعقدّاً على اعتبار الظواهر والعمل بها؛ إذ لولا ذلك، لكان لا بدّ من سلوك بديل يُمثّل طريقة أخرى في التفهيم، ولما كانت الطريقة البديلة، تُشكّل ظاهرة غريبة عن المألوف، كان من الطبيعيّ أن تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع، فكذلك المقدّم؛ وبذلك يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة؛ بمعنى أنّ الإنسان إذا عرض مسألة على وجدانه ومرتكراته العقلانيّة، فرأى أنّه منساق إلى اتّخاذ موقف معيّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه درجة كبيرة، واستطاع أن يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيّات المتغيّرة من حال إلى حال ومن عاقل إلى عاقل، بملاحظة تحليليّة وجدانيّة، أمكنه أن ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف، حالة عامّة في كلّ العقلاء.

وقد يُدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائيّة مختلفة، للتأكّد من هذه الحالة العامّة؛ وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه؛ ولكنّه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً؛ إلاّ بقدر ما يتاح للملاحظ، من استقراء للمجتمعات العقلائيّة المختلفة.

[٢. سكوت المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام]

وأما سكوت المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام الدالّ على الإمضاء، فقد يقال: إنّ من الصعوبة بمكان، الجزم به؛ إذ كيف نعرف أنّه لم يصدر من المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام، ما يدلّ على الردع عن السيرة المعاصرة له؛ وغاية ما نستطيع أن نتأكّد منه، هو عدم وجود هذا الردع فيما بأيدينا من نصوص؛ غير أنّ ذلك لا يعني عدم صدوره؛ إذ لعلّه قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقة التي نتغلّب بها على هذه الصعوبة، تتمّ كما يأتي:
نطرح القضية الشرطيّة القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام عن السيرة، لوصل إلينا؛ والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع؛ فالمدّم مثله. ووجه الشرطيّة، أنّ الردع عن سيرة عقلائيّة مستحكمة، لا يتحقّق بصورة جادّة، بمجرد نهّي واحد أو نهيين؛ بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوّة السيرة وترسخها؛ فالردع إذاً، يجب أن يتمثّل في نواه كثيرة، وهذه النواهي بنفسها، تخلق ظروفاً مناسبة لأمثالها؛ لأنّها تُلفت أنظار الرواة إلى السؤال، وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرة لضبط هذه النواهي من قبَل الرواة، فيكون من الطبيعيّ أن يصل إلينا شيء منها؛ وفي حالة عدم وصول شيء - بالقدر الذي تفترضه الظروف

المشار إليها، نستكشف عدم صدور الردع، وبذلك يتم كلا الركنين لدليل السيرة.

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

وسائل الإحراز الوجداني التي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، تُؤدّي تارة: إلى القطع بالدليل الشرعي؛ وأخرى: إلى قيمة احتمالية كبيرة؛ ولكن تناظرها في الطرف المقابل، قيمة احتمالية معتدّ بها؛ وثالثة: إلى قيمة احتمالية كبيرة، تقابلها في الطرف المقابل، قيمة احتمالية ضئيلة جداً؛ وتُسمى القيمة الاحتمالية الكبيرة في هذه الحالة بـ«الإطمئنان»، وفي الحالة السابقة بـ«الظن».

ولا شكّ في حجّية الإحراز الواصل إلى درجة القطع؛ تطبيقاً لمبدأ حجّية القطع؛ كما لا شكّ في أنّ الإحراز الظنيّ غير كافٍ للمقصود، ما لم يقدّم دليل شرعيّ على التعبّد به، فيدخل في نطاق الإحراز التعبديّ؛ وأمّا الإطمئنان، فقد يقال بحجّيته الذاتية عقلاً؛ -تنجيزاً وتعذيراً- كالقطع؛ بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الإطمئنان به؛ وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الإطمئنان بعدمه؛ فإن صحّت هذه الدعوى، لم تكن بحاجة إلى تعبّد شرعيّ للعمل بالإطمئنان، مع فارق: وهو إمكان الردع عن العمل بالإطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع كما تقدّم؛ وإن لم تصحّ هذه الدعوى، تعيّن طلب الدليل على التعبّد الشرعيّ بالإطمئنان؛ والدليل هو

السيرة العقلانيّة المضادة بدلالة السكوت؛ وفي مقام الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلانيّة، مع سكوت الشارع عنها، لا بدّ من افتراض القطع بهذين الركنين؛ ولا يكفي الاطمئنان، وإلا كان من الاستدلال على حجّيّة الاطمئنان بالاطمئنان.

الخلاصة

□ الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليه السلام:

١. الاستدلال على ماضي السيرة العقلانيّة، بواقعها المعاصر لنا؛ على

أساس افتراض الصعوبة في تحوّل السيرة.

٢. النقل التاريخي.

٣. أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين عليه السلام على الحكم

المطلوب، لازم يُعتبر انتفاؤه وجدانياً.

٤. أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عاماً للمعاصرين عليه السلام

للأئمّة عليه السلام، بديل على نحوٍ لو لم نفترض ذلك، تعيّن افتراض هذا

البديل. ويكون هذا السلوك البديل، معبراً عن ظاهرة اجتماعيّة غريبة، لو

كانت واقعة حقاً، لسُجّلت وانعكست علينا، باعتبارها على خلاف

المألوف، وحيث لم تُسجّل، يُعرّف أنّ الواقع خارجاً، كان هو المُبدل؛

لا البدل.

٥. الملاحظة التحليليّة الوجدانيّة.

□ طريق إثبات سكوت المعصوم عليه السلام: إنّ الردع عن سيرة عقلائيّة

مستحكمة، يجب أن يتناسب مع قوّة السيرة وترسخها، ولو كان قد ردع

المعصوم عليه السلام عن السيرة، لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع، فالمقدّم مثله.

□ الكشف الحاصل من وسائل الإحراز الوجداني:

١. إن كان قطعاً: فلا شكّ في حجّيته.
٢. إن كان ظنّاً: فهو قيمة احتماليّة كبيرة، ولكن تُناظرها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة معتدّ بها؛ فيدخل في نطاق الإحراز التبعديّ ولا يكفي للمقصود، ما لم يقم دليل شرعيّ على حجّيته.
٣. إن كان إطمئناناً: فهو قيمة احتماليّة كبيرة، تُقابها في الطرف المقابل، قيمة احتماليّة ضئيلة جداً. وقد اختُلف في حجّيته؛ فقليل كالقطع مع إمكان الردع عن العمل به وقليل بلزوم القطع بالسيرة العقلانيّة في الاعتماد عليها، المضاهة بدلالة السكوت، لإثبات التبعّد الشرعيّ به.

الأسئلة

١. ما هو الدليل في افتراض صعوبة تحوّل السيرة؟
٢. هل يصحّ الاستدلال على ماضي السيرة العقلانيّة بواقعها المعاصر لنا؟
٣. كيف يُمكن أن يكون النقل التاريخيّ طريقاً لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام؟
٤. اذكر طرقاً أُخر، لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام؟
٥. هل يُمكن إثبات سكوت المعصوم عليه السلام الدالّ على الإمضاء؟
٦. هل الإطمئنان الحاصل من وسائل الإحراز الوجدانيّ، حجّة كالقطع؟ أم لا؟
٧. هل يُمكن الردع عن العمل بالإطمئنان إن قلنا بحجّيته؟

* ما هي الطرق التي جعلها الشارع لمعرفة صدور الدليل منه؟ (٢)

٢. وسائل الإثبات التعبدية

وأهم ما يُبحث عنه في علم الأصول، كوسيلة تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع، خبر الواحد؛ ويراد به، الخبر الذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه.

والكلام فيه، في ثلاث مراحل:

إحداها: استعراض الأدلة المدعاة على حكم الشارع بحجّيته.

وثانيتها: استعراض الأدلة المدعى كونها معارضة لذلك.

والمرحلة الثالثة: تحديد دائرة الحجّية وشروطها، بعد فرض ثبوتها.

وسنبحث هذه المراحل تباعاً.

أدلة حجّية خبر الواحد

وقد استدلّ على الحجّية بالكتاب والسنة.

أما الكتاب الكريم: فبآيات:

منها: آية النبأ؛ وهي قوله (تعالى): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ

فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ
نَادِمِينَ ﴿١﴾.

وتقريب الاستدلال: أنّ الجملة في الآية الكريمة، شرطية، شرطية، والحكم فيها هو «الأمر بالتبيين»، وموضوع الحكم «النبا»، وشرطه «مجيء الفاسق به»، فتدلّ بالمفهوم، على انتفاء وجوب التبيين عن النبا، إذا انتفى الشرط ولم يجيء به الفاسق؛ وهذا يعني أنّه لا يجب التبيين في حالة مجيء العادل بالنبا؛ وليس ذلك إلاّ لحجّيته.

وقد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين:

الأول: أنّ مجيء الفاسق بالنبا، شرط محقق للموضوع؛ لأنّه هو الذي يُحقّق النبا، وليس للجملة الشرطية مفهوم، إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع، كما تقدّم في بحث مفهوم الشرط.

وحاول صاحب الكفاية أن يدفع هذه المناقشة، بدعوى أنّها إنّما تتمّ على الافتراض المتقدّم في تعيين الموضوع والشرط؛ وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوع هو «الجائي بالنبا»، والشرط هو «الفسق»، كانت الآية في قوّة قولنا: «إذا كان الجائي بالنبا فاسقاً، فتبيّنوا»، ومن الواضح حينئذٍ، أنّ الشرط هنا، ليس محققاً للموضوع، فيتمّ المفهوم.

ولكنّ مجرد إمكان هذه الفرضية، لا يكفي لتصحيح الاستدلال، ما لم يثبت كونها هي المستظاهرة عرفاً من الآية الكريمة.

الثاني: أنّ الحكم بوجود التبيين، معلّل في الآية الكريمة، بالتحرز من

الإصابة بجهالة، والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً، فتكون بمثابة القرينة المتّصلة على إلغاء المفهوم.

وأجيب عن ذلك، تارة: بأنّ الجهالة ليست مجرد عدم العلم؛ بل تستبطن السفاهة، وليس في العمل بخبر العادل سفاهة؛ لأنّ سيرة العقلاء عليه؛ وأخرى: بأنّ المفهوم، أخصّ من عموم التعليل؛ لأنّه يقتضي حجّية خبر العادل، بينما التعليل يدلّ على عدم حجّية كلّ ما هو غير علمي، ويشمل بإطلاقه خبر العادل، فليكن المفهوم مقبّلاً لعموم التعليل؛ وثالثة: بأنّ المفهوم، مفاده أنّ خبر العادل لا حاجة إلى التبيّن بشأنه؛ لأنّه بيّن واضح، وهذا يعني افتراضه بمثابة الدليل القطعي، والأمر بالتعامل معه، على أساس أنّه بيّن ومعلوم، وبهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل؛ لأنّ العموم في التعليل، موضوعه عدم العلم، فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع، فهو علم ولا يشمل التعليل.

ومنها: آية النفر؛ وهي قوله (تعالى): ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^١.

وتقريب الاستدلال بها، أنّها تدلّ على مطلوبيّة التحذّر عند الإنذار؛ بقرينة وقوع الحذر، موقع الترجّي بدخول «لعلّ» عليه، وجعله غاية للإنذار الواجب، ومقتضى الإطلاق، كون التحذّر واجباً عند الإنذار؛ ولو لم يحصل العلم من قول المنذر؛ وهذا يكشف عن حجّية أخبار المنذر.

والجواب على ذلك:

أولاً: أن وجوب التحذّر عند الإذار، لا يكشف عن كون الحذر الواجب، بملك حجّية خبر المنذر؛ وذلك لأنّ «الإذار»، يفترض العقاب مسبّقاً، وكون الحكم منجزاً بمنجز سابق؛ كالعلم الإجمالي أو الشكّ قبل الفحص، ولا يصدق عنوان «الإذار» على الإخبار عن حكم لا يستتبع عقاباً، إلا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ خبر المنذر بنفسه، كان منجزاً، فهذا لا يساوق الحجّية بمعناها الكامل؛ لما سبق من أنّ أيّ دليل احتماليّ على التكليف، فهو يُنجزه بحكم العقل، فغاية ما تُفيده الآية الكريمة، أنّها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً، في موارد قيام الخبر على التكليف؛ ولا تُثبت جعل الشارع الحجّية للخبر.

نعم، بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان، يكشف ما ذكر، عن الجعل الشرعيّ؛ إذ لولا الجعل الشرعيّ، لمرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وثالثاً: أنّ الآية الكريمة، لو دلّت على حجّية قول المنذر شرعاً، فإنّما تدلّ على حجّيته بما هو رأي ونظر؛ لا بما هو إخبار وشهادة؛ لأنّ الإذار، يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى واقتناص النتيجة.

ومنها: آية الكتان؛ وهي قوله (تعالى): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^١.

وتقريب الاستدلال بها: أنها تدلّ بالإطلاق على حرمة الكتان؛ ولو في حالة عدم ترتّب العلم على الإيداء، وهذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة؛ لأنّ تحريم الكتان، من دون إيجاب القبول لغو، ووجوب القبول مع عدم العلم، يساوق حكم الشارع بالحجّية.

والجواب على ذلك:

أولاً: أنّ الكتان إنّما يصدق في حالة الإخفاء، مع توفرّ مقتضيات الوضوح والعلم، فلا يشمل الإطلاق المذكور، عدم الإخبار في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات العلم.

وثانياً: أنّ تعميم حرمة الكتان، لعلّه بدافع الاحتياط من قِبَل المولى، لعدم إمكان إعطاء قاعدة للتمييز بين موارد ترتّب العلم على الإخبار وغيرها؛ فإنّ الحاكم قد يُوسّع موضوع حكمه الواقعيّ بدافع الاحتياط، وهذا غير الأمر بالاحتياط.

ومنها: آية السؤال من أهل الذكر؛ وهي قوله (تعالى): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^١.

وتقريب الاستدلال: أنّ الأمر بالسؤال، يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب، ولو لم يُفد العلم؛ لأنّه بدون ذلك، يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم، لغواً، وإذا وجب قبول الجواب، ولو لم يُفد العلم، ثبتت الحجّية.

وقد اتّضح الجواب ممّا سبق؛ إضافة إلى أنّ الأمر بالسؤال في الآية، ليس ظاهراً في الأمر المولوي، لكي يستفاد منه ذلك؛ لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة من الكفّار، ومن الواضح أنّ هذا السياق، لا يناسب جعل الحجّية التعبديّة؛ وإنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكّك ودفع الشبهة بالحجّة القاطعة؛ لأنّ الطرف، ليس ممّن يتعبّد بقرارات الشريعة.

ونلاحظ أيضاً: أنّ الأمر بالسؤال، مفرّع على قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾، والتفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال، لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه وأمثاله. هذا على أنّ مورد الآية، لا حجّية فيه لأخبار الآحاد؛ لأنّه يرتبط بأصول الدين.

وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك، فالاستدلال يتوقف على حمل أهل الذكر، على العلماء والرواة؛ لأهل النبوات السابقة؛ بحمل الذكر على العلم؛ لا على الرسالة الإلهيّة.

وأما السنّة: فلا بدّ لكي يصحّ الاستدلال بها في المقام، أن تكون ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجدانيّ؛ ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد، لثلاً يلزم الدور.

وهنا وسيلتان للإحراز الوجدانيّ:

إحدهما: التواتر في الروايات الدالّة على حجّية خبر الواحد.

والأخرى: السيرة.

أمّا الوسيلة الأولى، فتقريب الاستدلال بها: أنّ حجّية خبر الواحد، يُمكن اقتناصها من أسنة روايات كثيرة، تشترك جميعاً في إفادة هذا المعنى، وإن اختلفت مضامينها، وبذلك يحصل التواتر الإجماليّ؛ ويثبت بالتواتر، حجّية خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر؛ فإذا اتّفق وجود خبر من هذا القبيل، يدلّ على حجّية خبر الواحد في دائرة أوسع، أخذ به.

وأمّا الوسيلة الثانية، فتقريب الاستدلال بها، يشتمل على الأمور التالية:

أولاً: إثبات السيرة وأنّ المتشرّعة والرواة في عصر الأئمّة كانوا يعملون بأخبار الثقات، ولو لم تُقدّمهم الاطمئنان الشخصي، وفي هذا المجال، يُمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة؛ وذلك لتوفّر شروطه؛ فإنّه لا شكّ في وجود عدد كبير من هذه الروايات بأيدي المتشرّعة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، ودخول حكمها في محلّ ابتلائهم على أوسع نطاق، فإنّما أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع أو جرياً على سجيّتهم؛ وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

والأوّل هو المطلوب؛ إذ تثبت بذلك السيرة الممتدّة في تطبيقها، إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني، فليس من المحتمل أن يُؤدّي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً، بدون استعلام الحكم الشرعيّ تجاهها؛ لأنّ ارتكاز الاعتقاد على

أخبار الثقات؛ وكون طرح خبر الثقة على خلاف السجّية العقلانية، يحول عادةً، دون التوافق على الطرح بلا استعلام؛ والاستعلام يجب أن يكون بحجم أهميّة المسألة، وهذا يقتضي افتراض أسئلة وأجوبة كثيرة؛ فلو لم يكن خبر الثقة حجّة، لكان هذا يعني تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب على أسئلة الرواة، ومع توفرّ الدواعي على نقل ذلك، فلا بدّ من وصول هذه النصوص إلينا، ولو في الجملة؛ بينا لم يصل إلينا شيء من ذلك؛ بل وصل ما يُعزّز الحجّية، وهذا يُعيّن: إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام؛ وإمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام وصدور البيانات المثبتة للحجّية.

ثانياً: أنّ السيرة الثابتة بالبيان السابق، إذا كانت سيرة لأصحاب الأئمة عليهم السلام، بما هم متشرّعة، فهي تكشف عن الدليل الشرعيّ بلا حاجة إلى ضمّ مقدّمة، وإذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء، ضمنا إليها مقدّمة أخرى؛ وهي: أنّ الشارع لم يردع عنها؛ إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية، لآثّر هذا الردع من ناحيته في هدم السيرة، ولو صل إلينا شيء من نصوص الردع.

ثالثاً: أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، قد يُتوهم أنّها تردع عن السيرة؛ لأنّ خبر الواحد، أمارة ظنّية، فيشملة إطلاق النهي عن العمل بالظنّ؛ ولكنّ الصحيح، أنّها لا تصلح أن تكون رادعة، وذلك لأنّنا أثبتنا بالفعل، انعقاد السيرة المعاصرة للأئمة عليهم السلام على العمل بأخبار الثقات في الشرعيّات؛ وهذا يعني - بعد استبعاد العصيان -: إمّا وصول دليل إليهم

على الحجية؛ أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع؛ أو عدم كونها دالةً على ذلك في الواقع؛ وعلى كلٍّ من هذه التقادير لا يكون الردع تاماً. ومثل ذلك يقال، في مقابل التمسك بأدلة الأصول بإطلاقها - كدليل أصالة البراءة مثلاً -، لإثبات الردع عن حالة قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرّر فيها.

رابعاً: أنّ عدم الردع، يكشف عن الإمضاء، وهذا أوضح، بعد إثبات امتداد السيرة إلى الشرعيّات وجريانها على إثبات الحكم الشرعيّ بخبر الثقة؛ الأمر الذي يُعرّض الأغراض الشرعيّة للتفويت، لو لم تكن مرضيّة؛ مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال في أمثال المقام، هو الإمضاء؛ كما تقدّم.

أدلة نفي حجّية خبر الواحد

وقد استُدلّ على نفي الحجّية بالكتاب والسنة.

أمّا الكتاب، فبما ورد فيه من النهي عن اتباع الظنّ؛ كقوله (تعالى): ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١.

وقد يجاب على ذلك، بأنّ النهي المذكور، إنّما يدلّ على نفي الحجّية عن خبر الواحد بالإطلاق، وهذا الإطلاق، يُقيّد بدليل حجّية خبر الواحد؛ سواء كان لفظياً أو سيرة.

أمّا على الأوّل، فواضح؛ وأمّا على الثاني، فلأنّ إطلاق الآيات، لا يصلح

أن يكون رادعاً عن السيرة كما تقدّم؛ وهذا يعني: استقرار حجّية السيرة، فتكون مقيّدة للإطلاق.

وأما السنّة: ففيها ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلميّ؛ وفيها ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

أما الفريق الأوّل، فيرد عليه:

أولاً: أنّه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً، ولا دليل على حجّيته.
وثانياً: أنّه يشمل نفسه؛ لأنّه خبر غير علميّ بالنسبة إلينا، ولا نحتمل الفرق بينه وبين سائر الأخبار غير العلميّة؛ وهذا يعني إمتناع حجّية هذا الخبر؛ لأنّ حجّيته تُؤدّي إلى نفي حجّيته والتعبّد بعدمها.
وأما الفريق الثاني، فيرد عليه: أنّه لو تمّ في نفسه، لكان مطلقاً شاملاً للأخبار الواردة في أصول الدين، والأخبار الواردة في الأحكام، فيعتبر ما دلّ على الحجّية في القسم الثاني بالخصوص، صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

الخلاصة

- الخبر الواحد: هو الخبر الذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه.
 - قد استُدلَّ على حجّية خبر الواحد، بآيات من القرآن؛ وهي: آية النبأ، آية النفر، آية الكتمان وآية السؤال من أهل الذكر.
 - وسائل الإحراز الوجدانيّ لإثبات حجّية خبر الواحد:
 ١. التواتر الإجماليّ في الروايات الدالّة عليه.
 ٢. السيرة وتقريب الاستدلال بها:
- أ. لو كان المشتَرعين في عصر الأئمّة عليهم السلام، قد توقّفوا عن العمل بهذه السيرة، لكان يلزم وصول خبر بديل منه إلينا، واللازم لم يتحقّق، فالسيرة ثابتة.
- ب. إن كانت السيرة، سيرة المتشرّعة، فيتمّ الاستدلال؛ وإلا فإنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء.

الأسئلة

١. ما هو خبر الواحد؟
٢. كيف يُستدلّ بآية النبأ في دلالتها على حجّية خبر الواحد؟
٣. اذكر المناقشات التي وردت على الاستدلال بآية النبأ.
٤. بيّن تقرب الاستدلال بآية النفر، على حجّية خبر الواحد؟
٥. ما هي الردود على الاستدلال بآية النفر؟
٦. كيف استدلّ بآية الكتمان على حجّية خبر الواحد؟
٧. ما هو الردّ على الاستدلال بآية الكتمان؟
٨. اذكر الاستدلال بآية السؤال عن أهل الذكر، على حجّية خبر الواحد.
٩. بيّن الردّ على الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجّية خبر الواحد.
١٠. هل تمّ الاستدلال بآيات القرآن، على حجّية الواحد؟ أم لا؟
١١. ما هي وسائل الإحراز الوجدانيّ لإثبات حجّية خبر الواحد؟
١٢. بيّن نوع التواتر الذي يدعى حصوله من روايات حجّية خبر الواحد.
١٣. بيّن الاستدلال بالسيرة على حجّية خبر الواحد.
١٤. هل تردع الآيات -الناهية عن العمل بالظنّ-، السيرة على العمل بخبر الواحد؟
١٥. ما هو جواب الاستدلال بآيات النهي عن العمل بالظنّ في نفي حجّية خبر الواحد؟
١٦. هل تمّ الاستدلال بالسنة على نفي حجّية خبر الواحد؟ وكيف؟

* ما هي الطرق التي جعلها الشارع لمعرفة صدور الدليل منه؟ (٢)

تحديد دائرة حجّية خبر الواحد

وبعد افتراض ثبوت الحجّية يقع الكلام في تحديد دائرتها. وتحديد الدائرة، تارة: بلحاظ صفات الراوي؛ وأخرى: بلحاظ المروي.

أما باللحاظ الأوّل، فصفوة القول في ذلك: أنّ مدرك الحجّية، إذا كان مفهوم آية النبأ، فهو يقتضي حجّية خبر العادل، ولا يشمل خبر الفاسق الثقة؛ وإذا كان المدرك السنّة، على أساس الروايات والسيرة، فلا شكّ في أنّ موضوعها، خبر الثقة، ولو لم يكن عادلاً من غير جهة الإخبار؛ إلاّ أنّ وثاقة الراوي، تارة تُؤخذ مناطاً للحجّية على وجه الموضوعيّة؛ وأخرى تُؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقيّة، وبما هي سبب للوثوق غالباً بصدق الراوي وصحّة نقله؛ فإنّ استظهر الأوّل، لزم القول بحجّية خبر الثقة؛ ولو قامت أمانة عكسيّة مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها؛ وإنّ استظهر الثاني، لزم سقوط خبر الثقة عن الحجّية في حالة قيام أمانة من هذا القبيل.

وعليه يترتّب، أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقة، يوجب سقوطه عن الحجّية - إذا لمُحتمل فيه كونه قائماً على أساس اجتهاديّ -؛ لأنّته يكون أمانة على وجود خلل في النقل.

وأما خبر غير الثقة، فإن لم تكن هناك أمارات ظنيّة، على صدقه، فلا إشكال في عدم حجّيته؛ وإن كانت هناك أمارات كذلك، فإن أفادت الإطمئنان الشخصي، كان حجةً لمحجّية الإطمئنان، كما تقدّم؛ وإلا ففي حجّية الخبر وجهان؛ مبيّتان على أنّ وثاقة الراوي، هل هي مأخوذة، منوطاً للحجّية على وجه الموضوعيّة؟ أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبّب كلاهما دخيلين في الحجّية؟ أو بما هي معرّف صرف، للوثوق الغالب بالمضمون؛ دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها.

فعلى الأوّل والثاني، لا يكون الخبر المذكور حجة؛ وعلى الثالث يكون حجة.

وعلى هذه التقادير، تبني - إثباتاً ونفيّاً - مسألة انجبار الخبر الضعيف، بعمل المشهور من قدماء العلماء؛ فإنّ عمل المشهور به، يُعتبر أمانة على صحّة النقل؛ فقد يدخل في نطاق الكلام السابق.

وأما باللحاظ الثاني، فيُعتبر في الحجّية أمران:

أحدهما: أن يكون الخبر حسّياً لا حدسيّاً.

والآخر: أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعيّ الصدور من الشارع؛ كالكتاب

الكريم.

أما الأوّل، فلعدم شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحدسيّة.

وأما الثاني، فلما دلّ من الروايات، على عدم حجّية الخبر المخالف

للكتاب الكريم؛ فإنّه يُقيّد أدلّة حجّية الخبر، بغير صورة المخالفة للكتاب

الكريم؛ أو ما كان بمثابته من الأدلّة الشرعيّة القطعيّة صدوراً وسنداً.

قاعدة التسامح في أدلة السنن

ذكرنا أنّ خبر غير الثقة، إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجة؛ ولكن قد يُستثنى من ذلك، الأخبار الدالة على المستحبات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزامية، فيقال بأنّها حجة في إثبات الاستحباب أو الكراهة، ما لم يُعلم بطلان مفادها.

ويُستند في ذلك، إلى روايات فيها الصحيحة وغيرها؛ دلّت على أنّ من بلغه عن النبي ﷺ، ثواب على عمل فعله، كان له مثل ذلك الثواب؛ وإن كان النبي لم يقله؛ بدعوى أنّ هذه الروايات، تجعل الحجية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات؛ ومن أجل هذا، يُعبّر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن.

والتحقيق: أنّ هذه الروايات، فيها بدوياً، عدّة احتمالات:

الأول: أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ على طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل، عنواناً ثانوياً له، يستدعي ثبوت استحباب واقعيّ بهذا العنوان.

الثالث: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الاحتاط للثواب.

الرابع: أن تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد؛ ولو كانت هذه المصلحة، هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً.

والاستدلال بالروايات على ما ذكر، مبنيّ على الاحتمال الأوّل، وهو

غير متعيّن؛ بل ظاهر لسان الروايات، ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب، ولو مع مخالفة الخبر للواقع؛ فلو كان وضع نفس الثواب، تعبيراً عن التعبّد بثبوت المؤدّي وحجّيّة البلوغ، كما كان هناك معنىً للتصريح بأنّ نفس الثواب، محفوظ حتّى مع مخالفة الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمال الثاني، لا موجب لاستفادته أيضاً؛ إلاّ دعوى أنّ الثواب على عمل، فرع كونه مطلوباً. وهي مدفوعة بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً. ملاكاً للثواب؛ فالمتعيّن، هو الاحتمال الثالث؛ ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بفرده، لا يُفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه؛ لأنّ العقل، إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لالشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصية، مردّها إلى وعدٍ مولويّ.

الخلاصة

- تختلف دائرة حجّية خبر الواحد، باختلاف المستند في إثبات حجّيتها.
- تضمّ دائرة حجّية خبر الواحد، الأخبار الحسية - و لا الحدسية فقط - ما لم تخالف دليلاً قطعيّ الصدر من الشارع؛ كالكتاب الكريم.
- قاعدة التسامح في أدلّة السنن:
- إنّ الأخبار الدالّة على المستحبات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الالزامية، حجة في إثبات الاستحباب أو الكراهة؛ ما لم يُعلم بطلان مفادها.

الأسئلة

١. بيّن حدود دائرة حجّية خبر الواحد بلحاظ صفات الراوي.
٢. بيّن حدود دائرة حجّية خبر الواحد بلحاظ حجّية المرويّ.
٣. ما هي قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟
٤. ما هو الدليل على قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

إثبات حجّية الدلالة
في الدليل الشرعيّ [كبراه]

﴿ هل إنَّ الظهور في دلالات الدليل الشرعيّ، حجّة؟ أم لا؟ ﴾

حجّة الدلالة في الدليل الشرعيّ

تمهيد

الدليل الشرعيّ قد يدلّ على حكم دلالة، واضحة توجب اليقين أو الإطمئنان بأنّ هذا الحكم، هو المدلول المقصود؛ وفي هذه الحالة، يُعتبر حجّة في دلالته على إثبات ذلك الحكم؛ لأنّ اليقين حجّة، والإطمئنان حجّة؛ من دون فرق بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة، قائماً على أساس كونها دلالة عقلية إنّية؛ من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، سوى إفادة ذلك المدلول؛ وهو المسمّى بـ«النصّ»؛ أو على أساس احتفاف الدليل اللفظيّ بقرائن حالّية أو عقلية، تنفي احتمال مدلول آخر؛ وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغوية وعرفية عامّة.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين أو أمور، على نحو تكون صلاحيته لإفادة أيّ واحد منها، مكافئة لصلاحيته لإفادة غيره، بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العرفيّ؛ وهذا هو «المجمل»؛ ويكون حجّة في

إثبات الجامع، على أساس العلم بأنّ المراد، لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته؛ هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور؛ وأمّا كلّ واحد من المحتملات بخصوصه، فلا يثبت بالدليل المذكور؛ إلّا مع الاستعانة بدليل خارجيٍّ على نفي المحتمل الآخر، فيُضمّ إلى إثبات الجامع، فينتج التعيّن في المحتمل البديل.

وقد يدلّ الدليل الشرعيّ على أحد أمرين، مع أولويّة دلالته على أحدهما، بنحو يسبق إلى الذهن تصوّراً، على مستوى المدلول التصوريّ، وتصديقاً، على مستوى المدلول التصديقيّ، وإن كانت إفادة المعنى الآخر - تصوّراً وتصديقاً - بالدليل المذكور، ممكنة ومحمّلة أيضاً، بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير؛ وهذا هو الدليل «الظاهر» في معنى؛ وفي مثل ذلك، يُحمل على المعنى الظاهر؛ لأنّ الظهور حجة في تعيين مراد المتكلّم؛ وهذه الحجّيّة لا تقوم على أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور، لا يوجب العلم دائماً؛ بل على أساس حكم الشارع بذلك.

ويُعبر عن حجّيّة الظهور، بأصالة الظهور؛ وعلى وزان ذلك يقال: أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجِدِّ، وغير ذلك من مصاديق لكبرى حجّيّة الظهور.

الاستدلال على حجّيّة الظهور

وحكم الشارع بحجّيّة الظهور، يُمكن الاستدلال عليه بالسيرة، بأخذ

النحوين التاليين:

النحو الأوّل: أن تتمسك بالسيرة العقلائية، بمعنى استقرار بناء العقلاء على اتّخاذ الظهور وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب ما يُرى لها من آثار، بحسب الأغراض التكوينية أو التشريعية؛ وهذه السيرة، بحكم استحكامها، تُشكّل دافعاً عقلائياً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات، لو تُركّ المتشرّعة إلى ميولهم العقلائية؛ وفي حالة من هذا القبيل، يكون عدم الردع والسكوت، كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غير اللفظي، استعراض عدد من الأوجه، لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء؛ ويلاحظ هنا، أنّ واحداً من تلك الأوجه، لأيمن تطبيقه في المقام؛ وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحالي؛ لأنّ الكلام هنا، في حجّية الظهور، فلا يكفي في إثباتها، ظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء.

النحو الثاني: أن تتمسك بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام وفقهائهم؛ فإننا لانشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط، كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنة؛ ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدمة، فلاحظ.

وعلى هذا، تكون السيرة المذكورة، كاشفة كشفاً إنّياً مباشراً عن الإمضاء؛ ولا حاجة حينئذٍ إلى توسط قاعدة أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء؛ على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائية.

ويواجه الاستدلال بالسيرة هنا، نفس ما واجه الاستدلال بالسيرة في بحث حجّية الخبر؛ إذ يُعترض بأنّ هذه السيرة، مردوع عنها بالمطلقات النهائية عن العمل بالظنّ أو بإطلاق أدلّة الأصول.

والجواب على الاعتراض، يُعرف بما تقدّم في بحث حجّية الخبر؛ مضافاً إلى أنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ، يشمل إطلاق نفسه؛ لأنّ دلالة ظنيّة أيضاً، ولا تحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنيّة، فيلزم من حجّيته، التعبّد بعدم حجّية نفسه؛ وما ينفي نفسه كذلك، لا يُعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

موضوع الحجّية

عرفنا سابقاً، أنّ الدلالة، تصوّريّة وتصديقيّة؛ وعليه، فهناك ظهور على مستوى الدلالة التصوّريّة؛ وهناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة. ومعنى الظهور الأوّل، أن يكون أحد المعنيين، أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر، عند سماع اللفظ.

ومعنى الظهور الثاني، أن يكون كشف الكلام، تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم، يُبرز هذا المعنى دون ذاك؛ فيقال حينئذ: أنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقيّة.

وقد تقدّم أنّ الظاهر من كلّ كلام، أن يتطابق مدلوله التصوّريّ مع مدلوله التصديقيّ.

وعلى أيّ حال، فموضوع الحجّية، هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؛ لأنّ الحجّية، معناها: إثبات مراد المتكلّم وحكمه، بظهور الكلام؛ والكاشف عن المراد والحكم، إنّما هو الدلالة التصديقيّة والظهور التصديقيّ.

وأما الدلالة التصوّريّة، فلا تكشف عن شيء، لكي تكون حجّة في

إثباته؛ وإنما هي مجرد إخطار وتصوّر؛ نعم، الظهور على مستوى الدلالة التصوريّة، هو الذي يُعيّن لنا عادةً الظهور التصديقيّ؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التوافق بين ما هو الظاهر تصوّراً، وما هو المراد تصديقاً وجرّاً؛ فالظهور التصوريّ إذاً، يؤخذ كأداة لتعيين الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّية؛ لا أنّه موضوع لها مباشرة.

وقد يوضّح المتكلّم في نفس كلامه، أنّ مراده الجدّيّ يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام في مرحلة المدلول التصوريّ، وبهذا يُصبح الظهور التصديقيّ الذي هو موضوع الحجّية، مختلفاً عن الظهور التصوريّ؛ كما إذا قال: «جئني بأسد، وأعني به رجلاً شجاعاً»؛ وتُسمّى الجملة التي سبّبت هذا الاختلاف، بـ«القرينة المتّصلة»؛ وهذه القرينة، تارة يكون تواجدها في الكلام مؤكّداً؛ كما في هذا المثال؛ وأخرى، يكون محتملاً؛ كما لو كنّا نستمع إلى المتكلّم، ثمّ ذهلبنا عن الاستماع، واحتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفي كلّ من الحالتين، لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقيّ للكلام في إرادة الحيوان المفترس؛ إذ في الحالة الأولى، لا ظهور كذلك جزماً؛ لأنّنا نعلم بأنّ الظهور التصديقيّ، اختلف عن الظهور التصوريّ؛ وفي الحالة الثانية، نشكّ في وجود ظهور تصديقيّ على طبق الظهور التصوريّ؛ لأنّ احتمال القرينة، يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، ومع الشكّ في وجوده، لا يمكن البناء على حجّيته؛ وهذا يعني أنّ احتمال القرينة المتّصلة، كالقطع بها؛ يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب أن يثبت للكلام في حالة تجرّده عن القرينة.

الخلاصة

- لا يمكن تطبيق تفسير دلالة السكوت على الإمضاء، على أساس الظهور الحالي؛ لأنّ الكلام هنا في حجّية الظهور، فلا يكفي في إثباتها، ظهور حال المعصوم عليه السلام في الإمضاء؛ و أمّا باقي الأوجه، فلا إشكال في تطبيقها لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء.
- يتمّ الاستدلال على حجّية الظهور بالسيرتين؛ والاعتراض على الاستدلال بسيرة المتشرّعة بمطلقات النهي عن العمل بالظنّ أو بإطلاق أدلّة الأصول العمليّة، لا تكفي للردع عنها.
- موضوع حجّية الظهور، ينحصر بمستوى الدلالة التصديقيّة.

الأسئلة

١. ما هي الأدلّة على حجّية الظهور؟
٢. على أيّ أساس من أسس تفسير دلالة السكوت على الإمضاء، لا يمكن إثبات حجّية الظهور بالسيرة العقلانيّة؟ ولماذا؟
٣. ما هو الاعتراض على إثبات حجّية الظهور بسيرة المتشرّعة؟ وما هو الجواب عن ذلك؟
٥. هل يشمل موضوع حجّية الظهور، الدلالة التصرّحية أم التصديقيّة؟ أم كليهما؟ ولماذا؟

✽ هل تدخل ظواهر القرآن الكريم في دائرة حجّية الظهور؟

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعة من العلماء، إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّية، وقالوا بأنّه لا يجوز العمل فيما يتعلّق بالقرآن العزيز؛ إلاّ بما كان نصّاً في المعنى، أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النبيّ ﷺ أو المعصومين من آلِهِ عليهم الصلاة والسلام.

وقد يُستدلّ على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: قوله (تعالى): ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ - الآية. ١

فإنّه يدلّ على النهي عن اتّباع المتشابه؛ وكلّ ما لا يكون نصّاً، فهو

متشابه؛ لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ^١، سواء كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقة، أو لا.

والجواب من وجوه:

الأول: أن اللفظ الظاهر ليس من المتشابه^٢؛ إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ؛ بل المعنى الظاهر، متميز في درجة علاقته؛ وعليه فالمتشابه يختص بالمجمل.

١. ليس التشابه في الآية، بمعنى تشابه محتملات اللفظ؛ كما اشتبه على جم غفير من المفسرين تأثراً بكثرة الروايات الضعاف في هذا المعنى؛ منهم العلامة الطباطبائي^{رحمته} حيث قال: «التشابه: كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد ما يسمعا (الميزان، ج ٣، ص ٢١)»؛ ولعل السبب في الخطأ، ما التبس على بعضهم من توهم استعمال «التشابه» بمعنى «الاشتباه»؛ إثر بعض ما ورد في تفسير الآية؛ كما عن الصادق^{عليه السلام}: «المتشابه ما اشتبه على جاهله (بحار الأنوار، نقلاً عن تفسير العياشي، ج ١، ص ١٢، ح ٧، و ص ١٦٢، ح ٣)»؛ وهو يعني: من لا يعرف معناها لعدم التدبر.

و أما وجه الخطأ، أن استعمال التشابه في القرآن الكريم، لم يكن إلا بمعناه الحقيقي؛ وهو المشابهة؛ لا الاشتباه؛ والمقصود من استعمالها خصوصاً في وصف الكتاب العزيز وآياته، مشابهة أجزائه بعضها مع بعض؛ من هنا فإن التقابل بين الإحكام والتشابه، نفس التقابل بين الإحكام والتفصيل؛ غير أن الأول، يُقصد منه، مشابهة الآيات لمحاكماتها، ومن الثاني، تفصيل الآيات لمحاكماتها؛ فلا يلزم من تقسيم الآيات بهذا التقسيم، مغايرته مع وصف الكتاب في قوله (تعالى): (كتاباً متشابهاً مثاني - الزمر / ٢٣)؛ خلافاً لرأي العلامة (نفس المصدر، ص ٣٢)؛ فإن تشابهها، يعني رجوعها إلى معنى واحد؛ وهذا ما يتوافق معنا فيه العلامة نفسه (نفس المصدر، ص ٢١ و ج ١٠، ص ١٣٦)؛ والمثاني، ما تنعطف وترجع إلى ما قبلها؛ كما أن ﴿سبعاً من المثاني﴾، قد فسرت في المصادر الروائية عند الفريقين، بسورة الفاتحة؛ وبهذا يتضح مغزى ما ورد عن الرضا^{عليه السلام}: «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه، هُدي إلى صراط مستقيم (عيون أخبار الرضا^{عليه السلام}، ج ٢، ص ٣٧٩، ح ٣٩)».

٢. لو سلمنا أنه بمعنى المشتبه.

الثاني: لو سلّمنا أنّ الظاهر من التشابه، فلا تُسلّم أنّ الآية الكريمة تنهى عن مجرد العمل بالمتشابه؛ وإنّما هي في سياق ذمّ من يلتقط المتشابهات فيركّز عليها بصورة منفصلة عن المحكمات ابتغاء الفتنة؛ وهذا ممّا لا إشكال في عدم جوازه، حتّى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب؛ فساق الآية، مساق قول القائل: إنّ عدوّي يحاول أن يُبرز النقاط الموهمة من سلوكي، ويفصلها عن ملابساتها التي توضح سلوكي العام^١.

الثالث: ما قد يقال: من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب؛ وإنّما هي ظاهرة - على أكثر تقدير - في الشمول؛ وهذا الظهور، يشمل

١. والشاهد على ذلك، ذيل الآية؛ حيث قال (تعالى): ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا﴾؛ الذي يشهد على أنّ المقصود من متابعة التشابه، فصله عن سياق الآيات وابتغاء تفسيره حسب ما يوافق الهوى؛ بينما لو نظروا في الآية بسياقها، لوجدوا أنّ كلّ آية إنّما تُفصّل ما قبلها؛ ولا يُمكن أن يكون معناها مبهماً؛ ومن هنا قال العلامة الطباطبائي رحمته الله: «إنّ الإحكام والتشابه، وصفان يقبلان الإضافة والاختلاف بالجهات؛ بمعنى أنّ آية ما يُمكن أن تكون محكمة من جهة، متشابهة من جهة أخرى؛ ولا مصداق للمتشابه على الإطلاق في القرآن؛ ولا مانع من وجود محكم على الإطلاق (الميزان، ج ٣، ص ٦٤)؛ إلا أنّ هذه النسبية لا تتأتّى إلا في صورة واحدة؛ وهي أن تكون كلّ آية متشابهة بالنسبة إلى ما قبلها ومحكمة بالنسبة إلى ما بعدها في كلّ سورة؛ بل بترتيب المصحف الدائر؛ ولو تدبّرت المصحف، لوجدته يُفسّر نفسه بترتيبه، فيبدأ من إجمال المعارف، إجمالاً ليس فيه اختزال؛ بل يضمّ جميع المعارف دو تقويت - ومن هنا عبّر عنه بالإحكام -، ثم يبادر بتبيينه ويُسمّيه تفصيلاً؛ لأنّه ليس من قبيل الشرح؛ بل هو بيان في مستوى أدنى ويكشف عن الجزئيات والمصاديق؛ وهذا يتأزّر مع ما أجمع عليه المحقّقون إلا من شدّد؛ من أنّ ترتيب المصحف الشريف، توقيفيّ؛ تمّ في عهد رسول الله صلّى الله عليه وآله؛ وللمزيد من التفصيل، راجع كتاب: «تحزّي الغاية في سور القرآن الكريم»، خصوصاً موضوع «التشابه وضروره» بتحرير المعلّق.

النهي نفسه، فيلزم من حجّية ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم، نفي هذه الحجّية.

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم،
ويمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما دلّ من الروايات على أنّ القرآن الكريم، مبهم وغامض؛ قد استهدف المولى إغماضه وإبهامه، لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، وأنته لا يعرفه إلاّ من خوطب به، وأنّ غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه.

وهذه الطائفة يرد عليها:

أولاً: أنّ رواياتها جميعاً، ضعيفة السند؛ بل قد يحصل الإطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواياتها وكونهم في الغالب، من ذوي الاتجاهات الباطنية المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم؛ مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّية، أمر في غاية الأهميّة؛ فلو كان الأئمّة عليهم السلام يصدّد بيانه، لما أمكن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطّلاع على ذلك والإخبار عنه؛ دون فقهاء أصحاب الأئمّة عليهم السلام، الذين عليهم المعوّل وإليهم تفزع الشيعة في الفتوى والاستنباط بأمر الأئمّة عليهم السلام وإرجاعهم.

وثانياً: أنّ هذه الروايات، معارضة للكتاب الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيء وهدىً وبلاغاً؛ والمخالف للكتاب، من أخبار الآحاد، لا يشمله دليل حجّية خبر الواحد؛ كما أشرنا سابقاً^٢.

الطائفة الثانية: ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة^٣؛ وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمّة عليهم السلام وعدم الظفر بقريئة على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحو من العمل، ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الروايات، على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر.

وقد أُجيب على الاستدلال بها، بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر، ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسير كشف القناع؛ ولا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال: إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات، حينما يكون الدليل مشتقاً على ظواهر اقتضائية عديدة متضاربة، على نحو يحتاج تقدير الظهور الفعليّ المتحصّل من مجموع تلك الظواهر، بعد الموازنة والكسر والانكسار، إلى نظر وإمعان، فيكون لونهاً من كشف القناع؛ ولهذا نرى أنّ الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل، فيفهم بشكل من [قبّل] فقيه،

١. وهذا لا ينافي كونه تبياناً لكلّ شيء؛ اختصاصاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله، حيث خصّه (تعالى) بالخطاب في الآية لُبَيِّنَه للناس؛ ولا ينافي بنفس الوقت، كونه عربياً مبيناً لا يفتقر إلى تفسير، حيث قال (تعالى): ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا - الفرقان / ٣٣﴾.

٢. في تحديد دائرة حجّية خبر الواحد.

٣. ومن الحجّة، التدبّر في القرآن على وجهه، الذي دعى القرآن بنفسه إليه.

ويأتي فقيه آخر فيبرز نكتة من داخل الدليل، تُعيّن فهمه بشكل آخر، على أساس ما تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن أن نُجيب:

أولاً: بأنّ كلمة الرأي، منصرفة - على ضوء ما نعرفه من ملاسبات عصر النصّ، وظهور هذه الكلمة كمصطلح وشعار لاتباع فقهيّ واسع - إلى الحدس والاستحسان؛ فلا تشمل الرأي المبني على قريحة عرفيّة عامّة.

وثانياً: أنّ إطلاق الظاهر في الروايات المذكورة، لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر؛ سواء أريد بها السيرة العقلائيّة، أو سيرة المتشرّعة؛ نظير ما تقدّم في بحث حجّيّة خبر الواحد.

أمّا الأولى، فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكام السيرة؛ وأمّا الثانية، فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام، كانت على العمل بظواهر الكتاب - وإلا لعُرف الخلاف عنهم -، فنفس هذه السيرة، تُثبت عدم صلاحيّة الإطلاق المذكور للردع؛ بل تكون مقيّدة له.

وتمّا يُدفع به الاستدلال بالروايات المذكورة عموماً، ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسك بالقرآن الكريم، الصادق عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروط إليه وإبطال ما كان منها مخالفاً له؛ فإنّ المخالفة، إن كان المراد بها المخالفة للفظه، فتصدق على مخالفة ظاهره؛ وإن كان المراد بها، المخالفة لواقع مضمونه، فمقتضى الإطلاق المقاميّ إمضاء ما عليه العرف من موازين في استخراج المضمون، فيدلّ على حجّيّة الظهور.

وأوضح من ذلك، ما دلّ على عرض ما ورد عنهم عليهم السلام، على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له؛ فإنه لا يُحتمل فيه أن يراد منه المخالفة للمضمون القرآني المكتشف بالخبر؛ لأنّه بصدد بيان جعل الضابط لما يُقبَل وما لا يُقبَل من الخبر؛ كما أنّه لا يُحتمل اختصاص المخالفة فيه بالمخالفة للنصّ؛ لندرة الخبر المخالف للنصّ، وكون روايات طرح المخالف، ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفة.

فإن قُدّمت هذه الروايات الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب على الروايات التي استُدلّ بها على نفي الحجّية، فهو؛ وإن تكافأ الفريقان، فعلى الأقلّ، يُلتزم بالتساقط، ويقال بالحجّية حينئذٍ؛ لأنّ الردع غير ثابت، فتثبت الحجّية بالسيرة العقلائية بصورة مستقلة؛ أو بضمّ استصحاب مفادها الثابت في صدر الشريعة.

الدليل الثالث: ومردّه إلى إنكار الظهور، بدعوى أنّ القرآن الكريم مجمل؛ إمّا لتعمّد من الله (تعالى) في جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك؛ لأنّ علو المعاني وشموخها يقتضي عدم تيسرها للفهم.

والجواب على ذلك: أنّ التعمّد المذكور، على خلاف الحكمة من نزول القرآن؛ وربط الناس بالإمام، فرع إقامة الحجّة على أصل الدين المتوقّفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه؛ كما أنّ شموخ المعاني وعلوّها، ينبغي أن

لا يكون على حساب الهدف من بيانها؛ ولما كان الهدف هداية الإنسان، فلا بدّ أن تُبين المعاني على نحو يُؤثّر في تحقّق هذا الهدف؛ وذلك موقوف على تيسير فهمه^١.

فالصحيح أنّ ظواهر الكتاب الكريم، حجّة كظواهر السنّة.

الخلاصة

□ إنّ ظواهر الكتاب الكريم، حجّة كظواهر السنّة؛ وإنّ أدلّة من يرى خلاف ذلك، من الكتاب و الرويات، لاتفي بمقصوده.

الأسئلة

١. ما هي أدلّة القائلين بعدم حجّيّة ظواهر الكتاب من القرآن؟
٢. ما هو الجواب على المستدلّ بالقرآن على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب؟
٣. ما هي أصناف الروايات التي يُدعى دلالتها على عدم حجّيّة ظواهر الكتاب؟
٤. اذكر مفاد الروايات التي تدلّ على حجّيّة ظواهر الكتاب؟

١. وقد صرح (تعالى) بذلك بقوله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ - القمر/ ١٧﴾.

الدليل العقليّ

١. تمهيد
٢. إثبات القضايا العقلية [صغريات الدليل العقليّ]
٣. حجّة [كبرى] الدليل العقليّ

* ما هي القضايا العقلية التي قد تكون دليلاً
في استنباط الحكم الشرعي؟ وما هي أقسامها؟

تمهيد

الدليل العقليّ، كلّ قضية يُدركها العقل ويُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعيّ؛ والبحث عن هذه القضايا العقلية، تارة: يقع صغرياً في صحّة القضية العقلية ومدى إدراك العقل لها؛ وأخرى: يقع كبروياً في حجّية الإدراك العقليّ لها.

والقضايا العقلية على قسمين:

أحدهما: قضايا تُشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط؛ كالقضية العقلية القائلة: إنَّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدّمته.

والآخر: قضايا مرتبطة بأحكام شرعية معيّنة، كحكم العقل بجرمة المخدّر، قياساً له على الخمر، لوجود صفة مشتركة؛ وهي: إذهاب الشعور؛ وحكم العقل بجرمة الكذب لأنّه قبيح.

والقسم الأول، يدخل بمحثة الصغرويّ والكبرويّ معاً، في علم الأصول؛ فقد يُبحث عن أصل وجود إدراك عقليّ؛ وهذا بحث صغرويّ؛ وقد يُبحث

عن حجّيته؛ وهذا بحث كبرويّ؛ وكلاهما أصوليّ؛ لأنّهما بحثان في العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط.

والقسم الثاني، لا يدخل بحثه الصغرويّ في علم الأصول؛ لأنّته بحث في عنصر غير مشترك؛ وإنّما يدخل بحثه الكبرويّ في هذا العلم؛ لكونه بحثاً في عنصر مشترك؛ كالبحث عن حجّية القياس.

وهكذا يتّضح أنّ البحث الصغرويّ، لا يكون أصولياً، إلّا في القسم الأوّل؛ وأنّ البحث الكبرويّ، أصوليّ في كلا القسمين؛ غير أنّ الإدراك العقليّ، إذا كان قطعياً، فلا موجب للبحث عن حجّيته؛ للفراغ عن حجّيته بعد الفراغ عن حجّية القطع؛ وإنّما نحتاج إلى البحث عن حجّيته، إذا لم يكن قطعياً؛ كالقياس مثلاً.

وسوف نُصنّف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين: أحدهما: صغرويّ؛ في إثبات القضايا العقلية التي تُشكّل عناصر مشتركة.

والآخر: كبرويّ؛ في حجّية الإدراك غير القطعيّ للعقل.

١. إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقلية

القضايا العقلية التي تُشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وأدلة عقلية على الحكم الشرعي، يُمكن أن تُقسّم كما يلي:
أولاً: تنقسم إلى ما يكون دليلاً عقلياً مستقلاً، وما يكون عقلياً غير مستقل.

والمراد بالأول، ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية، لاستنباط الحكم منه.

والمراد بالثاني، ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لذلك.

ومثال الأول، القضية القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه، حكم الشارع بوجوبه أو حرمة؛ فإنّ تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلاً، لا يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة.

ومثال الثاني، القضية القائلة: إنّ وجوب شيء، يستلزم وجوب مقدّمته؛ فإنّ تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء، يتوقّف على إثبات قضية شرعية مسبقة؛ وهي وجوب الصلاة.

ثانياً: تنقسم القضية العقلية إلى قضية تحليلية، وقضية تركيبية. والمراد بالقضية التحليلية، ما كان البحث فيها، يدور حول تفسير ظاهرة معينة؛ كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيريّ؛ والمراد بالقضية التركيبية، ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيءٍ أو ضرورته، بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه؛ كالبحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد.

ثالثاً: تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها، إلى سالبة وموجبة؛ والمراد بالسالبة، الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط نفي حكم شرعيّ؛ والمراد بالموجبة، الدليل العقليّ المستقلّ في استنباط إثبات حكم شرعيّ.

ومثال الأوّل، القضية القائلة باستحالة التكليف بغير الهدور.
ومثال الثاني، القضية المشار إليها آنفاً القائلة: بأنّ كلّ ما حكم العقل بقبوحه، حكم الشارع بحرّمته.

والقضايا العقلية، متفاعلة فيما بينها؛ فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية؛ كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية؛ وهذا ما ستراه في البحوث الآتية إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

□ القضايا العقلية:

١. قضايا تُشكّل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، فيدخل بحثها الصغروي والكبروي معاً في علم الأصول.
٢. قضايا مرتبطة بأحكام شرعية معينة، فيدخل بحثها الكبروي في هذا العلم.

□ تقسيمات أخرى للقضايا العقلية:

- أ.
 ١. المستقلة: وهي ما لا تحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منها.
 ٢. غير المستقلة: وهي ما تحتاج إلى إثبات قضية شرعية لذلك.
- ب.
 ١. التحليلية: وهي ما يدور البحث فيها، حول ظاهرة معينة.
 ٢. التركيبية: وهي ما يدور البحث فيها، حول استحالة شيء أو ضروره، بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه.

ج: الأدلة العقلية المستقلة التركيبية:

١. السالبة: المستقلة في استنباط نفي حكم شرعي.
٢. الموجبة: المستقلة في استنباط إثبات حكم شرعي.

الأسئلة

١. ما هي أقسام القضايا العقلية؟
٢. لماذا لا يدخل البحث الصغروي للقضايا العقلية المرتبطة بأحكام معينة، في علم الأصول؟
٣. ما هو الدليل العقليّ المستقلّ؟
٤. ما هو الدليل العقليّ غير المستقلّ؟
٥. ما هو الفارق بين القضية العقلية التحليلية والقضية التركيبية؟
٦. عرف القضية العقلية التركيبية. السالبة منها والموجبة.

التمرين

- * بين نوع القضايا العقلية التالية، من المستقلة وغير المستقلة والتحليلية والتركيبية والسالبة منها والموجبة:
- إنّ إيجاب شيء، يستلزم إيجاب مقدّمته.
 - إنّ الكذب حرام؛ لأنّ العقل يحكم بقبحه.
 - كلّ ما كان حسناً بحكم العقل، كان واجباً بحكم الشرع.
 - التكليف بغير المقدور مستحيل.
 - إنّ المخدّر مشترك مع الخمر في إذهاب الشعور، فهو حرام بنفس الدليل.
 - كلّما كان قبيحاً بحكم العقل، كان حراماً بحكم الشرع.

* هل يُمكن أن يصدر في عالم التشريع تكليفاً من المولى بغير المقدور؟

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور؛ وهذا له معنيان:

أحدهما: أن المولى يستحيل أن يُدين المكلف بسبب فعل أو تركٍ غير صادر منه بالاختيار؛ وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ [و] لأنّ حقّ الطاعة لا يمتدُّ إلى ما هو خارج عن الاختيار.

والمعنى الآخر: أن المولى يستحيل أن يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع؛ ولو لم يُرتّب عليه إدانة ومؤاخظة للمكلف؛ فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة؛ بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً.

وتوضيح الحال في ذلك، أن مقام الثبوت للحكم، يشتمل - كما تقدّم - على ملاك وإرادة واعتبار؛ ومن الواضح أنّه ليس من الضروري أن يكون الملاك مشروطاً بالقدرة؛ كما أنّ بالإمكان، تعلّق إرادة المولى بأمر غير مقدور؛ لأنّنا لا نريد بالإرادة، إلّا الحبّ الناشئ من ذلك الملاك؛ وهو مهما كان شديداً، يُمكن افتراض تعلّقه بالمستحيل ذاتاً؛ فضلاً عن الممتنع بالغير؛ والاعتبار، إذا لوحظ بما هو اعتبار، يُعقل أيضاً أن يتكفّل جعل الوجوب

على غير المقدور؛ لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، وليس لغواً في هذه الحالة؛ إذ قد يراد به، مجرد الكشف بالصياغة التشريعية التي اعتادها العقلاء عن الملاك والمبادئ؛ ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار، بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك، فمن الواضح أنّ القدرة على مورده، تُعتبر شرطاً فيه؛ لأنّ داعي تحريك العاجز، يستحيل أن ينقدح في نفس العاقل الملتفت.

وحيث أنّ الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعيّ، هو الاعتبار بهذا الداعي - كما يقتضيه الظهور التصديقيّ السياقيّ للخطاب -؛ فلا بدّ من اختصاصه بحال القدرة؛ ويستحيل تعلّقه بغير المقدور.

ومن هنا، كان كلّ تكليف مشروطاً بالقدرة على متعلّقه؛ بدون فرق بين التكاليف الإلزامية وغيرها؛ وكما يُشترط في التكليف الطلبيّ (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل، كذلك يُشترط الشيء نفسه، في التلكيف الزجريّ (الحرمة والكرهية)؛ لأنّ الزجر عمّا لا يقدر المكلف على إيجاده، أو عن الامتناع عنه، غير معقول أيضاً.

وهكذا نعرف أنّ القدرة، شرط ضروريّ في التكليف؛ ولكنّها ليست شرطاً ضرورياً في الملاك والمبادئ؛ ولكنّ هذا، لا يعني أنّها لا تكون شرطاً [أبداً]؛ فإنّ مبادئ الحكم، يُمكن أن تكون ثابتة وفعليّة في حال القدرة والعجز على السواء؛ ويُمكن أن تكون مختصّة بحالة القدرة، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضي وعدم الملاك رأساً.

وفي كلّ حالة من هذا القبيل، يقال: إنّ دخل القدرة في التكليف شرعيّ؛ وقد تُسمّى القدرة حينئذ بـ«القدرة الشرعية»، بهذا الاعتبار؛ تمييزاً لذلك

عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك؛ إذ يقال عندئذٍ: إنَّ دخل القدرة في التكليف عقليٌّ؛ وقد تُسمَّى القدرة حينئذٍ بـ«القدرة العقلية».

ولا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور، بين أن يكون التكليف مطلقاً؛ من قبيل أن يقول الأمر للمأموره: «طِرْ في السماء»، أو مقيداً بقيد يرتبط بإرادة المكلف واختياره؛ من قبيل أن يقول: «إنَّ صعدت إلى السطح، فطر إلى السماء»؛ فإنَّ التكليف في كلتا الحالتين مستحيل.

والثمرة في اشتراط القدرة في صحّة الإدانة (المعنى الأوّل)، واضحة؛ وأمّا الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني)، فقد يقال: إنّها غير واضحة؛ إذ مادام العاجز، غير مدان على أيّ حال، فلا يختلف الحال؛ سواء افترضنا أنّ القدرة شرط في التكليف، أو نفينا ذلك وقلنا بأنّ التكليف يشمل العاجز؛ إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة.

ولكنّ الصحيح وجود ثمرة؛ على الرغم من أنّ العاجز غير مدان على أيّ حال؛ وهي تتّصل بملاك الحكم؛ إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز، هل يكون ملاك الحكم فعلياً في حقّه وقد فاته بسبب العجز، لكي يجب القضاء مثلاً؟، أو أنّ الملاك لا يشمل رأساً، فلم يقفْه شيء ليجب القضاء؛ أي: أن نعرف أنّ القدرة هل هي دخيلة في الملاك أو لا؟

فإذا جاء الخطاب الشرعيّ مطلقاً ولم ينصّ فيه الشارع على قيد القدرة، ظهرت الثمرة؛ لأنّنا إن قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته كما تقدّم، كان حكم العقل بذلك، بنفسه قرينة على تقييد إطلاق الخطاب؛ فكانتّه متوجّه إلى القادر خاصّة وغير شامل للعاجز؛ وفي هذه الحالة، لأيّمكن

إثبات فعليّة الملاك في حقّ العاجز، وأنته قد فاته الملاك، ليجب عليه القضاء مثلاً؛ لأنّته لا دليل على ذلك، نظراً إلى أنّ الخطاب إنّما يدلّ على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزاميّة؛ وبعد سقوط المدلول المطابقيّ للخطاب، وتبعيّة الدلالة الالتزاميّة على الملاك، للدلالة المطابقيّة على التكليف، لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حقّ العاجز؛ وإن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف، أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقيّ والالتزاميّ معاً، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز، وبذلك يثبت أنّ العاجز قد فاته الملاك، وإن كان معذوراً في ذلك؛ إذ لا يُدان العاجز على أيّ حال.

الخلاصة

□ ليس من الضروري أن يكون الملاك والأرادة، مشروطتان بالقدرة؛ ولكن الاعتبار، بما هو ناشئ من داعي البعث والتحرك، فيستحيل تعلقه بغير المقدور.

□ القدرة العقلية: إن كانت مبادئ الحكم ثابتة وفعليّة في حال القدرة والعجز على السواء، فيقال إنّ دخل القدرة عقليّ.

□ القدرة الشرعيّة: إن كانت مبادئ الحكم مختصّة بحالة القدرة وانتفاء التكليف عن العاجز لعدم الملاك والمقتضي رأساً، فيقال إنّ دخل القدرة شرعيّ.

□ ثمرة قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور، تتّصل بالملاك؛ إذ قد يكون من المفيد أن نعرف أنّ العاجز هل يكون ملاك الحكم فعلياً في حقّه، لكي يجب عليه القضاء مثلاً؟ أو لا؟

الأسئلة

١. اذكر معاني استحالة التكليف بغير المقدور؟
٢. هل يُمكن اشتراط القدرة في مستوى الملاك والإرادة؟ أم لا؟ كيف؟
٣. هل يُمكن اشتراط القدرة في مرحلة الاعتبار؟ لماذا؟
٤. ما هي القدرة الشرعيّة؟
٥. ما هي القدرة العقلية؟
٦. ما هي ثمرة مسألة استحالة التكليف بغير المقدور؟

* كيف يُمكن أن يُشرع المولى حكماً مشروطاً، والحال أن الشرط لم يتحقق بعد؟

* أيّ قيد في الحكم الشرعيّ يجب تحصيله؟ وأيّ قيد لا يجب؟

قاعدة إمكان التكليف المشروط

مرّ بنا، أنّ مقام الثبوت للحكم، يشتمل على عنصر يُسمّى بـ«الجعل والاعتبار»، وفي هذه المرحلة، يُجعل الحكم، على نهج القضية الحقيقية كما تقدّم؛ فيفترض المولى كلّ الخصوصيات والقيود التي يُريد إناطة الحكم بها، ويجعل الحكم منوطاً بها، فيقول مثلاً: «إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخلى السرب [الطريق] وجب عليه الحج».

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل، نجد هناك شيئاً قد تتحقّق بالفعل؛ وهو نفس الجعل الذي يُعتبر في قوّة قضية شرطية، شرطها القيود المفترضة، وجزاؤها ثبوت الحكم؛ ولكنّ هناك شيء قد لا يكون متحققاً فعلاً؛ وإمّا يتحقّق إذا وُجد في الخارج مستطيع صحيح مخلى؛ وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يُمثّل فعلية الجزاء في تلك القضية الشرطية؛ فإنّ فعلية الجزاء في كلّ قضية شرطية، تابعة لفعلية الشرط؛ فما لم تتحقّق تلك القيود، لا يكون الوجوب فعلياً؛ ويُسمّى الوجوب الفعليّ بـ«المجمل».

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجمل؛ لأنّ الأوّل موجود منذ البداية؛ والثاني لا يوجد إلا بعد تحقّق القيود خارجاً؛ والقيود بالنسبة إلى

المجْعول، بمثابة العلة؛ وليست كذلك بالنسبة إلى الجعل؛ لأنَّ الجعل متحقّق قبل وجودها خارجاً؛ نعم، الجعل يتقوّم بافتراض القيود وتصورها؛ إذ لو لم يتصور المولى الاستطاعة والصحة مثلاً، لما أمكنه أن يجعل تلك القضية الشرطيّة؛ وبذلك تعرف أنّ الجعل، متقوّم بلحاظ القيود وتصورها ذهنياً؛ والمجْعول، متقوّم بوجود القيود خارجاً، ومرتّب عليها؛ من قبيل ترتّب المعلول على علته.

وعلى هذا الأساس، نعرف أنّ الحكم المشروط ممكن؛ ونعني بـ«الحكم المشروط»: أن يكون تحقّق الحكم منوطاً بتحقّق بعض القيود خارجاً؛ فلا وجود له قبلها؛ فقد عرفنا أنّ المجْعول يُمكن أن يكون مشروطاً؛ سواء كان حكماً تكليفيّاً كالوجوب والحرمة؛ أو وضعياً كالملكيّة والزوجيّة. وبذلك يندفع ما قد يقال: من أنّ الحكم المشروط غير معقول؛ لأنّ الحكم فعل للمولى، وهذا الفعل، يصدر ويتحقّق بمجرد أعمال المولى لحاكميّته، فأيّ معنى للحكم المشروط؟ ووجه الاندفاع، أنّ ما يتحقّق كذلك، إنّما هو الجعل؛ لا المجْعول؛ والحكم المشروط، هو المجْعول دائماً.

قاعدة تنوع القيود و أحكامها

تنوع القيود

حينما يقال: «إذا زالت الشمس، صلّ متطهراً»، فالجعل يتحقّق بنفس هذا الإنشاء؛ وأمّا المجْعول - وهو وجوب الصلاة فعلاً-، فهو مشروط بالزوال ومقيّد به؛ فلا وجوب قبل الزوال.

ونلاحظ قيدها آخر؛ وهو الطهارة؛ وهذا القيد، ليس قيدها للوجوب المَجْعول؛ لوضوح أنّ الشمس إذا زالت، وكان الإنسان محدثاً، وجبت عليه الصلاة أيضاً؛ وإنما هو قيد متعلق بالوجوب؛ أي: للواجب؛ وهو الصلاة؛ ومعنى كون شيء قيدها للواجب، أنّ المولى حينما أمر بالصلاة، أمر بمحصة خاصة منها؛ لا بها كيفما اتفقت؛ حيث أنّ الصلاة، تارة تقع مع الطهارة، وأخرى بدونها؛ فاختار المحصة الأولى وأمر بها. وحينما تحلّل المحصة الأولى، نجد أنّها تشتمل على صلاة، وعلى تقيدها بالطهارة؛ فالأمر بها، أمر بالصلاة وبالتقيدها؛ ومن هنا نعرف أنّ معنى أخذ الشارع شيئاً قيدها في الواجب، تخصيص الواجب به والأمر به، بما هو مقيدها بذلك القيد.

وفي المثال السابق، حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة، لانجد أنّ إحداها علة للأخرى أو جزء العلة لها؛ ولكن، حينما نلاحظ الطهارة مع تقيدها الصلاة بها، نجد أنّ الطهارة علة لهذا التقيدها؛ إذ لولاها، لما وجدت الصلاة مقيدها ومقترنة بالطهارة.

ومن ذلك نستخلص: أنّ أخذ الشارع قيدها في الواجب، يعني أولاً: تخصيص الواجب به؛ وثانياً: أنّ الأمر يتعلّق بذات الواجب؛ وأنّ التقيدها يتعلّق بذلك القيد؛ وثالثاً: أنّ نسبة القيد إلى التقيدها نسبة العلة إلى المعلول؛ وليس كذلك نسبتها إلى ذات الواجب.

وقد يؤخذ شيء قيدها للوجوب وللواجب معاً؛ كشهركرماني الذي هو قيد لوجوب الصيام؛ فلا وجوب للصيام بدون رمضان؛ وهو أيضاً، قد

للصيام الواجب؛ بمعنى أنّ الصوم المأمور به، هو الحصّة الواقعة في ذلك الشهر خاصّة، وبموجب كون الشهر قيدياً للوجوب، فالوجوب تابع لوجود هذا القيد، وبموجب كونه قيدياً للواجب، يكون الوجوب متعلقاً بالمقيّد به؛ أي: أنّ الأمر، يتعلّق بذات الصوم وبتقيّده بأن يكون في شهر رمضان.

أحكام القيود المتنوّعة

لا شكّ في أنّ الواجبات تشتمل على نوعين من القيود:
أحدهما: قيود يلزم على المكلف تحصيلها؛ بمعنى أنّه لو لم يُحصّلها، لاعتبر عاصياً للأمر بذلك الواجب؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.
والآخر: القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها؛ بمعنى أنّه لو لم يأت بها المكلف، وبالتالي لم يأت بالواجب، لا يُعتبر عاصياً؛ كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

والقضيّة التي نبهتُها، هي محاولة التعرّف على الفرق بين هذين النوعين من القيود؛ وما هو الضابط في كون القيد، ممّا يلزم تحصيله أو لا.
والصحيح: أنّ الضابط في ذلك، أنّ كلّ ما كان قيدياً لنفس الوجوب، فلايجب تحصيله، ولا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاده من قبيل ذلك الوجوب؛ لأنّه ما لم يوجد القيد، لا وجود للوجوب كما تقدّم؛ وكلّما كان القيد، قيدياً لمتعلّق الوجوب - أي للواجب -، فهذا يعني أنّ الوجوب فدّ تعلق بالمقيّد كما تقدّم؛ أي: بذات الواجب والتقيّد بالقيد المذكور؛ وحينئذٍ

يلاحظ هذا القيد، فإن كان قيدياً في نفس الوقت للوجوب أيضاً، لم يكن المكلف مسؤولاً عقلاً من قبل ذلك الوجوب عن إيجاده، وإنما هو مسؤول عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيده بذلك القيد، متى ما وجد القيد؛ وإن لم يكن القيد قيدياً للوجوب، بل كان قيدياً للواجب، فهذا يعني أن الوجوب فعلي حتى لو لم يوجد هذا القيد، وإذا كان الوجوب فعلياً، فالمكلف مسؤول عن امتثاله والإتيان بمتعلقه - وهو المقيّد -، وكان عليه حينئذ عقلاً، أن يُوفّر القيد، لكي يوجد المقيّد الواجب.

ونستخلص من ذلك:

أولاً: أنه كلما كان القيد قيدياً للوجوب فقط، فلا يكون المكلف مسؤولاً عن إيجاد القيد.

وثانياً: أنه كلما كان القيد قيدياً للواجب فقط، فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد.

وثالثاً: أنه كلما كان القيد قيدياً للوجوب وللواجب معاً، فالمكلف غير مسؤول عن إيجاد القيد؛ ولكنّه مسؤول عن إيجاد التقيّد حينما يكون القيد موجوداً.

وإذا ضمنا إلى هذه النتائج ما تقدّم - من أنه لا إدانة بدون قدرة، وأن القدرة شرط في التكليف -، نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة: إن كلّ القيود التي تُؤخذ في الواجب دون الوجوب، لا بدّ أن تكون اختيارية ومقدورة للمكلف؛ لأنّ المكلف مسؤول عن توفيرها كما عرفنا آنفاً؛ ولا مسؤولية ولا تكليف إلا بالمقدور؛ فلا بدّ إذاً أن تكون مقدورة؛ وهذا

خلافأ لقيوء الوؤوب؛ فأئها ءء تكون مءءورة كالأسءاعء، وءء لا تكون كزوال الشمس؛ لأنّ المكلف غير مسؤؤل عن إءءاءها.

قيوء الواؤب على قسمين

عرفنا ءقّ الآن من قيوء الواؤب القئء، الءى يأؤءه الشارع قيءأ، فيءصّص به الواؤب ويأمر بالءصّة الءاصّة كالأءارة؛ وءسمّى هذه بـ«القيوء أو المءءمات الشرعية».

وهناك قيوء ومءءمات ءكوينية، يفرضها الواقع بدون ءعل من قبل المولى، وءلك من قبيل إءءاء واسطة نقل؛ فأئها مءءمة ءكوينية للسفر بالنسبة إلى من لايسءطع المشي على ءدميه؛ فإذا ءب السفر، كان ءوفير واسطة النقل، مءءمة للواؤب؛ ءقّ بدون أن يُشير إليها المولى أو يُءصّص الواؤب بها؛ وءسمّى بـ«المءءمة العقلية».

والمءءمات العقلية للواؤب، من ناحية مسؤولية المكلف ءءاهها، كالقيوء الشرعية؛ فإن أخذت المءءمة العقلية للواؤب قيءأ للؤوب، لم يكن المكلف مسؤولأ عن ءوفيرها؛ وإلا كان مسؤولأ عقلاً عن ذلك؛ بسبب كونه ملزماً بامءثال الأمر الشرعي الءى لا يءم بدون إءءاءها.

والمسؤولية ءءاه قيوء الواؤب، سواء كانت شرعية أو عقلية، إنما ءبءأ بعء أن يوءء الؤوب المءعول ويصء فعلياً بفعلية كلّ القيوء المأؤوءة فيه؛ فالمسؤولية ءءاه الأءارة والؤوء مثلاً، ءبءأ من قبل ءوب صلاة الظهر، بعء أن يُصء هذا الؤوب فعلياً بءءقق شرطه وهو الزوال؛ وأمأ

قبل الزوال، فلا مسؤولية تجاه قيود الواجب؛ إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزماً عقلاً بامتثاله وتوفير كل ما له دخل في ذلك.

المسؤولية قبل الوجوب

إذا كان للواجب مقدّمة عقلية أو شرعية، وكان وجوبه منوطاً بزمان معين، وافترضنا أنّ تلك المقدّمة من المتعذر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان، ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك، فهل يكون المكلف مسؤولاً عقلاً عن توفيرها؟ أو لا؟

ومثال ذلك: أن يعلم المكلف بأنّه لن يتمكن من الوضوء والتيمّم عند الزوال، لانعدام الماء والتراب، ولكنّه يتمكن منه قبل الزوال، فهل يجب عليه أن يتوضأ قبل الزوال؟ أو لا؟

والجواب: أنّ مقتضى القاعدة، هو عدم كونه مسؤولاً عن ذلك؛ إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة، لكي يكون مسؤولاً من ناحيته عن توفير المقدمات للصلاة، وإذا ترك المقدّمة قبل الزوال، فلن يحدث وجوب عند الزوال، ليبتلي بمخالفته؛ لأنّه سوف يُصبح عند الزوال عاجزاً عن الإتيان بالواجب؛ وكلّ تكليف مشروط بالقدرة، فلا ضير عليه في ترك إيجاد المقدّمة قبل الزوال؛ وكلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب، تُسمّى بـ«المقدّمة المفوتة»؛ وبهذا، صحّ أنّ القاعدة تقتضي عدم كون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوتة.

ولكن قد يتفق أحياناً، أن يكون للواجب دائماً مقدّمة مفوتة، على نحو

لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل الوقت، لعجز عن الواجب في حينه؛ ومثال ذلك: الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة؛ فإنّ الواجب منوط بظهور اليوم التاسع من ذي الحجّة، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا الوقت، لما أدرك الواجب في حينه، وفي مثل ذلك لا شكّ فقهيّاً في أنّ المكلف مسؤول عن إيجاد المقدّمة المفوّتة قبل الوقت؛ وقد وقع البحث أصوليّاً في تفسير ذلك وتكييفه، وأنّه كيف يكون المكلف مسؤولاً عن توفير المقدّمات لامتنال وجوب غير موجود بعد؟ وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقة مقبلة.

الْخُلَاصَة

□ إِنْ الجعل في قوَّة قضِيَّة شرطيَّة؛ شرطها القِيُود المفترضة، و جزاؤها ثبوت الحكم؛ ولكنَّ الوجوب الَّذي يُمَثَّل فعليَّة الجزاء في هذه القضية الشرطيَّة، ما لم تتحقَّق القِيُود، لا يكون فعليًّا؛ أي: إِنْ المعجول لم يتحقَّق بعد. فالجعل متقومٌ بلحاظ القِيُود و تصوُّرها ذهنًا، و المعجول متقومٌ بوجود القِيُود خارجًا، و مترتبٌ عليها من قبيل ترتب المعلول على علته. و على هذا، يُمكن تصوُّر الحكم المشروط.

□ القيد، تارة: يتعلَّق بالمعجول - أي: الوجوب الفعلي -، فليس المكلف مسؤولًا عن إيجاده؛ و أخرى: يتعلَّق بمتعلِّق الوجوب - أي الواجب -، فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد لا التقيد؛ و ثالثة: يتعلَّق بكليهما؛ فالمكلف مسؤول عن إيجاد التقيد حينما يكون القيد موجودًا.

□ إِنْ أخذ الشارع قيدًا في الواجب، يعني أولًا تحصيل الواجب به؛ و ثانيًا: أن الأمر يتعلَّق بذات الواجب، و أن التقيد، بذلك القيد؛ و ثالثًا: أن نسبة القيد إلى التقيد، نسبة العلة إلى المعلول؛ و ليس كذلك نسبتَه إلى ذات الواجب.

□ قاعدة: إِنْ كلَّ القِيُود التي تُؤخِّذ في الواجب دون الوجوب، لا بدَّ أن تكون مقدورة للمكلف.

□ قِيُود الواجب:

١. القيد الشرعي (المقدِّمة الشرعيَّة): هو القيد الَّذي يأخذه الشارع قيدًا.
٢. القيد العقلي (المقدِّمة العقليَّة): هو القيد الَّذي يفرضه الواقع بدون جعل من قبل المولى.

□ المقدِّمة المفوِّتة: هي كلُّ مقدِّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها قبل زمان الوجوب؛ و القاعدة تقتضي عدم كون المكلف مسؤولًا عنها.

الأسئلة

١. ما هو الوجوب الفعلي؟
٢. ما هو المجعول؟
٣. كيف يُمكن تصوير التكليف المشروط؟
٤. ما الفرق بين الوجوب والواجب؟
٥. ما الفرق بين تقيّد المجعول وتقيّد الواجب؟
٦. هل يُمكن أن يكون القيد، قيداً للوجوب والواجب معاً؟ كيف؟
٧. أيّ القيود يجب على المكلف تحصيلها وأيّها لا يجب؟
٨. إذا كانت القدرة شرطاً في التكليف، فما هو شرط القيود المأخوذة في الواجب؟
٩. اذكر أقسام قيود الواجب؟
١٠. ما هي المقدّمة الشرعيّة؟
١١. ما هي المقدّمة العقليّة؟
١٢. متى يكون المكلف مسؤولاً عن قيود الواجب؟
١٣. هل على المكلف إيجاد المقدّمة التي يعلم بعدم إمكان إيجادها في زمان تنجز الوجوب العقلي؟
١٤. ما هي المقدّمة المفوّتة؟

التمرين

✽ مميّز بين التكاليف المشروطة واذكر نوع القيد فيها:

- إذا استطاع الإنسان وكان صحيح البدن مخرّب السرب وجب عليه الحجّ.
- إذا زالت الشمس صلّ متطهراً.
- إذا حضر شهر رمضان فيجب عليك الصيام فيه.

* هل يُمكن تقييد الحكم بقيد متأخر زماناً عن المقيّد؟

* هل يُمكن أن يتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب؟

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيد، تارة يكون قيداً للحكم المَجْعول؛ وأخرى يكون قيداً للواجب الذي تعلّق به الحكم كما تقدّم. والغالب في القيود - في كلتا الحالتين - أن يكون المقيّد موجوداً حال وجود القيد أو بعده؛ فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده؛ ويُسمّى الأوّل بـ«الشرط المقارن»، والثاني بـ«الشرط المتقدّم»؛ ولكن قد يُدعى أحياناً، شرط للحكم أو للواجب ويكون متأخراً زماناً عن ذلك الحكم أو الواجب.

ومثاله: ما يقال من أنّ غُسل المستحاضة في ليلة الأحد، شرط في صحّة صوم نهار السبت، فهذا شرط للواجب، ولكنّه متأخّر عنه زماناً. ومثال آخر: ما يقال من أنّ عقد الفضوليّ يُنقذ من حين صدوره، إذا وقعت الإجازة بعده، فهذا شرط للحكم، ولكنّه متأخّر عنه زماناً. وقد وقع البحث أصولياً في إمكان ذلك واستحالته؛ إذ قد يقال بالاستحالة؛ لأنّ الشرط بالنسبة إلى المشروط، بمثابة العلة بالنسبة إلى

المعلول، ولا يُعقل أن تكون العلة متأخرة زماناً عن معلولها؛ وقد يقال بالإمكان، ويُردُّ على هذا البرهان: أمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للواجب، فبأنّ القيود الشرعيّة للواجب، لا يتوقّف عليها وجود ذات الواجب؛ وإنّما تنشأ قيديّتها من تخصيص المولى للطبيعة بمحصّة عن طريق تقييدها بقيد؛ فكما يُمكن أن يكون القيد المحصّص، مقارناً أو متقدّماً، يُمكن أن يكون متأخراً؛ وأمّا بالنسبة إلى الشرط المتأخّر للوجوب، فبأنّ قيود الوجوب كلّها، قيود للحكم المجعول؛ لا للجعل كما تقدّم؛ لوضوح أنّ الجعل ثابت قبل وجودها، والمجعول وجوده مجرد افتراض؛ وليس وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا محذور في إناطته بأمر متأخّر.

زمان الوجوب والواجب

لكلّ من الوجوب - أي: الحكم المجعول - والواجب، زمان؛ والزمانان متطابقان عادة؛ فوجوب صلاة الفجر مثلاً زمانه الفترة الممتدّة بين الطلوعين، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدّماً على زمان الواجب؛ لأنّ هذا معناه أنّه في هذا الظرف الذي يُترقّب فيه صدور الواجب، لا وجوب، فلا محرّك للمكلّف إلى الإتيان بالواجب؛ وهذا واضح.

ولكن وقع البحث في أنّه هل بالإمكان أن تتقدّم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب، مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءً مع الواجب؟

ومثال ذلك: الوقوف بعرفات؛ فإنه واجب على المستطيع، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب، وأمّا زمان الوجوب، فبيداً من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف التي قد تسبق يوم عرفة بفترة طويلة، ويستمرّ الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب.

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أنّ هذا معقول، وسموا كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب، بـ«الواجب المعلق»، وحاولوا عن هذا الطريق، أن يفسّروا ما سبق من مسؤوليّة المكلف تجاه المقدمات المفوّتة؛ وذلك لأنّ الإشكال في هذه المسؤوليّة، كان يبتني على افتراض أنّ الوجوب لا يحدث إلّا في ظرف إيقاع الواجب، فإذا افترضنا أنّ الوجوب غير مشروط بزمان الواجب، بل يحدث قبله ويصبح فعلياً بالاستطاعة، فمن الطبيعيّ أن يكون المكلف مسؤولاً عن المقدمات المفوّتة قبل مجيء يوم عرفة؛ لأنّ الوجوب فعليّ، وهو يستدعي عقلاً التهيؤ لامتناله.

والصحيح: أنّ زمان الواجب، يجب أن يكون قيداً للوجوب؛ ولا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لأنّ أمر غير اختياريّ، وقد تقدّم أنّ كلّ القيود التي تؤخذ في الواجب فقط، يلزم أن تكون اختياريّة، فهذا نبرهن على أنّه قيد للوجوب؛ وحينئذ:

فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر للحكم، ثبت أنّ الوجوب مادام مشروطاً بزمان الواجب، فلا بدّ أن يكون حادثاً بحدوثه؛ لا سابقاً عليه؛

لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخّر؛ وبهذا يتبرهن أنّ الواجب المعلق مستحيل.

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر، جاز أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخراً للوجوب؛ فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان:

أحدهما: مقارن، يحدث الوجوب بحدوثه، وهو الاستطاعة.

والآخر: متأخّر، يسبقه الوجوب؛ وهو مجيء يوم عرفة على المكلف

المستطيع وهو حيٌّ؛ فكلّ من استطاع في شهر شعبان مثلاً، وكان ممّن

سيجيء عليه يوم عرفة وهو حيٌّ، فوجوب الحجّ يبدأ في حقّه من شعبان،

وبذلك يُصبح مسؤولاً عن توفير المقدمات المفوّتة له، من أجل فعليّة

الوجوب.

الخلاصة

- إنّ القيود الشرعيّة للواجب، لا يتوقّف عليها ذات الواجب؛ وقيود الوجوب، كلّها قيود للحكم المجمعول، لا للجعل؛ فلا محذور في إناطة الحكم والواجب بأمر متأخّر.
- الواجب المعلّق: هو كلّ واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه، على زمان الواجب.
- الصحيح أنّ زمان الواجب، يجب أن يكون قيداً للوجوب، ولا يُمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ لأنّته أمر غير اختياريّ؛ فإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر، جاز أن يكون زمان الواجب، شرطاً متأخّراً للوجوب.

الأسئلة

١. هل يُمكن أن يكون القيد متأخّراً عن زمان المقيّد؟ اذكر مثالاً.
٢. هل يلزم من القول بإمكان الشرط المتأخّر، القول بتأخّر العلة عن المعلول؟
٣. ما هو الواجب المعلّق؟
٤. هل يُمكن أن يكون زمان الواجب قيداً للواجب فقط؟ أم لا؟
٥. ما هو رأي من يقول باستحالة الشرط المتأخّر بالنسبة إلى زمان الوجوب والواجب؟
٦. هل يُمكن أن يكون زمان الواجب شرطاً متأخّراً للوجوب؟ كيف؟

* هل يجوز للمكلف تعجيز نفسه عن الإتيان بالواجب وتفويت المقدمات المفوتة؟

* هل يُعقل أن يكون العلم بالحكم، دخيلاً في جعله؟

متى يجوز التعجيز عقلاً؟

تارة: يترك المكلف الواجب، وهو قادر على إيجاده؛ وهذا هو العصيان؛ وأخرى: يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان به؛ وهذا التسبب له صورتان:

الأولى: أن يقع بعد فعلية الوجوب؛ كحال إنسان يحلّ عليه وقت الفريضة، ولديه ماء، فيريق الماء ويُعجّز نفسه عن الصلاة مع الوضوء؛ وهذا لا يجوز عقلاً؛ لأنّه معصية.

الثانية: أن يقع قبل فعلية الوجوب؛ كما لو أراق الماء في المثال، قبل دخول الوقت؛ وهذا يجوز؛ لأنّه بإراقة الماء، يجعل نفسه عاجزاً عن الواجب عند تحقّق ظرف الوجوب، وحيث أنّ الوجوب مشروط بالقدرة، فلا يحدث الوجوب في حقّه؛ ولا محذور في أن يُسبّب المكلف عدم حدوث الوجوب في حقّه؛ وإنما المحذور، في أن لا يمتثله بعد أن يحدث.

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب، عقلياً أو شرعياً؛ فإذا كان الدخول شرعياً، جاز التعجيز المذكور؛

لأنّته لا يُفوّت على المولى بذلك شيئاً؛ إذ يُصبح عاجزاً، ولا ملاك للواجب في حقّ العاجز؛ وإذا كان الدخّل عقلياً، وكان ملاك الواجب ثابتاً في حقّ العاجز أيضاً - وإنّ اختصّ التكليف بالقادر بحكم العقل -، فلا يجوز التعجيز المذكور؛ لأنّ المكلف، يعلم بأنّه، بهذا سوف يُسبّب إلى تفويت ملاك فعليّ في ظرفه المقبل؛ وهذا لا يجوز بحكم العقل.

وعلى هذا الأساس، يُمكن تخريج مسؤوليّة المكلف، تجاه المقدمات المفوّتة في بعض الحالات؛ بأن يُقال: إنّ هذه المسؤوليّة، تثبت في كلّ حالة يكون دخل القدرة فيها عقلياً لا شرعيّاً.

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به

إذا جعل الحكم على نحو القضية الحقيقيّة وأخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم، اختصّ بالعالم به، ولم يثبت للشاكّ أو القاطع بالعدم؛ لأنّ العلم يُصبح قيداً للحكم؛ غير أنّ أخذ العلم قيداً كذلك، قد يُقال: إنّهُ مستحيل؛ وبُرهين على استحالته بالدور؛ وذلك لأنّ ثبوت الحكم المجعول، متوقّف على وجود قيوده، والعلم بالحكم متوقّف على الحكم، توقّف كلّ علم على معلومه، فإذا كان العلم بالحكم، من قيود نفس الحكم، لزم توقّف كلّ منهما على الآخر؛ وهو محال.

وقد أُجيب عن ذلك بمنع التوقّف الثاني؛ لأنّ العلم بشيء، لا يتوقّف على وجود ذلك الشيء؛ وإلاّ لكان كلّ علم مصيباً؛ وإنّما يتوقّف على الصورة

الذهنيّة له في أفق نفس العالم؛ أي: إنّ العلم يتوقّف على المعلوم بالذات؛ لا على المعلوم بالعرض، فلا دور.

إلا أنّ هذا الجواب، لا يُزعزع الاستحالة العقلية؛ لأنّ العقل قاضٍ بأنّ العلم وظيفته تجاه معلومه، مجرد الكشف؛ ودوره دور المرآة ولا يعقل للمرأة أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه؛ فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم، دخيلاً في تكوين شخص ذلك الحكم.

غير أنّ هذه الاستحالة، إنّما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجمعول قيّداً له، وأمّا أخذ العلم بالجعل قيّداً للحكم المجمعول، فلا محذور فيه بناءً على ما تقدّم من التمييز بين الجعل والمجمعول؛ فلا يلزم دور ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت.

والثمرة التي قد تُفترض لهذا البحث، هي أنّ التقييد بالعلم بالحكم، إذا كان مستحيلاً، فهذا يجعل الإطلاق ضرورياً، ويثبت بذلك أنّ الأحكام الشرعية، مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول: بأنّ التقابل بين التقييد والإطلاق الثبوتيين، تقابل السلب والإيجاب؛ وعلى العكس تكون استحالة التقييد، موجبة لاستحالة الإطلاق على مبنى من يقول: إنّ التقابل بين التقييد والإطلاق، كالتقابل بين البصر والعمى؛ فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر، كذلك لا يمكن الإطلاق، حيث يتعدّد التقييد؛ ومن هنا تكون الأحكام على هذا القول، مهملة؛ لا هي بالمقيّدة ولا هي بالملقطة؛ والمهملة في قوّة الجزئية.

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر

قد يُؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر، والحكمان: إمّا أن يكونا متخالفين أو متضادين أو متماثلين؛ فهذه ثلاث حالات:

أمّا الحالة الأولى، فلا شكّ في إمكانها؛ كما إذا قال الأمر: «إذا علمت بوجود الحجّ عليك، فاكتب وصيّتك»، ويكون العلم بوجود الحجّ هنا، قطعاً موضوعياً بالنسبة إلى وجوب الوصيّة، وطريقياً بالنسبة إلى متعلّقه.

وأمّا الحالة الثانية، فلا ينبغي الشكّ في استحالتها؛ ومثالها أن يقول الأمر: «إذا علمت بوجود الحجّ عليك، فهو حرام عليك»؛ والوجه في الاستحالة، ما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة الواقعيّة، متنافية متضادة، فلا يمكن للمكلّف القاطع بالوجوب، أن يتصوّر ثبوت الحرمة في حقّه.

وأمّا الحالة الثالثة، فقد يقال باستحالتها، على أساس أنّ اجتماع حكّين متماثلين، مستحيل؛ كاجتماع المتنافيين؛ فإذا قيل: «إن قطعت بوجوب الحجّ، وجب عليك»؛ بنحو يكون الوجوب المعمول في هذه القضيّة، غير الوجوب المقطوع به مسبقاً، كان معنى ذلك في نظر القاطع، أنّ وجوبين متماثلين، قد اجتمعا عليه.

الخلاصة

- قد يقال إذا كان دخل القدرة في الوجوب شرعياً، جاز التعجيز قبل فعلية الوجوب؛ وإذا كان عقلياً، وكان ملاك الواجب نابتاً في حق العاجز أيضاً، فلا يجوز.
- أخذ العلم بالحكم المجعول، قيده، مستحيل؛ وأما أخذ العلم بالجعل، قيده للحكم المجعول، فلا محذور فيه.

الأسئلة

١. هل يجوز تعجيز المكلف نفسه، عن إتيان الواجب بعد فعلية الوجوب؟
٢. ما هو الفرق في التعجيز بعد فعلية الوجوب، فيما إذا كان دخل القدرة في الوجوب شرعياً أو عقلياً؟
٣. بين برهان من يقول باستحالة أخذ العلم قيده في موضوع الحكم. وما هو الرد على هذا البرهان؟
٤. متى يستحيل أخذ العلم في موضوع الحكم؟ ومتى لا يستحيل؟
٥. ما هي ثمرات البحث عن استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه؟

* هل يُعقل أن يُؤخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟

* هل التكليف مشروط بالقدرة، فيما إذا كان المكلف قادراً

ولكن لا يستطيع الإتيان بالتكليف، لاشتغاله بتكليف آخر مضاد له؟

أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلّقه

قد يكون غرض المولى قائماً بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق؛ ويُسمى بـ«الواجب التوصلّي»، وقد يكون غرضه قائماً بأن يأتي المكلف بالفعل، بقصد امتثال الأمر؛ ويُسمى بـ«الواجب التبعديّ»؛ والسؤال هو أنته: هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية، أن يدخل في متعلّق الوجوب، قصد امتثال الأمر؟ أو لا؟

قد يقال بأنّ ذلك مستحيل؛ لأنّ قصد امتثال الأمر، إذا دخل في الواجب، كان نفس الأمر قيداً من قيود الواجب؛ لأنّ القصد المذكور، مضاف إلى نفس الأمر، وإذا لاحظنا الأمر، وجدنا أنّه ليس اختيارياً للمكلف كما هو واضح، وحينئذٍ نطبّق القاعدة السابقة القائلة: إنّ القيود المأخوذة في الواجب فقط، يجب أن تكون اختيارية، لنستنتج أنّ هذا القيد إذاً، لا يمكن أن يكون قيداً للواجب فقط؛ بل لا بدّ أن يكون قيداً للوجوب أيضاً، وهذا يعني أنّ الأمر مقيّد بنفسه وهو محال؛ وهكذا يتبرهن أنّ أخذ قصد امتثال الأمر، في متعلّق نفسه، يُؤدّي إلى المحال.

و ثمرة هذا البحث، أنّ هذه الاستحالة، إذا ثبتت، فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الأمر، عن الموقف تجاه أيّ خصوصيّة أخرى يُشكّ في دخلها في الواجب؛ وذلك أننا إذا شككنا في دخل خصوصيّة إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب، أمكن التمسك بإطلاق كلام المولى، لنفي دخل هذه الخصوصيّة في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل؛ وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل، يثبت عدم دخلها في الغرض؛ إذ لو كانت دخيلة في الغرض، لأخذت في الواجب، ولو أخذت كذلك، لذكرت في الكلام؛ وهذا الأسلوب، لا يمكن تطبيقه على قصد امتثال الأمر عند الشكّ في دخله في الغرض؛ لأنّ إطلاق كلام المولى وأمره، إنّما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلّق الوجوب، ونحن بحكم الاستحالة الآتفة الذكر، نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلى كلام المولى، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك، عدم كون القصد المذكور، دخيلاً في الغرض المولوي؛ لأنّ المولى مضطرّ على أيّ حال، بعدم أخذه في الواجب؛ سواء كان دخيلاً في غرضه، أو لا؛ فلا يدلّ عدم أخذه، على عدم دخله؛ وهذا يعني: أنّ الاستحالة المذكورة، تُبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التبعديّة وإثبات التوصلية.

ومن هنا، يُمكن أن نُصوّر الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيلاً لنفسه على وجه آخر، غير ما تقدّم في ذلك البحث؛ فنقول: إنّ هذه الاستحالة، تُبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام، بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر.

اشتراط التكليف بالقدرة، بمعنى آخر

مرّ بنا: أنّ التكليف مشروط بالقدرة؛ وكنا نريد بها القدرة التكوينية؛ وهذا يعني أنّ التكليف لا يشمل العاجز؛ وكذلك لا يشمل أيضاً من كان قادراً على الامتثال، ولكنه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضاداً، لا يقلّ عن الأوّل أهميّةً، فإذا وجب إنقاذ غريق، يُعذر المكلف في ترك إنقاذه، إذا كان عاجزاً تكوينياً؛ كما يُعذر إذا كان قادراً، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل، على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه؛ وهذا يعني: أنّ كلّ تكليف، مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهميّةً؛ وهذا القيد، دخيل في التكليف، بحكم العقل؛ ولو لم يُصرّح به المولى في خطابه؛ كما هو الحال في القدرة التكوينية. ولنُطلق على القدرة التكوينية، اسم «القدرة بالمعنى الأخص»، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد، اسم «القدرة بالمعنى الأعم».

والبرهان على هذا القيد الجديد: أنّ المولى إذا أمر بواجب، وجعل أمره مطلقاً، حتّى لحالة الاشتغال بامتثال مضادّ لا يقلّ عنه أهميّة، فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين، فهو غير معقول؛ لأنّه غير مقدور للمكلف؛ وإن أراد بذلك أن يصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضادّ، فهذا بلا موجب، بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهميّة، فلا بدّ إذاً، من أخذ القيد المذكور.

ومن هنا، يُعرف أنّ ثبوت أمرين بالضدين، مستحيل إذا كان كلّ من الأمرين مطلقاً، [شاملاً] لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضاً؛ وأمّا

إذا كان كلٌّ منها، مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، أو كان أحدهما كذلك، فلا استحالة؛ ويقال عن الأمرين بالضدين حينئذ: إتهما مجعولاًنّ على وجه الترتب، وإنّ هذا الترتب، هو الذي صحّ جعلهما على هذا الوجه؛ وهذا ما يحصل في كلّ حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيّين، ويكون قادراً على امتثال كلّ منهما بمفرده، ولكنّه غير قادر على الجمع بينهما؛ فإتّهما، إن كانا متكافئين في الأهمّيّة، كان وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر؛ وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر ملاكاً، فوجوب الأهمّ غير مقيّد بعدم الإتيان بالأقلّ أهمّيّة (المهمّ)؛ ولكنّ وجوب المهمّ مقيّد بعدم الإتيان بالأهمّ؛ وتُسمّى هذه الحالات، بـ«حالات التزاحم».

وقد تعترض وتقول: إنّ الأمرين بالضدين على وجه الترتب، مستحيل؛ لأنّ المكلف في حالة تركه لكلا الضدين، يكون كلّ من الأمرين فعلياً وثابتاً في حقّه؛ لأنّ شرطه محقق، وهذا يعني أنّ المكلف في هذه الحالة، يُطلب منه كلا الضدين؛ وهو محال.

والجواب على الاعتراض: أنّ الأمرين والوجوبين، وإن كانا فعليّين معاً في الحالة المذكورة، ولكن لا محذور في ذلك؛ إذ مادام امتثال أحدهما ينفى شرط الآخر وموضوعه، وبالتالي ينفى فعليّة الوجوب الآخر، فلا يلزم من اجتماع الأمرين، أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق، وهو الجمع بين الضدين؛ ولهذا لو فرض الحال، وصدر كلا الضدين من المكلف، لما وقعا على وجه المطلوبيّة معاً؛ فليس المطلوب، خارجاً عن حدود القدرة.

و بهذا، يتّضح أنّ إمكان وقوع الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب واجتماعهما معاً، نشأ من خصوصيّة الترتّب بينهما؛ أي: من خصوصيّة كون أحدهما، أو كلّ منهما، نافياً بامتثاله لموضوع الآخر ومُعديماً لشرطه.

الخلاصة

□ **الواجب التوضلي:** هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه، قائماً بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق.

□ **الواجب التعبدي:** هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه، قائماً بأن يأتي المكلف بالفعل، بقصد امتثال الأمر.

□ إن القيود المأخوذة في الواجب فقط، يجب أن تكون اختيارية؛ والحال أنّ قصد امتثال الأمر، مضاف إلى نفس الأمر؛ وهو غير اختياري؛ فيستحيل أخذ قصد امتثال الأمر، في متعلق نفسه.

□ ثمرة البحث في استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، أنّ المولى مضطّر على أي حال لعدم أخذه في الواجب؛ فلا يمكن التمسك بإطلاق كلام المولى، لنفي التعبديّة وإثبات التوضليّة.

□ إنّ التكليف، كما لا يشمل العاجز، كذلك لا يشمل من كان قادراً على الامتثال، ولكنّه مشغول فعلاً بامتثال واجب آخر مضاد لا يقلّ عن الأوّل أهميّة؛ والبرهان على ذلك، أنّ المولى، إذا أمر بواجب، وجعل أمره مطلقاً شاملاً حتى لحالة الاشتغال بامتثال مضاد لا يقلّ عنه أهميّة، فإن أراد الجمع بين الامتثالين، فهو غير معقول؛ وإن أراد صرف المكلف عن ذلك الامتثال المضاد، فهذا بلا موجب، بعد افتراض أنّهما متساويان في الأهميّة؛ فلا بدّ من أخذ القيد المذكور.

الأسئلة

١. ما هو الواجب التوصلّي؟
٢. ما هو الواجب التعبديّ؟
٣. لماذا يستحيل أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟
٤. ما هي ثمرة القول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه؟
٥. ما هي القدرة بالمعنى الأعمّ وما هي القدرة بالمعنى الأخصّ؟
٦. ما هو الدليل على اشتراط التكليف بالقدرة بالمعنى الأعمّ؟
٧. كيف ترتفع استحالة الأمر بالضدّين؟
٨. ما هو جواب الاعتراض على إمكان الأمر بالضدّين على وجه الترتّب؟

✽ كيف نُخرِّج التخيير والكفائيّة في الواجب عقلاً؟

التخيير و الكفائيّة في الواجب

الخطاب الشرعيّ المتكفّل للوجوب على نحوين:

أحدهما: أن يُبيّن فيه وجوب عنوان كلّ واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب، وأنته إطلاق بدليّ؛ كما إذا قال: «صلّ»، فيكون الواجب طبيعيّ الصلاة، ويكون [المكفّل] مخيراً بين أن يُطبّق هذا الطبيعيّ على الصلاة في المسجد، أو على الصلاة في البيت؛ إلاّ أنّ هذا التخيير، ليس شرعيّاً؛ بل هو عقليّ؛ بمعنى أنّ الخطاب الشرعيّ لم يتعرّض إلى هذا التخيير، ولم يذكر هذه البدائل مباشرة، وإنّما يحكم العقل والعرف بالتخيير المذكور.

والنحو الآخر: أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للتخيير بين شيئين، فيأمر بهما على سبيل البدل؛ فيقول مثلاً: «صلّ أو أعتق رقبة»، ويُسمّى التخيير حينئذٍ «شرعيّاً»، والوجوب بـ«الوجوب التخييريّ».

التخيير الشرعي في الواجب

ولاشك في أن الوجوب التخيريّ، ثابت في الشريعة في مواقع عديدة، وله خصائص متفق عليها؛ منها: أن المكلف يُعدُّ ممتثلاً، بإتيان أحد الشيئين أو الأشياء؛ ويُعدُّ عاصياً، إذا ترك البدائل كلّها؛ غير أنها معصية واحدة ولها عقاب واحد؛ وإذا أتى بالشيئين معاً، فقد امتثل أيضاً.

وقد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخيريّ؛ ف قيل: إنّ مرجعه إلى التخيير العقليّ؛ بمعنى أنه وجوب واحد متعلّق بالجامع بين الشيئين، تبعاً لقيام الملاك به؛ سواء كان هذا الجامع عنواناً أصيلاً، أو عنواناً انتزاعياً؛ كعنوان أحدهما؛ وقيل: إنّ مرجعه إلى وجوبين مشروطين؛ بمعنى: أنّ كلّاً من العديلين، واجب وجوباً مشروطاً بترك الآخر؛ ومردّد هذين الوجوبين، إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معاً؛ فن أجل تعدّد الملاك وقيام ملاك خاصّ بكلّ من العديلين، تعدّد الوجوب؛ ومن أجل عدم إمكان استيفاء الملاكين معاً، جعل الوجوب في كلّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وقد لوحظ على التفسير الثاني بأنّ لازمه:

أولاً: تعدّد المعصية والعقاب في حالة ترك العديلين معاً؛ كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين، لو تركهما المكلف معاً.

وثانياً: عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بكلا الأمرين؛ إذ لا يكون كلّ من الوجوبين حينئذ فعلياً.

وكلا اللازمين معلوم البطلان.

وتوجد ثمرات تترتب على تفسير الوجوب التخييريّ بهذا الوجه، أو بذاك؛ وقد يُذكر منها: جواز التقرب بأحد العديلين بخصوصه على التفسير الثاني؛ لأتته متعلّق للأمر بعنوانه؛ وعدم جواز ذلك على التفسير الأوّل؛ لأنّ الأمر متعلّق بالجامع، فالتقرب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه؛ كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقليّ.

ثمّ إنّ العديلين في موارد الوجوب التخييريّ، يجب أن يكونا متباينين؛ ولا يمكن أن يكونا من الأقلّ والأكثر؛ لأنّ الزائد حينئذٍ، ممّا يجوز تركه بدون بديل؛ ولا معنى لافتراضه واجباً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب غير معقول.

ويشابه ما تقدّم، الحديث عن الوجوب الكفائيّ، وهل هو وجوب موجّه إلى جامع المكلف؟ أو وجوبات متعدّدة بعدد أفراد المكلفين؟ غير أنّ الوجوب على كلّ فرد مشروط بترك الآخرين؟

التخيير العقليّ في الواجب

حينما يأمر المولى بطبيعيّ فعل، على نحو صرف الوجود والإطلاق البدليّ، فيقول: «أكرم زيداً»، والإكرام له حصص، فالتخيير بين الحصص، عقليّ لا شرعيّ؛ كما تقدّم. وإذا اختار المكلف أن يُكرّم بإهداء كتاب، لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصّة من الإكرام، موجّباً للكشف عن تعلّق الوجوب بها خاصّة؛ بل الوجوب بمبادئه، متعلّق بالطبيعيّ الجامع؛ ولهذا لو أتی المكلف بحصّة أخرى، لكان ممثلاً أيضاً؛ وبهذا صحّ أن يقال: إنّ تلك

الحصّة، ليست متعلّقاً للأمر؛ وإنّما هي مصداق لمتعلّق الأمر، وإنّ متعلّق الأمر نسبتته إلى سائر الحصص، على نحو واحد؛ والوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصّة، بمجرد تطبيق المكلف؛ لأنّ استقرار الوجوب على متعلّقه، إنّما هو بالجعل، والمفروض أنّه قد جعل على الطبيعيّ الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود.

وخلافاً لذلك، ما إذا أمر المولى بالطبيعيّ على نحو الإطلاق الشموليّ أو العموم ومطلق الوجود، فقال: «أكرم زيداً بكلّ أشكال الإكرام»؛ فإنّ كلّ شكل منها، يُعتبر متعلّقاً للوجوب، وليس مجرد مصداق للمتعلّق؛ فالوجوب هنا، يتعدّد، وتنال كلّ حصّة وجوباً خاصّاً بها.

وكما رأينا سابقاً، [من] وجود محاولة لإرجاع الوجوب التخييريّ، إلى وجوب واحد للجامع؛ فإنّ هناك محاولة معاكسة ممّن يرى أنّ الوجوب التخييريّ، وجوبان مشروطان؛ وهي: محاولة إرجاع الوجوب المتعلّق بالطبيعيّ الجامع، على نحو صرف الوجوب، إلى وجوباتٍ متعدّدة للخصص، مشروط كلّ واحد منها، بعدم الإتيان بسائر الحصص؛ وقد يُعبّر عن هذه المحاولة، بأنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد لا بالطبائع.

الخلاصة

- التخيير العقليّ: هو أن يُبيّن في الخطاب الشرعيّ، وجوبُ عنوان كليّ واحد، وتجرى قرينة الحكمة لإنبات الإطلاق البدليّ فيه.
- التخيير الشرعيّ: هو أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للتخيير بين شيئين أو أشياء.
- الواجب التخييريّ: هو ما كان الوجوب فيه بالتخيير الشرعيّ؛ وله خصائص؛ منها أنّ المكلف:
١. يُعدّ ممثلاً بإتيان أحد الشيئين أو الأشياء.
 ٢. ويُعدّ عاصياً، إذا ترك البدائل كلّها؛ غير أنّها معصية واحدة، ولها عقاب واحد.
 ٣. ويُعدّ ممثلاً أيضاً، إذا أتى بالشيئين معاً.

الأسئلة

١. ما هو التخيير العقليّ؟
٢. ما هو التخيير الشرعيّ؟
٣. ما هو الواجب التخييريّ؟
٤. اذكر بعض خصائص الواجب التخييريّ.
٥. ما هي حقيقة الوجوب التخييريّ؟
٦. ما هي ثمرة تحليل حقيقة الوجوب التخييريّ؟
٧. كيف يُمكن تصوّر التخيير العقليّ في الواجب؟

* متى يمتنع اجتماع الأمر والنهي؟

* هل يتعلّق الوجوب شرعاً بالمقدمات؟

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شكّ في التنافي والتضادّ بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدّم؛ وهذا التنافي، إنّما يتحقّق إذا كان المتعلّق واحداً؛ فوجوب الصلاة ينافي حرمتها، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية؛ لأنّ الصلاة والنظر، أمران متغايران، وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد؛ فلا محذور في أن يكون أحدهما حراماً والآخر واجباً.

وهناك حالتان يقع البحث في أنهما: هل تلحقان بفرض وحدة المتعلّق؟ أو تعدّده؟

الحالة الأولى: فيما إذا كان الوجوب متعلّقاً بالطبيعيّ، على نحو صرف الوجوب والإطلاق البدليّ؛ والحرمة متعلّقة بحصّة من حصص ذلك الطبيعيّ؛ كما في «صلّ» و«لا تُصلّ في الحمام» مثلاً؛ فإنّ الحصّة والطبيعيّ، باعتبار وحدتهما الذاتية، قد يقال: إنّ المتعلّق واحد، فيستحيل أن يتعلّق الوجوب بالطبيعيّ، والحرمة بالحصّة؛ وباعتبار تغيّرهما بالإطلاق والتقييد، قد يقال: بأنّه لا محذور في وجوب الطبيعيّ وحرمة الحصّة.

والتحقيق: أنّ وجوب الطبيعيّ، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال، بين حصه وأفراده.

فإن قلنا بأنّ هذا الوجوب، مرده إلى وجوبات مشروطة للحصص، فالصلاة في الحَمَامِ إذاً، باعتبارها حصّة من الطبيعيّ المتعلّق لوجوب خاصّ مشروط، فلو تعلّقت بها الحرمة أيضاً، لزم اجتماع الحكّامين المتنافيين، على متعلّق واحد.

وإن أنكرنا إرجاع وجوب الطبيعيّ إلى وجوبات مشروطة، ولكن قلنا: إنّ الحصّة التي يختارها المكلف في مقام امتثاله، يسري إليها الوجوب، أو على الأقلّ، تسري إليها مبادئ الوجوب من الحبّ والإرادة، وتقع على صفة المحبوبيّة الفعلية، فأيضاً لا يمكن أن نفترض حينئذٍ تعلّق الحرمة بالحصّة؛ إذ في حالة إيقاعها في الخارج، يلزم أن تكون محبوبة ومبغوضة في وقت واحد؛ وهو مستحيل.

وأما إذا قلنا بأنّ الوجوب، واحد متعلّق بالجامع، ولا يسري إلى الحصص، وأنّ الحصّة التي تقع خارجاً منه، لا تكون متعلّقاً للوجوب ولا لمبادئه، وإنما هي مصداق للواجب والمحبوب؛ وليست هي الواجب أو المحبوب؛ فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالجامع، على نحو صرف الوجود، ويتعلّق النهي بحصّة منه.

ثمّ إذا تجاوزنا هذا البحث، وافترضنا الاستحالة، فبالإمكان أن ندخل عنصراً جديداً، لنرى أنّ الاستحالة، هل ترتفع بذلك؟ أو لا؟ فنحن حتّى الآن، كتّا نفترض أنّ الأمر والنهي، يتعلّقان بعنوان واحد - وهو الصلاة -؛

غير أن الأمر متعلّق بالطبيعيّ، والنهي متعلّق بالحصّة؛ والآن نفترض الحالة الثانية.

الحالة الثانية: أن لا يكون النهي المتعلّق بالحصّة، متعلّقاً بها بنفس العنوان الذي تعلّق به الأمر - وهو الصلاة في المثال -؛ بل بعنوان آخر؛ كما في «صلّ» و«لا تغضب»؛ فإذا صلّى في مكان مغضوب، كان ما وقع منه باعتباره صلاةً، مصداقاً للواجب؛ وباعتباره غضباً، حراماً؛ أي: إنّ له عنوانين، والأمر متعلّق بأحدهما، والنهي بالآخر؛ فهل يكفي تغيّر العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، وتصادقهما على الصلاة في المغضوب؟ أو لا؟

فقد يقال بأنّ ذلك يكفي؛ لأنّ الأحكام تتعلّق بالعنوانين، لا بالأشياء الخارجيّة مباشرة؛ وبحسب العنوانين، يكون متعلّق الأمر، مغايراً لمتعلّق النهي؛ وأمّا الشيء الخارجيّ الذي تصادق عليه العنوانان، فهو وإن كان واحداً، ولكنّ الأحكام، لاتعلّق به مباشرة؛ فلا محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه، بتوسّط عنوانين؛ بل هناك من يذهب إلى أنّ تعدّد العنوان، يكشف عن تعدّد الشيء الخارجيّ أيضاً؛ فكما أنّ الغضب غير الصلاة عنواناً، كذلك غيرها مصداقاً؛ وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميّزين خارجاً، فيكون الجواز - لو صحّ هذا - أوضح.

وقد يقال: بأنّ تعدّد العنوان، لا يكفي؛ لأنّ العنوانين، إنّما تتعلّق بها الأحكام، باعتبارها مرآة للخارج؛ لا بما هي مفاهيم مستقلّة في الذهن؛ فلكي يرتفع التناقض بين الأمر والنهي، لا بدّ أن يتعدّد الخارج؛ ولا يمكن

أن تُبرهن على تعدّده، عن طريق تعدّد العنوان؛ لأنّ العناوين المتعدّدة، قد تُنتزع عن شيء واحد في الخارج.

وثمره هذا البحث واضحة؛ فإنّه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، يقع التعارض حتماً، بين دليل الأمر ودليل النهي؛ لأنّ الأخذ بإطلاق الدليلين معاً، معناه اجتماع الأمر والنهي، وهو مستحيل بحسب الفرض، ويجب أن يعالج هذا التعارض بين الدليلين، وفقاً للقواعد العامّة للتعارض؛ وخلافاً لذلك إذا قلنا بالجواز؛ فإنّا نأخذ حينئذ بإطلاق الدليلين معاً، بدون محذور.

الوجوب الغيريّ لمقدمات الواجب

لا شكّ في أنّ المكلف، مسؤول عقلاً عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب؛ إذ لا يمكنه الامتنال بدون ذلك، ولكن وقع البحث في أنّ هذه المقدمات، هل تتّصف بالوجوب الشرعيّ تبعاً لوجوب ذيها؟ بمعنى أنّه: هل يترشّح عليها في نفس المولى إرادة من إرادته للواجب الأصيل؟ ووجوبٌ من إيجابه لذلك الواجب؟

فهناك من ذهب إلى أنّ إرادة شيء وإيجابه، يستلزمان إرادة مقدماته وإيجابها؛ وتُسمّى الإرادة المترشّحة، بـ«الإرادة الغيريّة»؛ والوجوب المترشّح، بـ«الوجوب الغيريّ»؛ في مقابل «الإرادة النفسية» و«الوجوب النفسي»؛ وهناك من أنكر ذلك.

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والإيجاب؛ فبالنسبة إلى الإرادة وما تُعبّر عنه من حبّ، يقال بالملازمة والترشّح؛ فحبّ الشيء، يكون علةً لحبّ مقدّمته؛ وبالنسبة إلى الإيجاب والمجعل، يقال بعدم الملازمة.

والقائلون بالملازمة، يتفقون على أنّ الوجوب الغيريّ، معلول للوجوب النفسيّ؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يسبقه في الحدوث؛ كما لا يمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ لأنّ الوجوب النفسيّ، لا يوجد إلاّ بعد افتراض وجودها، والوجوب الغيريّ لا يوجد، إلاّ بعد افتراض الوجوب النفسيّ؛ وهذا يعني أنّ الوجوب الغيريّ، مسبق دائماً بوجود قيود الوجوب؛ فكيف يُعقل أن يتعلّق بها؟ وإنما يتعلّق بقيود الواجب ومقدّماته العقلية والشرعية.

كما أنّهم يتفقون على أنّ الوجوب الغيريّ، ليس له حساب مستقلّ، في عالم الإدانة واستحقاق العقاب؛ لوضوح أنّه لا يتعدّد استحقاق العقاب، بتعدّد ما للواجب النفسيّ المتروك من مقدّمات؛ كما أنّ الوجوب الغيريّ، لا يمكن أن يكون مقصوداً للمكلّف في مقام الامتثال، على وجه الاستقلال؛ بل يكون التحرك عنه دائماً، في إطار التحرك عن الوجوب النفسيّ؛ فمن لا يتحرك عن الأمر بذوي المقدّمة، لا يمكنه أن يتحرك من قبيل الوجوب الغيريّ؛ لأنّ الانقياد إلى المولى، إنّما يكون بتطبيق المكلّف، إرادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية، ولما كانت إرادة المولى للمقدّمة، تبعية، فكذا لا بدّ أن يكون حال المكلّف.

واختلف القائلون بالملازمة، بعد ذلك في أن الوجوب الغيري، هل يتعلّق بالحصّة الموصلة من المقدّمة إلى ذبيها؟ أو بالجامع المنطبق على الموصل وغيره؟

فلو أتى المكلف بالمقدّمة، ولم يأت بذبيها، يكون قد أتى بمصدق الواجب الغيريّ على الوجه الثاني؛ دونه على الوجه الأوّل.

ولا برهان على أصل الملازمة إثباتاً أو نفيّاً، في عالم الإرادة؛ وإنّما المرجع، الوجدان الشاهد بوجودها؛ وأمّا في عالم الجعل والإيجاب، فالملازمة لا معنى لها؛ لأنّ الجعل، فعل اختياريّ للفاعل، ولا يمكن أن يترشّح من شيء آخر، ترشّحاً ضرورياً؛ كما هو معنى الملازمة.

وأما ثمرة هذا البحث: فقد يبدو على ضوء ما تقدّم، أنّه لا ثمرة له، مادام الوجوب الغيريّ غير صالح للإدانة والمحركيّة؛ وإنّما هو تابع محض، ولا إدانة ولا محرّكيّة إلا للوجوب النفسيّ، والوجوب النفسيّ يكفي وحده لجعل المكلف مسؤولاً عقلاً عن توفير المقدّمات؛ لأنّ امتثاله، لا يتمّ بدون ذلك؛ فأبى فرق، بين افتراض وجود الوجوب الغيريّ، وافتراض عدمه؟

ولكن قد يُمكن تصوير بعض الثمرات، ومثال ذلك:

أنّه إذا وجب إنقاذ الغريق، وتوقّف على مقدّمة محرّمة أقلّ أهمّيّة - وهي إتلاف زرع الغير -، فيجوز للمكلف ارتكاب المقدّمة المحرّمة، تمهيداً لإنقاذ الغريق؛ فإذا افترضنا أنّ المكلف ارتكب المقدّمة المحرّمة، ولم يُنقذ الغريق، فعلى القول بالملازمة، وبأنّ الوجوب الغيريّ يتعلّق بالجامع بين

الحصّة الموصلة وغيرها، تقع المقدّمة التي ارتكبتها المكلف، مصداقاً للواجب، ولا تكون محرّمة في تلك الحالة؛ لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد؛ وعلى القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيريّ بالحصّة الموصلة، لاتقع المقدّمة المذكورة، مصداقاً للواجب، ولا موجب حينئذٍ لسقوط حرمتها؛ بل تكون محرّمة بالفعل؛ وإنّما تسقط الحرمة عن الحصّة الموصلة من المقدّمة (خاصّةً).

الخلاصة

□ التحقّق أنّ وجوب الطبعي، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده؛ فلا يمتنع اجتماع الأمر والنهي؛ وأمّا إن كانا متعلّقين بعنوانين في حصّة واحدة، فهل يُمكن الاجتماع؟ فيه خلاف؛ ثمّته وقوع التعارض أو عدمه.

□ إنّ إرادة شيء وإيجابه، يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها؛ فالأولى تُسمّى «نفسية» والثانية «غيريّة»؛ والوجوب المترشّح من الإرادتين، «نفسية» و«غيرية».

□ الوجوب الغيريّ، لا يُمكن أن يسبق الوجوب النفسيّ في الحدوث؛ كما لا يُمكن أن يتعلّق بقيود الوجوب؛ وليس له حساب مستقلّ عن الوجوب النفسيّ في عالم الإدانة واستحقاق العقاب.

الأسئلة

١. هل يمتنع اجتماع الأمر والنهي، إذا تعلّقاً بطبيعيّ وحصّة من حصّته؟
٢. هل يمتنع اجتماع الأمر والنهي في حصّة بعنوانين؟ أم لا؟
٣. ما هي ثمرة البحث في امتناع اجتماع الأمر والنهي؟
٤. ما هو الواجب الغيريّ؟
٥. ما هو الواجب النفسيّ؟
٦. هل يُمكن للوجوب الغيريّ أن يسبق الوجوب النفسيّ في الحدوث؟ لماذا؟
٧. هل الوجوب الغيريّ في الإدانة واستحقاق العقاب مستقلّ؟ أم لا؟
٨. ما هي ثمرة البحث في الوجوب الغيريّ؟

* كيف يقتضي وجوب الشيء حرمة ضده؟

* هل تقتضي حرمة الشيء بطلانه؟

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

قد يقال بأنَّ إيجاب شيء، يستلزم حرمة الضد؛ وال ضدّ على قسمين:

أحدهما: الضدّ العامّ؛ وهو بمعنى النقيض.

والآخر: الضدّ الخاصّ؛ وهو الفعل الوجوديّ الذي لا يجتمع مع الفعل

الواجب.

والمعروف بين الأصوليين، أنّ إيجاب شيء، يقتضي حرمة ضده العامّ؛ ولكنهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء؛ فزعم البعض أنّ الأمر بالشيء، عين النهي عن ضده العامّ؛ وذهب بعض آخر، إلى أنّه يتضمّنهُ؛ بدعوى أنّ الأمر بالشيء، مركّب من طلب ذلك الشيء، والمنع عن تركه؛ وقال آخرون بالاستلزام.

وأما بالنسبة إلى الضدّ الخاصّ، فقد وقع الخلاف فيه؛ وذهب جماعة إلى أنّ إيجاب شيء، يقتضي تحريم ضده الخاصّ؛ فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد، إذا كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما، فهما ضدّان، ويقتضي إيجاب أحدهما، تحريم الآخر.

وقد استدلّ البعض على ذلك، بأنّ ترك أحد الضدّين، مقدّمة لوقوع الضدّ الآخر، فيكون واجباً بالوجوب الغيريّ، وإذا وجب أحد النقيضين، حرم نقيضه؛ وبهذا يثبت حرمة الضدّ الخاصّ.

ولكنّ الصحيح، أنّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين، لإيقاع الفعل الآخر؛ فإنّ المقدّمة، هي العلة أو جزء العلة، ونحن نلاحظ أنّ المكلف في مثال الصلاة والإزالة، يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقيق ما يختاره، ونفي ما لا يختاره؛ فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلف؛ لا أنّ أحدهما معلول للآخر؛ ولو كان ترك الصلاة علة أو جزء العلة للإزالة، وترك الإزالة علة أو جزء العلة للصلاة، لكان فعل الصلاة نقيضاً لعلّة الإزالة؛ ونقيض العلة، علة لنقيض المعلول، فينتج أنّ فعل الصلاة، علة لترك الإزالة؛ وهذا يؤدّي إلى الدور؛ إذ يكون كلّ من الضدّين معلولاً لترك الآخر، وعلة للترك نفسه.

فإن قيل: «إنّ عدم المانع، من أجزاء العلة، ولا شكّ في أنّ أحد الضدّين، مانع عن وجود ضده؛ فعدمه عدم المانع؛ فيكون من أجزاء العلة؛ وبذلك تثبت مقدّميته»، كان الجواب: أنّ المانع على قسمين:

أحدهما: مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع؛ كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة والتي تجتمع مع وجود النار وإصابتها للورقة بالفعل.

والآخر: مانع لا يمكن أن يجتمع مع مقتضى الممنوع؛ كالإزالة المضادة للصلاة التي لا تجتمع مع المقتضى للصلاة؛ وهو إرادتها؛ إذ من الواضح أنّه كلّما أراد الصلاة، لم توجد الإزالة؛ وما يُعتبر عدمه من أجزاء العلة، هو القسم الأوّل، دون الثاني؛ وال ضدّ مانع من القسم الثاني، دون الأوّل.

وثرّة هذا البحث: أنّه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور، فإن قلنا: بأنّ وجوب شيءٍ، يقتضي حرمة ضده، حرمت الصلاة، ومع حرمتها لا يُعقل أن تكون مصداقاً للواجب؛ لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة؛ فلو ترك المكلف الإزالة واختار الصلاة، لوقعت باطلة؛ وإن قلنا: بأنّ وجوب شيءٍ لا يقتضي حرمة ضده، فلا محذور في أن يتعلّق الأمر بالصلاة؛ ولكن على وجه الترتّب ومشروطاً بترك الإزالة؛ لما تقدّم من أنّ الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب، معقول؛ فإذا ترك المكلف الإزالة وصلى، كانت صلاته مأموراً بها، وتقع صحيحة؛ وإن اعتُبر عاصياً بتركه للإزالة.

اقتضاء الحرمة للبطلان

الحرمة حكم تكليفيّ؛ والبطلان حكم وضعيّ قد توصف به العبادة؛ وقد توصف به المعاملة؛ ويراد ببطلان العبادة: أنّها غير مجزية، ولا بدّ من إعادتها أو قضائها؛ وببطلان المعاملة: أنّها غير مؤثّرة ولا يترتّب عليها مضمونها؛ وقد وقع الكلام في أنّ التحريم، هل يستلزم البطلان؟ أو لا؟ أمّا تحريم العبادة، فيستلزم بطلانها؛ وذلك:

أمّا أولاً: فلأنّ تحريمها، يعني عدم شمول الأمر لها؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي، ومع عدم شموله لها، لا تكون مجزية، ولا يسقط بها الأمر؛ وهو معنى البطلان.

فإن قيل: إنّ الأمر غير شامل، ولكن، لعلّ ملاك الوجوب شامل لها، وإذا كانت واجدة للملاك، ومستوفية له، فيسقط الأمر بها.

قلنا: إنه بعد عدم شمول الأمر لها، لا دليل على شمول الملاك؛ لأنّ الملاك إنّما يُعرف من ناحية الأمر.

وهذا البيان، كما يأتي في العبادة المحرّمة، يأتي أيضاً في كلّ مصداق لطبيعة مأمور بها؛ سواء كان الأمر، تعديداً أو توصلياً.

وأما ثانياً: فلأنّنا نفترض مثلاً، أنّ الملاك موجود في تلك العبادة المحرّمة، ولكنّها مادامت محرّمة ومبغوضة للمولى، فلا يمكن التقرب بها نحوه، ومعه لا تقع عبادة، لتصحّ وتُجزى عن الأمر؛ وهذا البيان، يختصّ بالعبادات، ولا يجري في غيرها.

وأما تحريم المعاملة، فتارة: يراد به تحريم السبب المعامليّ الذي يمارسه المتعاملان؛ وهو الإيجاب والقبول مثلاً؛ وأخرى: يراد به تحريم المسبّب؛ أي: التملك الحاصل نتيجةً لذلك.

ففي الحالة الأولى، لا يستلزم تحريم السبب، بطلانه وعدم الحكم بنفوذه؛ كما لا يستلزم صحّته ونفوذه؛ ولا يابى العقل عن أن يكون صدور شيء من المكلف مبغوض للمولى، ولكنّه إذا صدر، ترتب عليه - بحكم الشارع - أثره الخاصّ به؛ كما في الظهار؛ فإنّه محرّم، ولكنّه نافذ ويطرّب عليه الأثر.

وفي الحالة الثانية، قد يقال: إنّ التحريم المذكور، يستلزم الصحّة؛ لأنّه لا يتعلّق إلاّ بمقدور، ولا يكون المسبّب مقدوراً، إلاّ إذا كان السبب نافذاً؛ فتحريم المسبّب، يستلزم نفوذ السبب وصحّة المعاملة.

وينبغي التنبيه هنا، على أنّ النهي في موارد العبادات والمعاملات،

كثيراً ما يُستعمل لا لإفادة التحريم؛ بل لإفادة مانعيّة متعلّق النهي؛ أو شرطية نقيضه؛ وفي مثل ذلك، لا إشكال في أنّه يدلّ على البطلان؛ كما في «لا تُصلّ فيما لا يؤكّل لحمه»، الدالّ على مانعيّة لبس ما هو مأخوذ ممّا لا يؤكّل لحمه؛ أو: «لا تبع بدون كيل»، الدالّ على شرطية الكيل ونحو ذلك؛ ودلالته على البطلان باعتباره إرشاداً إلى المانعيّة أو الشرطية؛ ومن الواضح أنّ المركّب يختلّ بوجود المانع أو فقدان الشرط؛ ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفيّة للبطلان.

الخلاصة

□ ضدّ الواجب على قسمين:

١. الضدّ العامّ: وهو نقيض الواجب.

٢. الضدّ الخاصّ: وهو الفعل الوجوديّ الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب.

□ إنّ إيجاب شيء يقتضي حرمة ضده العامّ؛ وأمّا بالنسبة إلى الضدّ

الخاصّ، فالصحيح أنّه لا مقدّميّة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر؛

بل وجود أحد الفعلين وعدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلف.

□ تحريم العبادة، يستلزم بطلانها؛ وأمّا تحريم المعاملة، فإن أُريد به السبب

المعامليّ الذي يمارسه المتعاملان، فلا يستلزم تحريم السبب، بطلانه؛

وإن أُريد به تحريم التملك الحاصل نتيجةً للسبب، ففي استلزامه البطلان،

خلاف.

الأسئلة

١. ما هو الضدّ العامّ؟
٢. ما هو الضدّ الخاصّ؟
٣. هل يقتضي وجوب الشيء حرمة ضده العامّ؟ كيف؟
٤. هل يقتضى وجوب الشيء حرمة ضده الخاصّ؟
٥. ما هي ثمرة البحث عن اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده؟
٦. هل تحريم العبادة، تقتضي بطلانها؟ ما الدليل على ذلك؟
٧. تحريم المعاملة، متى تستلزم بطلانها؟
٨. هل يدلّ التحريم في «لا تُصلّ فيما لا يؤكل لحمه»، على البطلان؟ لماذا؟

* متى يسقط الحكم عن المكلف؟

* كيف يُمكن نسخ حكم من قبيل المولى؟

* هل حسن الشيء أو قبحه، يقتضي الأمر به أو النهي عنه، وبالعكس؟ أم

لا؟

مسقطات الحكم

يسقط الحكم بالوجوب وغيره، بعدة أمور:

منها: الإتيان بمتعلقه.

ومنها: عصيانه.

وهذان الأمران، ليسا قيدين في حكم المجعول؛ وإنما تنتهي بهما فاعليّة

هذا الحكم ومحركيّته.

ومنها: الإتيان بكلّ فعل جعله الشارع مسقطاً للوجوب؛ بأن أخذ

عدمه، قيدياً في بقاء الوجوب المجعول.

ومنها: امتثال الأمر الاضطراريّ؛ فإنّه مجز عن الأمر الواقعيّ الأوّل في

بعض الحالات.

وتفصيل ذلك: أنّه إذا وجبت الصلاة مع القيام، وتعدّر القيام على

المكلف، فأمر الشارع أمراً اضطراريّاً بالصلاة من جلوس، فلذلك

صورتان:

الأولى: أن يُفترَض اختصاص الأمر الاضطراريّ بمن يستمرّ عجزه عن القيام طيلة الوقت.

الثانية: أن يُفترَض شموله لكلّ من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة؛ سواء تجددت له القدرة بعد ذلك، أو لا.

ففي الصورة الأولى، لو صَلَّى المكلف العاجز جالساً في أوّل الوقت، وتجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت، وجبت عليه الإعادة؛ لأنّ الأمر الواقعيّ الأوّل بالصلاة قائماً، يشمله بمقتضى إطلاق دليله؛ وما أتى به، لا موجب للاكتفاء به.

وأما في الصورة الثانية، فلا تجب الإعادة على من صَلَّى جالساً في أوّل الوقت، ثمّ تجددت له القدرة قبل خروجه؛ وذلك لأنّ صلاة الجالس التي أداها، قد تعلّق بها الأمر بحسب الفرض، وهذا الأمر ليس تعيينياً؛ لأنّته لو لم يُصلّ من جلوس في أوّل الوقت، وصَلّى من قيام في آخر الوقت، لكفاه ذلك بلا إشكال؛ فهو إذاً، أمر تخيريّ بين الصلاة الاضطراريّة في حال العجز، والصلاة الاختياريّة في حال القدرة؛ ولو وجبت الإعادة، لكان معنى هذا، أنّ التخيير لا يكون بين هذه الصلاة وتلك؛ بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاة الاختياريّة؛ وهذا، تخيير بين الأقلّ والأكثر في الإيجاب؛ وهو غير معقول، كما تقدّم. وبهذا يثبت أنّ الأمر الاضطراريّ في الصورة الثانية، يقتضي كون امتثاله، مجزياً عن الأمر الواقعيّ الاختياريّ؛ وتُعرف بذلك ثمره البحث في امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر.

إمكان النسخ و تصويره

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية، أن يُشرّع المشرّع حكماً، مؤمناً بصحة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة، وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ.

وهذا الافتراض، مستحيل في حقّ الباري (سبحانه وتعالى)؛ لأنّ الجهل لا يجوز عليه عقلاً؛ فأيّ تقدير للمصلحة، وأيّ إرادة تنشأ من هذا التقدير، لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل و عدول، مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقّق ذلك التقدير وتلك الإرادة.

ومن هنا، صحّ القول بأنّ النسخ بمعناه الحقيقيّ المساوق للعدول، غير معقول في مبادئ الحكم الشرعيّ؛ من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقّق الإرادة والكرهية.

وكلّ حالات النسخ الشرعيّ، مردّها إلى أنّ المصلحة المقدّرة مثلاً، كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر، وقد انتهى؛ وأنّ الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير، كانت محدّدة تبعاً للمصلحة؛ والنسخ، معناه انتهاء حدّها ووقتها الموقّت لها من أوّل الأمر؛ وهذا هو النسخ بالمعنى المجازيّ.

ولكنّ هناك مرحلة للحكم، بعد تلك المبادئ؛ وهي مرحلة الجعل والاعتبار؛ وفي هذه المرحلة، يُمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقيّ ومعناه المجازيّ معاً.

أمّا تصويره بالمعنى الحقيقيّ، فبأن نفترض أنّ المولى، جعل الحكم على

طبيعيّ المكلف، دون أن يُقيّده بزمان دون زمان، ثمّ بعد ذلك، يُلغى ذلك الجعل ويرفعه، تبعاً لما سبق في علمه من أنّ الملاك مرتبط بزمان مخصوص، ولا يلزم من ذلك محذور؛ لأنّ الإطلاق في الجعل، لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك؛ بل قد ينشأ لمصلحة أخرى؛ كإشعار المكلف بهيئة الحكم وأبديّته.

وأما تصويره بالمعنى المجازي، فبأن نفترض أنّ المولى، جعل الحكم على طبيعيّ المكلف المقيّد، بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلاً، فإذا انتهت تلك السنة، انتهى زمان الجعول، ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل. والافتراض الأوّل، أقرب إلى معنى النسخ؛ كما هو ظاهر.

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي

الحسن والقبح، أمران واقعيّان، يُدركهما العقل.

ومرجع الأوّل، إلى أنّ الفعل ممّا ينبغي صدوره.

ومرجع الثاني، إلى أنّه ممّا لا ينبغي صدوره.

وهذا الإنبغاء إثباتاً وسلباً، أمر تكويني واقعيّ، وليس مجعولاً؛ ودور

العقل بالنسبة إليه، دور المُدرِك؛ لا دور المنشئ والحاكم؛ ويُسمّى هذا

الإدراك بـ«الحكم العقليّ»، توسّعاً.

وقد ادّعى جماعة من الأصوليّين، الملازمة بين حسن الفعل عقلاً،

والأمر به شرعاً؛ وبين قبح الفعل عقلاً، والنهي عنه شرعاً؛ وفصل بعض

المدّقين منهم، بين نوعين من الحسن والقبح:

أحدهما: الحسن والقبح الواقعان في مرحلة متأخّرة عن حكم شرعيّ، المرتبطان بعالم امثاله وعصيانه؛ من قبيل حُسن الوضوء، باعتباره طاعة لأمر شرعيّ؛ وقبح أكل لحم الأرنب، بوصفه معصية لنهي شرعيّ. والآخر: الحسن والقبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعيّ؛ كحسن الصدق والأمانة؛ وقبح الكذب والخيانة.

ففي النوع الأوّل، يستحيل أن يكون الحسن والقبح، مستلزمان للحكم الشرعيّ؛ وإلاّ للزم التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية، إذا استتبعاً أمراً ونهياً شرعيّين، كانت طاعة ذلك الأمر، حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي، قبيحة عقلاً أيضاً؛ وهذا الحسن والقبح، يستلزم بدوره، أمراً ونهياً، وهكذا حتّى يتسلسل. وأمّا في النوع الثاني، فالاستلزام ثابت، وليس فيه محذور التسلسل.

الاستقراء والقياس

عرفنا سابقاً، أنّ الأحكام الشرعيّة، تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يُقدّرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده؛ وليست جزافاً أو تشهياً. وعليه، فإذا حرّم الشارع شيئاً كالخمر مثلاً، ولم ينصّ على الملاك والمناط في تحريمه، فقد يستنتج العقل ويحدس به، وفي حالة الحدس به، يحدس حينئذٍ بثبوت الحكم في كلّ الحالات التي يشملها ذلك الملاك؛ لأنّ الملاك، بمثابة العلة لحكم الشارع، وإدراك العلة، يستوجب إدراك المعلول. وأمّا كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويُعيّنه في صفة محدّدة، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة، وعن طريق القياس أخرى.

و المراد بالاستقراء، أن يلاحظ الفقيه، عدداً كبيراً من الأحكام، يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة؛ من قبيل أن يُحصي عدداً كبيراً من الحالات التي يُعَدَّر فيها الجاهل، فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريّات، فيستنتج أن المناط والملاك في المعذريّة، هو الجهل، فيُعَمِّم الحكم إلى سائر حالات الجهل.

و المراد بالقياس، أن تُحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطاً للحكم، وبالتأمّل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة، يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناط، فيُعَمِّم الحكم إلى كلّ حالة يوجد فيها ذلك المناط.

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء، ظنيّ غالباً؛ لأنّ الاستقراء ناقص عادة، ولا يصل عادة إلى درجة اليقين.

والقياس ظنيّ دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباط حدسيّ للمناط، وكلّما كان الحكم العقليّ ظنيّاً، احتاج التعويل عليه، إلى دليل على حجّيته؛ كما هو واضح.

٢. حجّية الدليل العقليّ

الدليل العقليّ، تارة: يكون قطعياً؛ وأخرى: يكون ظنيّاً. فإذا كان الدليل العقليّ، قطعياً ومؤدّياً إلى العلم بالحكم الشرعيّ، فهو حجّة من أجل حجّية القطع؛ وهي حجّية ثابتة للقطع الطريقيّ مهما كان دليله ومستنده.

ولكن هناك مَنْ خالف في ذلك، وبنى على أنّ القطع بالحكم الشرعيّ الناشئ من الدليل العقليّ، لا أثر له، ولا يجوز التعويل عليه؛ وليس ذلك تجريداً للقطع الطريقيّ عن الحجّية، حتّى يقال بأنّه مستحيل؛ بل ادّعي أنّ بالإمكان تخريبه على أساس تحويل القطع، من طريقيّ إلى موضوعيّ؛ بأن يقال:

إنّ الأحكام الشرعيّة قد أخذ في موضوعها قيد، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، فع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقليّ، لا يكون الحكم الشرعيّ ثابتاً، لانتفاء قيده، فلا أثر للعلم المذكور؛ إذ لا حكم في هذه الحالة.

وقد يقال: كيف يُعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعيّ بالدليل: «إنّ الحكم غير ثابت»، مع أنّه عالم به؟ والجواب على ذلك: أنّ هذا، عالم بجعل الحكم، وما تُريد أن تنفيه عنه، ليس هو الجعل؛ بل المَجْعول؛ فالعلم العقليّ بالجعل الشرعيّ، يُؤخذ عدمه قيدياً في المَجْعول؛ فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقليّ؛ وإن كان الجعل الشرعيّ ثابتاً، فلا محذور في هذا التخريب؛ ولكنّه بحاجة إلى دليل شرعيّ على تقييد الأحكام الواقعيّة بالوجه المذكور، ولا يوجد دليل من هذا القبيل.

وأما إذا كان الدليل العقليّ ظنيّاً - كما في الاستقراء الناقص والقياس؛ وفي كلّ قضية من القضايا العقلية المتقدّمة: إذا لم يحزم بها العقل، ولكنّه ظنّ بها -، فهذا الدليل، يحتاج إلى دليل على حجّيته وجواز التعويل عليه؛

ولا دليل على ذلك؛ بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس.

الخلاصة

□ يسقط الحكم بالوجوب وغيره، بعدة أمور:

- الإتيان بمتعلقه.

- عصابه.

- الإتيان بكل فعل جعله الشارع مُسْقِطاً.

- امتثال الأمر الاضطراري؛ وله صورتان:

١. أن يختص بمن يستمرّ عجزه عن الإتيان طيلة الوقت.

٢. أن يشمل كل من كان عاجزاً عن القيام عند إرادة الصلاة؛ سواء

تجددت له القدرة بعد ذلك، أو لا؛ وفي هذه الصورة، يقتضي امتثال

الأمر الاضطراري، كونه مجزياً عن الأمر الواقعي الاختياري؛ وبذلك

تُعرف ثمرة البحث، في امتناع التخيير، بين الأقل والأكثر.

□ النسخ بالمعنى الحقيقي: هو أن يُشرع المشرع حكماً، مؤمناً بصحة تشريعه،

ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه فيتراجع عن تقديره

السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك؛ وهو غير معقول في

مبادئ الحكم الشرعي؛ إلا في مرحلة الجعل والاعتبار، فيمكن تصوير

النسخ بكلا معنيه معاً.

□ النسخ بالمعنى المجازي: هو أنّ المصلحة المقدرة في الحكم، كان لها أمد

محدّد من أول الأمر، وقد انتهت.

□ الحُسن: هو ما ينبغي صدره؛ والقبح: هو ما لا ينبغي صدره؛ وهما

أمران واقعيتان، يُدركهما العقل تكوينياً؛ وهذا الإدراك، يُسمّى بـ«الحكم

العقليّ» توسّعاً؛ والملازمة بين الحسن والقبح، والانبغاء وعدمه، على نوعين:

١. ملازمة الحسن والقبح الواقعيّين في مرحلة متأخرة عن حكم شرعيّ، فهي مستحيلة؛ للزوم التسلسل.

٢. ملازمة الحسن والقبح الواقعيّين بصورة منفصلة عن الحكم الشرعيّ، فهي ثابتة، بحكم العقل.

□ إنّ الملاك، بمثابة العلة لحكم الشارع؛ وإدراك العلة، يستوجب إدراك المعلول؛ وإدراك الملاك طريقان:

١. الاستقراء: وهو أن يلاحظ الفقيه عدداً كبيراً من الأحكام، يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة؛ وهو ظنّي غالباً؛ لأنّه ناقص عادةً، ولا يصل إلى درجة اليقين.

٢. القياس: وهو أن نُحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناسباتاً للحكم، وبالتأمّل والحس والاستناد إلى ذوق الشريعة، يغلب على الظنّ أنّ واحداً منها هو المناسبات، فيُعَمَّم الحكم إلى كلّ حالة يوجد فيها ذلك المناسبات؛ وهو ظنّي دائماً؛ لأنّه مبنيّ على استنباط حدسيّ للمناسبات.

□ الدليل العقليّ، إن كان قطعياً، فهو حجّة من أجل حجّة القطع؛ وأمّا إذا كان ظنّياً، فهو يحتاج إلى دليل على حجّيته، ولا دليل على ذلك؛ بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس.

الأسئلة

١. اذكر بعض مسقطات الحكم.
٢. ما هو المستحيل في تصوير النسخ؟
٣. ما هو التصوير الصحيح للنسخ؟
٤. ما هو النسخ بالمعنى الحقيقي؟ وما هو النسخ بالمعنى المجازي؟
٦. متى يُمكن تصوير النسخ بكلا معنييه؟
٧. ما هو الحسن والقبح؟
٨. ما هي أنواع الحسن والقبح؟
٩. لماذا لا يُمكن افتراض وجود الملازمة بين النوع الأوّل من الحسن والقبح والأمر والنهي؟
١٠. ما هو الاستقراء؟
١١. ما هو القياس؟
١٢. كيف يُمكن استنباط حكم عن طريق الاستقراء والقياس؟
١٣. ما هو الدليل على حجّية الدليل العقلي القطعي؟
١٤. ما هو دليل من خالف في حجّية الدليل العقلي القطعي؟
١٥. كيف يصحّ تخريج القائل بعدم حجّية الدليل العقلي القطعي؟
١٦. ما هو إشكال دليل القائل بعدم حجّية الدليل العقلي؟
١٧. هل الدليل العقلي الظنيّ، حجّة أم لا؟ لماذا؟

الأصول العمليّة

١. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ [غير المسبوق بيقين]:

[أ. القاعدة العمليّة الأولى في الشكّ البدويّ

غير المقترن بالعلم الإجماليّ)

أ. ١. القاعدة العمليّة الأولى

أ. ٢. القاعدة العمليّة الثانويّة

ب. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ المقترن بالعلم

الإجماليّ (قاعدة منجزية العلم الإجماليّ)

٢. [القاعدة العمليّة الثانويّة في حالة الشكّ المسبوق بيقين]

(الاستصحاب)

* ما هو الموقف العملي حين لا يتيسر للفقير، إحراز الحكم؟

* هل رخص الشارع في حالة الجهل بالحكم الشرعي؟

١. القاعدة العملية في حالة الشك

[غير المسبوق بيقين]

قلنا سابقاً: إنَّ الفقيه تارة: يحصل على دليل يُحرز به الحكم الشرعي؛ وأخرى: لا يتيسر له إحراز الحكم، ولكنه يحصل على دليل يُحدّد الموقف العمليّ تجاه التكليف المشكوك؛ وهو الذي يُسمّى بـ«الأصل العمليّ»؛ وهذا القسم من الأدلّة، هو ما سنتحدّث عنه هنا.

١. أ. القاعدة العملية في حالة الشك البدوي

[غير المقترن بالعلم الإجماليّ]

[١. أ. ١] القاعدة العملية الأولى في حالة الشك

كلّما شكّ المكلف في تكليف شرعيّ ولم يتيسر له إثباته أو نفيه، فلا بدّ له من تحديد موقفه العمليّ تجاه هذا الحكم المشكوك. ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف:

الأول: مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وهو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف، مادام لم يتمّ عليه البيان، فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته.

وهذا المسلك، يعني بحسب التحليل - كما عرفنا في بحث سابق -، أنّ حقّ الطاعة للمولى، مختصّ بالتكاليف المعلومة، ولا يشمل المشكوكة.

الثاني: مسلك حقّ الطاعة الذي تقدّم شرحه؛ وهو مبنيّ على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولى، يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم، ما لم يأذن المولى نفسه، في عدم التحقّظ من ناحيته.

فبناءً على المسلك الأوّل، تكون القاعدة العمليّة الأوّليّة، هي البراءة بحكم العقل؛ وبناءً على المسلك الثاني، تكون القاعدة المذكورة، هي أصالة شغل الذمّة بحكم العقل، ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم التحقّظ.

[مستمسك مسلك قبح العقاب بلا بيان]

ويظهر من كلام المحقّق النائيني رحمته الله، أنّه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والبرهنة عليها؛ ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين:

أحدهما: أنّ التكليف إنّما يكون محرّكاً للعبد، بوجوده العلميّ؛ لا بوجوده الواقعيّ؛ كما هو الحال في سائر الأغراض الأخرى؛ فالأسد مثلاً، إنّما يُحرّك الإنسان نحو الفرار، بوجوده المعلوم؛ لا بوجوده الواقعيّ؛ وعليه، فلما مقتضي للتحرك مع عدم العلم، ومن الواضح أنّ العقاب على عدم التحرك، مع أنّه لا مقتضي للتحرك، قبيح.

والآخر: الاستشهاد بالأعراف العقلانيّة، واستقباح معاقبة الأمر في المجتمعات العقلانيّة، مأموره على مخالفة تكليف غير واصل.

أمّا الوجه الأوّل، فيرد عليه: أنّ المحرّك للعبد، إنّما هو الخروج عن عهدة حقّ الطاعة للمولى، وغرضه الشخصي قائم بالخروج عن هذه العهدة، لا بامتنال التكليف بعنوانه، فلا بدّ من تحديد حدود هذه العهدة، وأنّ حقّ الطاعة: هل يشمل التكاليف المشكوكة؟ أو لا؟ فإنّ ادّعي عدم الشمول، كان مصادرة^١، وخرج البيان عن كونه برهاناً؛ وإن لم نفرغ عن عدم الشمول، فلا يتمّ البرهان المذكور؛ إذ كيف يفترض أنّ التحرّك مع عدم العلم بالتكليف، بلا مقتضى؛ مع أنّ المقتضى للتحرّك، هو حقّ الطاعة الذي ندّعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضاً.

وأمّا الوجه الثاني، فهو قياس لحقّ الطاعة الثابتة للمولى (سبحانه وتعالى)، على حقّ الطاعة الثابت للأمر العقلائيّ؛ وهو قياس بلا موجب؛ لأنّ حقّ الطاعة للأمر العقلائيّ، مجعول لا محالة، من قبيل العقلاء أو أمرٍ أعلى، فيكون محدّداً سعةً وضيقةً، تبعاً لجعله؛ وهو عادة يُجعل في حدود التكاليف المقطوعة؛ وأمّا حقّ الطاعة للمولى (سبحانه)، فهو حقّ ذاتيّ تكوينيّ غير مجعول؛ ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحقّ المجعول، ضيق دائرة هذا الحقّ الذاتيّ؛ كما هو واضح؛ فالمعول في تحديد دائرة هذا الحقّ، على وجدان العقل العمليّ؛ وهو يقتضي التعميم.

فالصحيح إذاً، أنّ القاعدة العملية الأولى، هي «أصالة الاشتغال» بحكم العقل^٢، ما لم يثبت الترخيص في ترك التحقّظ.

١. بالمطلوب.

٢. أي: أصالة الاحتياط العقلية.

[١.أ.٢.] القاعدة العملية الثانويّة في حالة الشكّ

والقاعدة العملية الثانويّة في حالة الشكّ، التي ترفع موضوع القاعدة الأولى، هي «البراءة الشرعيّة».

ومفادها: الإذن من الشارع، في ترك التحفّظ والاحتياط، تجاه التكليف المشكوك؛ ولما كانت القاعدة الأولى، مقيّدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفّظ، كانت البراءة الشرعيّة، رافعةً لقيدها ونافيّةً لموضوعها ومبدّلةً للضيق بالسعة.

[أدلة البراءة الشرعيّة]

ويُستدلّ لإثبات البراءة الشرعيّة، بعدد من الآيات الكريمة والروايات.
* أمّا الآيات فعديدة:

منها: قوله (سبحانه وتعالى): ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^١.

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ اسم الموصول فيها، إمّا أن يراد به المال، أو الفعل، أو التكليف، أو الجامع؛ والأوّل هو المتيقّن؛ لأنّه المناسب لمورد الآية، حيث أمرت بالنفقة، وعقبت ذلك بالكبرى المذكورة؛ ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقّن؛ بل نتمسك بالإطلاق، لإثبات الاحتمال الأخير؛ فيكون معنى الآية الكريمة: أنّ الله لا يُكلّف بمال، إلّا بقدر ما رزق وأعطى، ولا يُكلّف بفعل، إلّا في حدود ما أقدر عليه من أفعال، ولا يُكلّف بتكليف، إلّا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف؛ فالإبتاء

بالنسبة إلى كلٍّ من «المال» و«الفعل» و«التكليف»، بالنحو المناسب له، فينتج أن الله (تعالى)، لا يجعل المكلف مسؤولاً تجاه تكليف غير واصل؛ وهو المطلوب.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال، بأن إرادة الجامع من اسم الموصول، غير ممكنة؛ لأن اسم الموصول حينئذ، بلحاظ شموله للتكليف، يكون مفعولاً مطلقاً، وبلحاظ شموله للبال، يكون مفعولاً به، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق، تُغاير النسبة بين الفعل والمفعول به؛ فإن الأولى، هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره؛ والثانية، هي نسبة المغاير إلى المغاير، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع، إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله؛ وهو من استعمال اللفظ في معنيين، مع أن كل لفظ، لا يُستعمل إلا في معنى واحد.

ومنها: قوله (تعالى): ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^٢. وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنها تدل على أن الله (تعالى) لا يُعذّب حتى يبعث الرسول، وليس الرسول إلا كمثل للبيان؛ فكأنه قال: لا عقاب بلا بيان.

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال، بأن غاية ما يقتضيه، نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع؛ لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلف؛ لأن الرسول، إنما يُؤخذ كمثل لصدور البيان من

١. وقد لا يكون مفعولاً مطلقاً؛ كما إذا قال: «كلّني المولى تكليفاً؛ هو أن أكرم الفقير» مثلاً؛ وبذلك تصح إرادة الجامع.

٢. بني إسرائيل / ١٥.

الشارع؛ لا للوصول الفعليّ إلى المكلف؛ وما نحن بصدده، إنّما هو التأمين من ناحية تكليفٍ لم يصل إلينا بيانه؛ حتّى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع.

ومنها: قوله (تعالى): ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً، أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا، أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ، فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^١.
وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ الله (تعالى) لقن نبيّه ﷺ، كيفيّة المحاجّة مع اليهود، فيما يروونه محرّمًا، بأن يتمسك بعدم الوجدان؛ وهذا ظاهر في أنّ عدم الوجدان كافٍ للتأمين.

ويرد عليه: أنّ عدم وجدان النبيّ فيما أوحى إليه، يساوق عدم الوجود الفعليّ للحكم، فكيف يقاس على ذلك عدم وجدان المكلف، المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعيّة؟

ومنها: قوله (تعالى): ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^٢.

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة: أنّ المراد بالإضلال فيها، إمّا تسجيلهم ضالّين ومنحرفين؛ وإمّا نوعٌ من العقاب؛ كالحذلان والطرّد من أبواب الرحمة؛ وعلى أيّ حال، فقد أنيط الإضلال، ببيان ما يتّقون لهم، وحيث أضيف البيان لهم، فهو ظاهر في وصوله إليهم، فع عدم وصول

١. الأنعام / ١٤٥.

٢. التوبة / ١١٥.

البيان، لا عقاب ولا ضلال؛ وهو معنى البراءة.

* وأما الروايات فعديدة أيضاً:

منها: ما رُوي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كلّ شيءٍ مطلق، حتّى يرد فيه نهي»^١، والإطلاق، يساوق السعة والتأمين، والشاكّ يصدق بشأنه أنّه لم يردّه النهي، فيكون مؤمناً عن التكليف المشكوك؛ وهو المطلوب.

وقد يُعترض على هذا الاستدلال، بأنّ الورود تارة: يكون بمعنى الصدور؛ وأخرى: بمعنى الوصول؛ فإذا كان مفاد الرواية، جعل صدور النهي غايةً^٢، فلا يتم الاستدلال؛ لأنّ الشاكّ، يحتمل صدور النهي وتحقق الغاية؛ وإذا كان مفادها، جعل وصول النهي إلى المكلف غايةً^٣، ثبت المطلوب؛ ولكن، لا معيّن للثاني، فلا يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة.

وقد يجاب على ذلك، بأنّ الورود دائماً، يستبطن حيثية الوفود على شيء^٤؛ فلا يُطلق على حيثية الصدور البحتة.

ولكن مع هذا، لا يتم الاستدلال؛ إذ لم يُعلم أنّ الملحوظ فيه، وفود النهي على المكلف المساوق لوصوله إليه؛ بل لعلّ الملحوظ، وفوده على الشيء نفسه^٥؛ كما يناسبه قوله: «يُرد فيه نهي»؛ فكانّ النهي يرد على المادة؛ فهناك مورد عليه ومورود عنه، بقطع النظر عن المكلف؛ وهذا يعني أنّ الغاية،

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٠.

٢. أي: حتّى يصدر فيه نهي.

٣. أي: حتّى يصل فيه نهي.

٤. أي: حتّى ينطلق فيه نهي.

٥. أي: حتّى يرد في خصوصه نهي.

صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادّة؛ سواء وصل إلى المكلف أو لا، فلا يتم الاستدلال.

ومنها: حديث الرفع؛ وهو الحديث المروي عن النبي ﷺ؛ ومفاده: رُفِعَ عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشقة.^١

وتقريب الاستدلال بفقرة «رُفِعَ ما لا يعلمون»، يتم على مرحلتين:

الأولى: أن هذا الرفع، يوجد فيه بدواً، احتمالان:

أحدهما: أن يكون رفعاً واقعياً للتكليف المشكوك، فيكون الحديث مقيداً ومخصّصاً لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية، بفرض العلم بها.

والآخر: أن يكون رفعاً ظاهرياً؛ بمعنى تأمين الشاكّ ونفي وجوب الاحتياط عنه، في مقابل وضع التكليف المشكوك، وضعاً ظاهرياً بإيجاب الاحتياط تجاهه؛ وكلّ من الاحتمالين، ينفع لإثبات السعة؛ لأنّ التكليف المشكوك، منفيّ: إمّا واقعاً؛ وإمّا ظاهراً؛ ولكنّ الاحتمال الأول، ساقط؛ لأنّه يُؤدّي إلى تقيّد الأحكام الواقعية الإلزامية بالعلم بها، وقد سبق أن أخذ العلم بالحكم قيداً لنفس الحكم^٢، مستحيل.

فإن قيل: أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل، في موضوع المجعول؟

١. وسائل الشيعة، ج ١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

٢. في الدرس السادس والثلاثين.

قلنا: نعم؛ ولكنّ ظاهر الحديث، أنّ المرفوع والمعلوم شيء واحد؛ بمعنى أنّ الرفع والعلم، يتبادلان على مركز واحد؛ فإذا افترضنا أنّ العلم بالمجعل، مأخوذ في موضوع المجمعول، فهذا معناه أنّ العلم لوحظ متعلّقاً بالمجعل، وأنّ الرفع إنّما هو رفع للمجمعول بتقييده بالعلم بالمجعل، وهذا خلاف ظاهر الحديث؛ فلا بدّ إذًا، من افتراض أنّ الرفع يتعلّق بالمجمعول، وكذلك العلم؛ فكأنّته قال: «الحكم المجمعول مرفوع، حتّى يُعلّم به»؛ وعلى هذا الأساس، يتعيّن حمل الرفع على أنّه ظاهريّ لا واقعيّ؛ وإلاّ لزم أخذ العلم بالمجمعول، قيداً لنفس المجمعول؛ وهو محال.

الثانية: أنّ الشكّ في التكليف، تارة: يكون على نحو الشبهة الموضوعيّة؛ كالشكّ في حرمة المائع المرّدّد بين الخلّ والخمر؛ وأخرى: يكون على نحو الشبهة الحكميّة؛ كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً؛ وعليه، فالرفع الظاهريّ في فقرة «رُفع ما لا يعلمون»، قد يقال باختصاصه بالشبهة الموضوعيّة، وقد يقال باختصاصه بالشبهة الحكميّة، وقد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين.

أمّا الاحتمال الأوّل، فقد استندلّ عليه، بوحدة السياق لاسم الموصول في الفقرات المتعدّدة؛ إذ من الواضح أنّ المقصود منه، في «ما اضطرّوا إليه ونحوه»، الموضوع الخارجيّ؛ أو الفعل الخارجيّ؛ لأنفس التكليف؛ فيحمل «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجيّ أيضاً؛ فيكون مفاد الجملة حينئذ:

أنّ الخمر غير المعلوم، مرفوع الحرمة؛ كما أنّ الفعل المضطرّ إليه، مرفوع الحرمة؛ فلا يشمل حالات الشكّ في أصل جعل الحرمة، على نحو الشبهة الحكميّة.

والتحقيق: أنّ وحدة السياق، إنّما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرّر، واحداً، في السياق الواحد؛ لا كون المصاديق من سنخ واحد؛ فإذا افترضنا أنّ اسم الموصول، قد استعمل في جميع تلك الفقرات، في معناه العامّ المبهم، - غير أنّ مصداقه، يختلف من جملة إلى أخرى، باختلاف صفاته -، لم تنتمل بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعماليّ.

وأما الاحتمال الثاني، فيستند إلى أنّ ظاهر «ما لا يعلمون»، أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول، غير معلوم؛ فإن كان ما بإزائه التكليف، فهو بنفسه غير معلوم؛ وإن كان ما بإزائه الموضوع الخارجيّ، فهو بنفسه ليس مشكوكاً؛ وإنّما المشكوك، كونه خمرّاً مثلاً؛ فلا يكون عدم العلم، مسنداً إلى مدلول اسم الموصول حقيقة، وهذا خلاف ظاهر الحديث؛ فيتعيّن أن يراد باسم الموصول، التكليف؛ ومعها، يختصّ بالشبهة الحكميّة.

ويرد عليه أولاً: أنّ بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول، نفس عنوان الخمر؛ لا المائع المشكوك كونه خمرّاً؛ فعدم العلم، يكون مسنداً إليه حقيقة.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ ما بإزاء اسم الموصول، ينبغي أن يكون هو

التكليف، فإنّ هذا، لا يوجب الاختصاص بالشبهة الحكيمية؛ لأنّ التكليف بمعنى الحكم المجعول، مشكوك في الشبهة الموضوعية أيضاً.

وأما الاحتمال الثالث، فهو يتوقّف على تصوير جامع، يُمكن أن يراد باسم الموصول؛ على نحو ينطبق على الشبهة الحكيمية والموضوعية، وهذا الجامع له فرضيتان:

الأولى: أن يراد باسم الموصول، «الشيء»؛ سواءً كان تكليفاً أو موضوعاً خارجياً.

واعترض على ذلك: بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف، حقيقي؛ لأنّته قابل للرفع بنفسه؛ وإسناده إلى الموضوع، مجازيّ وبلحاظ حكمه؛ ولأمكن الجمع بين الإسناد الحقيقيّ والمجازيّ في استعمال واحد.

والجواب: أنّ إسناد الرفع إلى التكليف، ليس حقيقياً أيضاً، لما عرفت سابقاً، من أنّه رفع ظاهريّ، لا واقعيّ؛ فالإسنادان، كلاهما عنائتان.

الثانية: أن يراد باسم الموصول، التكليف المجعول، وهو مشكوك في الشبهة الحكيمية والموضوعية معاً؛ وإنّما يختلفان في منشأ الشك؛ فإنّ المنشأ في الأولى، عدم العلم بالجعل؛ وفي الثانية، عدم العلم بالموضوع.

والمعنى للاحتمال الثالث، بعد تصوير الجامع، هو الإطلاق، فتتمّ دلالة حديث الرفع، على البراءة ونفي وجوب التحفظ والاحتياط.

ومنها: رواية زكريّا بن يحيى عن أبي عبد الله، عليه السلام أنّه قال: «ما

حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم^١، فإنّ الوضع عن المكلف، تعبير آخر عن الرفع عنه، فتكون دلالة هذه الرواية، على وزان دلالة الحديث السابق؛ ويستفاد منها نفي وجوب التحقّظ والاحتياط. وقد يلاحظ على الاستدلال أمران:

أحدهما: أنّ الحجب هنا، أسند إلى الله (تعالى)، فيختصّ بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها، من قبيل الشارع، لإخفائه لها؛ ولا يشمل ما نشكّ فيه عادة، من الأحكام التي يُحتمل عدم وصولها لعوارض اتّفاقية. ويرد عليه: أنّ الحجب لم يُسند إلى المولى (سبحانه) بما هو شارع وحاكم، لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب؛ بل أسند إليه بما هو ربّ العالمين، وبيده الأمر من قبل ومن بعد، وبهذا يشمل كلّ حجب يقع في العالم، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم.

والآخر: أنّ موضوع القضية، ما حُجب عن العباد، فتختصّ بما كان غير معلوم لهم جميعاً؛ فلا يشمل التكاليف التي يشكّ فيها بعض العباد، دون بعض.

وقد يجاب على ذلك، باستظهار الانحلالية من الحديث؛ بمعنى أنّ كلّ ما حُجب عن عبدٍ، فهو موضوع عنه؛ فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقيّ؛ لا العموم المجموعيّ.

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «كلّ

شيءٍ فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^١.

وتقريب الاستدلال، أنها تجعل الحلية مع افتراض وجود حرام و حلال واقعي، وتجعل لهذه الحلية غاية، وهي تمييز الحرام؛ فهذه الحلية ظاهريّة إذاً؛ وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفظ والاحتياط.

ولكن، ذهب جماعة من المحققين إلى أن هذه الرواية، مختصة بالشبهات الموضوعية؛ وذلك لقريبتين:

الأولى: أن ظاهر قوله: «كل شيءٍ فيه حلال وحرام»، افتراض طبيعةٍ منقسمة فعلاً، إلى أفراد محللة وأفراد محرمة، وأن هذا الانقسام، هو السبب في الشك في حرمة هذا الفرد او ذاك؛ وهذا إنما يصدق في الشبهة الموضوعية؛ لا في مثل الشك في حرمة شرب التُّن مثلاً، وأمثاله من الشبهات الحكمية؛ فإن الشك فيها، لا ينشأ من تنوع أفراد الطبيعة؛ بل من عدم وصول النصّ الشرعيّ على التحريم.

الثانية: أن مفاد الحديث، إذا حُمِل على الشبهة الحكمية، كانت كلمة «بعينه»، تأكيداً صرفاً؛ لأن العلم بالحرام فيها، مساوق للعلم بالحرام بعينه

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ جامع أحاديث الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٥٣، ح ٩٣٥ (٣) و وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، ح ٢٢٠٥٠ (١)، نقلاً عن «من لا يحضره الفقيه» (ج ٣، ص ٣٤١، ح ٤٢٠٨) وتهذيب الأحكام (ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٨ (٨) و ج ٩، ص ٧٩، ح ٢٣٧ (٧٢)؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ٥٨، نقلاً عن التهذيب.

عادة؛ وأما إذا حُمِّل على الشبهة الموضوعية، كان للكلمة المذكورة، فائدة ملحوظة؛ لأجل حصر الغاية للحلِّية بالعلم التفصيلي؛ دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعية؛ إذ مَنْ الذي لا يعلم عادةً بوجود جبنٍ حرام؟ وبوجود لحمٍ حرام؟ وبوجود شرابٍ نجس؟ وإنما الشكُّ في أن هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعين، هل هو من الحرام النجس؟ أو لا؟ وعليه، فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية، متعيناً عرفاً؛ لأنَّ التأكيد الصِّرف، خلاف الظاهر.

هذه، هي أهمُّ النصوص التي استُدلَّ بها على البراءة من الكتاب والسنة؛ وقد لاحظنا أن بعضها تامّ الدلالة.

وقد يضاف إلى ذلك، التمسك بعموم دليل الاستصحاب؛ وذلك بأحد المحاذير:

الأول: أن نلتفت إلى بداية الشريعة، فنقول: إنَّ هذا التكليف المشكوك، لم يكن قد جُعِل في تلك الفترة يقيناً؛ لأنَّ تشريع الأحكام، كان تدريجياً، فيُستصحب عدم جعل ذلك التكليف.

الثاني: أن يلتفت المكلّف إلى حالة ما قبل تكليفه، كحالة صغره مثلاً، فيقول: إنَّ هذا التكليف، لم يكن ثابتاً عليّ في تلك الفترة يقيناً، ويشكُّ في ثبوته بعد البلوغ، فيستصحب عدمه.

وقد اعترض المحقِّق النائيني رحمته على إجراء الاستصحاب بأحد هذين المحاذير؛ بأنَّ استصحاب عدم حدوث ما يُشكُّ في حدوثه، إنما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب، منوطاً بعدم الحدوث؛ فتتوصل

إليه تعبدًا بالاستصحاب؛ ومثاله: أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء؛ والأثر المطلوب، تصحيح الوضوء به، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبد الاستصحابي، أنّ الوضوء به، صحيح؛ وأمّا إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب، يكفي في تحقّقه واقعاً، مجرد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثر محققاً وجداناً، في حالة الشكّ في الحدوث، ولا يحتاج حينئذٍ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث؛ ومثال ذلك: محلّ الكلام؛ لأنّ الأثر المطلوب هنا، هو التأمين، ونفي استحقاق العقاب؛ وهذا الأثر، مترتب على مجرد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف - وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان - فهو حاصل وجداناً؛ وأيّ معنىً حينئذٍ، لمحاولة تحصيله تعبدًا بالاستصحاب؟ وهل هو إلّا نحو من تحصيل الحاصل؟

وهذا الاعتراض، غير صحيح؛ لعدّة اعتبارات:

منها: أنّنا نكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فالأثر المطلوب لا يكفي فيه إذًا، مجرد عدم العلم؛ كما هو واضح من مسلك حقّ الطاعة. ومنها: أنّه حتّى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا شكّ في أنّ قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوكٍ لم يصل إذن الشارع فيه، ثابت بدرجةٍ أقلّ من قبحه على مخالفة تكليف مشكوكٍ قد بيّن إذن الشارع في مخالفته؛ والمطلوب بالاستصحاب، تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب والمعتريّة، وما هو ثابت بمجرد الشكّ، الدرجة الأدنى؛ فليس هناك تحصيل للحاصل.

الخلاصة

□ القاعدة العمليّة في حالة الشكّ:

١. غير المسبوق بيقين:

أ. و غير المقترن بالعلم الإجماليّ (البدويّ)

١. القاعدة العمليّة الأوّليّة (أصالة الاشتغال أو البراءة عقليّاً)

٢. القاعدة العمليّة الثانويّة (البراءة الشرعيّة)

ب. و المقترن بالعلم الإجماليّ (الاشتغال = قاعدة منجزية العلم الإجماليّ).

ج. موارد التردّد بين الأولى و الثانية (حالات الدوران: الاشتغال أو البراءة أو التخيير.

٢. المسبوق بيقين: الاستصحاب

□ القاعدة العمليّة الأوّليّة في حالة الشكّ، هي القاعدة التي تُحدّد

الموقف العمليّ تجاه شكّ المكلف في تكليف شرعيّ لم يتيسّر له إثباته أو نفيه؛ وهي:

بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: البراءة بحكم العقل؛ وتُسمّى: «أصالة البراءة العقلية».

بناءً على مسلك حقّ الطاعة: أصالة شغل الذمّة بحكم العقل؛ ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفظ؛ وتُسمّى: «أصالة الاشتغال العقلية».

□ مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: هو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ عليه البيان، فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته؛ وهو يعني أنّ حقّ الطاعة للمولى، مختصّ بالتكاليف المعلومة، ولا يشمل المشكوكة.

□ مسلك حقّ الطاعة: هو المسلك الذي يبتني على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولى، يشمل كلّ تكليف غير معلوم عدم، ما لم يأذن المولى نفسه في

عدم التحفظ من ناحيته.

□ البراءة الشرعية: هي الأذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط، تجاه

التكليف المشكوك.

□ أدلة البراءة الشرعية:

١. الكتاب: قوله (تعالى): ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ

مَا يَتَّقُونَ...﴾، وتقريب الاستدلال، إناطة الإضلال، ببيان ما يتقون؛

وهو معنى البراءة.

٢. السنة: حديث الرفع ورواية زكريا بن يحيى.

٣. التمسك بعموم دليل الاستصحاب.

الأسئلة

١. ما هو الأصل العملي؟

٢. ما هو مسلك قبح العقاب بلا بيان؟

٣. ما هي القاعدة العملية الأولى في حالة الشك، بناء على مسلك قبح العقاب بلا

بيان؟

٤. ما هو مسلك حقّ الطاعة؟

٥. ما هي القاعدة العملية الأولى في حالة الشك، بناء على مسلك حقّ الطاعة؟

٦. ما هي أدلة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

٧. ما هو المحرك للعبد في امتثاله لأوامر المولى؟

٨. ما هي البراءة الشرعية؟

٩. ما هو اعتراض الشيخ الأنصاري على الاستدلال بآية ﴿لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا

آتَاهَا﴾؟

١٠. كيف استدلّ بآية ﴿وَمَا كُنَّا مَعْدُبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، على البراءة؟ وما هو

الاعتراض على الاستدلال بهذه الآية؟

١١. اذكر آية تدلّ على البراءة الشرعية دلالة تامّة.
١٢. ما هو جواب الاعتراض على الاستدلال برواية «كلّ شيء مطلق، حتّى يرد فيه نهي»؟ وهل يتّم الاستدلال بهذه الرواية؟
١٣. اذكر حديثاً يدلّ على البراءة الشرعية، دلالة تامّة.
١٤. هل يدلّ حديث الرفع، على الرفع الواقعيّ للتكليف المشكوك؟ أم لا؟ لماذا؟
١٥. حديث «رُفِع ما لا يعلمون»، هل يختصّ بالشبهة الموضوعية؟ أو الحكمية؟ أو كليتهما؟ وما هو الدليل على ذلك؟
١٦. ما هي الملاحظات على الاستدلال برواية زكريّا بن يحيى؟ وما هي الأجوبة عنها؟
١٧. هل تدلّ رواية عبد الله بن سنان، على البراءة من التكليف المشكوك؟ لماذا؟
١٨. هل لدينا دليل، عدا الآيات والروايات، على البراءة؟ ما هو؟
١٩. ما هو اعتراض المحقّق النائينيّ على التمسك بعموم دليل الاستصحاب؟

التمرين

- * مَيِّز بين موارد جريان الأصل العمليّ الأوّل والثانويّ في الأمثلة التالية، وبين الوظيفة العمليّة على أساس كلّ من المسلكين.
- كان أمس، التاسع والعشرين من شعبان يقيناً، واليوم شكّ في كونه أوّل رمضان.
 - الشكّ في الفقرة السابقة، إذا كان أمس، ثلاثين من شعبان.
 - إذا شكّ الفقيه في مسألة مستحدثة، لم يجد لها مستنداً لاستنباط حكمها.
 - إذا شكّ الفقيه في موضوع، هل أتته مصداق لحكم شرعيّ خاصّ؟ أم لا؟

* هل رخص الشارع في حالة الجهل بالحكم الشرعي؟

* هل يجوز إجراء البراءة بمجرد الشك في التكليف؟ أم يشترط الفحص؟

الاعتراضات على أدلة البراءة

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدمة.

أحدهما: أنّ هذه الأدلة، إنّما تشمل حالة الشك البدوي، ولا تشمل حالة الشك المقترن بعلم إجماليّ، كما تقدّم في الحلقة السابقة، والفقير حينما يلحظ الشبهات الحكيمية ككلّ، يوجد لديه علم إجماليّ بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات؛ فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أيّ شبهة من تلك الشبهات.

والجواب: أنّ العلم الإجماليّ المذكور، وإن كان ثابتاً، ولكنّه منحلّ؛ لأنّ الفقير، من خلال استنباطه وتتبعه، يتواجد لديه علم تفصيليّ بعدد محدّد من التكاليف، لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجماليّ في البداية؛ ومن هنا، يتحوّل علمه الإجماليّ، إلى علم تفصيليّ بالتكليف في هذه المواقع، وشكّ بدويّ في التكليف في سائر المواقع الأخرى، وقد تقدّم في حلقة سابقة، أنّ العلم الإجماليّ، إذا انحلّ إلى علم تفصيليّ وشكّ بدويّ، بطلت منجزيّته، وجرت الأصول المؤمّنة، خارج نطاق العلم التفصيليّ.

والاعتراض الآخر: أن أدلة البراءة، معارضة بأدلة شرعية وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط؛ وهذه الروايات، إمّا رافعة لموضوع أدلة البراءة؛ وإمّا مكافئة لها؛ وذلك أنّ هذه الروايات، بيان لوجوب الاحتياط؛ لا للتكليف الواقعيّ المشكوك.

فدليل البراءة، إن كانت البراءة فيه، مجعولةً في حقّ من لم يتمّ عنده البيان - لا على التكليف الواقعيّ، ولا على وجوب الاحتياط -، كانت تلك الروايات، رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه، باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط؛ وإن كانت البراءة في دليلها، مجعولة في حقّ من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعيّ، فروايات الاحتياط، لا ترفع موضوعها؛ ولكنّها تعارضها؛ ومع التعارض، لا يمكن أيضاً، الاعتماد على أدلة البراءة. ومثال النحو الأوّل من أدلة البراءة: البراءة المستفادة من قوله (تعالى): ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾؛ فإنّ الرسول، اعتُبر كمثال لمطلق البيان وإقامة الحجّة، وإقامة الحجّة، كما تحصل بإيصال الحكم الواقعيّ، كذلك بإيصال وجوب الاحتياط؛ فروايات وجوب الاحتياط، بمثابة بعث الرسول، وبذلك ترفع موضوع البراءة.

ومثال النحو الثاني من أدلة البراءة: المستفادة من حديث الرفع أو الحجب؛ فإنّ مفادها الرفع الظاهريّ للتكليف الواقعيّ المشكوك؛ ومعنى الرفع الظاهريّ، عدم وجوب الاحتياط؛ فالبراءة المستفادة من أمثالها، تستبطن بنفسها، نفي وجوب الاحتياط، وليست منوطة بعدم ثبوتها.

ونستعرض فيما يلي جملةً من الروايات التي تُدعى دلالتها على وجوب الاحتياط؛ وسنرى أنّها لا تنهض لإثبات ذلك:
فمنها: المرسل عن الصادق عليه السلام، قال: «من اتقى الشبهات، فقد استبرأ لدينه»^١.

ونلاحظ أنّ الرواية، غاية ما تدلّ عليه، الترغيب في الاتّقاء؛ وليس فيها ما يدلّ على الإلزام.
ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، من أنّه قال لكميل: «يا كميل، أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»^٢.

ونلاحظ أنّ الرواية، وإن اشتملت على أمر بالاحتياط، ولكنّه قيّد بالمشيئة؛ وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب؛ ويجعله في إفادة أنّ الدين أمر مهمّ؛ فأيّ مرتبة من الاحتياط، تلتزم بها تجاهه، فهو حسن.
ومنها: ما عن أبي عبدالله عليه السلام: «أورع الناس من وقف عند شبهه»^٣.
ونلاحظ أنّ هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب؛ إذ لم يدلّ دليل على وجوب الأورعيّة.

ومنها: خبر حمزة بن طيار، أنّه عرض على أبي عبدالله عليه السلام، بعض خُطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: «كُفّ واسكت»، ثمّ قال:

١. جامع أحاديث الشيعة، ج ١، الباب ٨ من أبواب المقدمات، ح ٢٨؛ وسائل الشيعة، ج ١٨،

الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤١.

٣. نفس المصدر، ح ٢٤ و ٣٣.

٤. نفس المصدر، ح ٣.

«لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لاتعلمون، إلا الكفّ عنه والتثبيت والردّ إلى أئمة الهدى، حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمى، ويُعرّفوكم فيه الحقّ؛ قال الله (تعالى): ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^١.

ونلاحظ أنّ هذه الرواية، تأمر بالكفّ والتريث من أجل مراجعة الإمام وأخذ الحكم منه؛ لا بالكفّ والاجتناب بعد المراجعة وعدم التمكن من تعيين الحكم؛ وما تُريده، هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص؛ لما سيأتي من أنّ البراءة، مشروطة بالفحص وبذل الجهد، في التوصل إلى الحكم الواقعي.

ومنها: رواية أبي سعيد الزهريّ عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوقوف عند الشبهة، خير من الاقتحام في الهلكة»^٢؛ وتقريب الاستدلال: أنّها تدلّ على وجود هلكة في اقتحام الشبهة؛ وهذا يعني تنجّز التكليف الواقعي المشكوك، وعدم كونه مؤمناً عنه؛ وهو معنى وجوب الاحتياط.

ويرد على ذلك، أنّ هذا يتوقّف على حمل الشبهة، على الاشتباه بمعنى الشكّ؛ مع أنّ الأصل في مدلول الشبهة لغةً، المثل والمحاكي؛ وإِنما يُطلق على الشكّ، عنوان الشبهة؛ لأنّ المماثلة والمشابهة، تُؤدّي إلى التحير والشكّ؛ وعليه، فلا موجب لحمل الشبهة على الشكّ؛ بل بالإمكان حملها على ما يشبه الحقّ، شبهاً صورتياً، وهو باطل في حقيقته؛ كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنّها واجدة لسماة الحقّ.

١. النحل / ٤٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

وقد فسّرت الشبهة بذلك، في جملة من الروايات؛ كما في كلام للإمام عليه السلام لابنه الحسن، حيث روي عنه أنه قال: «وإنما سُميت الشبهة، شبهة؛ لأنّها تشبه الحقّ؛ فأما أولياء الله، فضيأوهم فيها اليقين، ودليلهم سميت الهدى؛ وأما أعداء الله، فدعأوهم فيها الضلال ودليلهم العمى»^١.
وعلى هذا الأساس، يكون مفاد الرواية، التحذير من الانخراط في الدعوات والاتّجاهات التي تحمل بعض شعارات الحقّ، لمجرّد حسن الظنّ بوضعها الظاهريّ، بدون تمحيص وتدقيق في واقعها؛ ولا ربط لها حينئذٍ، بتعيين الوظيفة العمليّة، في موارد الشكّ في التكليف.

وأما مشهور المعلّقين على الرواية، فقد افترضوا أنّ الشبهة، بمعنى الشكّ؛ تأثراً بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأصوليّ؛ وحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر، مبنيّاً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على هذا المسلك، تكون الشبهة البدويّة، مؤمّناً عنها بالقاعدة المذكورة؛ ما لم يجعل الشارع منجزاً للتكليف المشكوك، بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك؛ وهذا، معناه أنّ التنجّز واستحقاق العقاب، من تبعات وجوب الاحتياط، وليس سابقاً عليه؛ ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة، نجد أنّها تفترض مسبقاً، أنّ الإقدام مظنّة للهلكة، وتنصح بالوقوف حذراً من الهلكة؛ ومقتضى ذلك، أنّها تتحدّث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن

١. نفس المصدر، ح ٢٠؛ وفي لسان العرب: قال أبو منصور: «... وجمع الشبهة: شَبَه؛ وهو اسم من الاشتباه»؛ وقال الليث: «واشتبه الأمر: إذا اختلط؛ واشتبه عليّ الشيء»؛ وعن ابن الأعرابي: «وأمر مُشَبَّهَةٌ ومُشَبَّهَةٌ: مشكلة، يشبه بعضها بعضاً... وفيه شُبّهة منه؛ أي: شَبَه... وفي التنزيل: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُشَابِهٍ﴾»؛ ج ٧، ص ٢٣ - ٢٤.

موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المرتبة السابقة؛ وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها؛ ونتيجة ذلك، أن الرواية لا تدلّ على وجوب الاحتياط؛ وأنها تختصّ بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها، منجزاً بمنجز سابق؛ كالعلم الإجمالي ونحوه.

ومنها: رواية جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الأمور ثلاثة: أمرٌ بين لك رُشده، فاتّبعه؛ وأمرٌ بين لك غيّه، فاجتنبه؛ وأمرٌ اختلف فيه، فُرِّدْهُ إلى الله.»^١

وكأنه يراد أن يُدعى أنّ الشبهات الحكميّة، من القسم الثالث، وقد أمرنا فيه بالردّ إلى الله وعدم الترسّل في التصرف؛ وهو معنى الاحتياط. ويرد عليه أولاً: أنّ الردّ إلى الله، ليس بمعنى الاحتياط؛ بل لعله بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم، في مقابل ما يكون بيناً متفقاً على رُشده أو غيّه؛ فكأنه قيل: «إنّ ما كان متفقاً على غيّه ورُشده وبيناً في نفسه، عومل على أساس ذلك؛ وما كان مختلفاً فيه، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة، ولا يجوز التخرّص فيه والرجم بالغيب»، وبهذا، يكون مفاد الرواية، أجنبيّاً عما هو المقصود في المقام.

وثانياً: لو سلّم أنّ المراد بالأمر بالردّ إلى الله، الأمر بالاحتياط، فنحن نُنكر أن تكون الشبهة الحكميّة، بعد قيام الدليل الشرعيّ على البراءة، من القسم الثالث؛ بل الإقدام فيها، بين الرشد؛ لقيام الدليل القطعيّ على. إذن الشارع في ذلك.

وعلى العموم، فالظاهر عدم تماميّة سائر الروايات التي يُستدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ وعليه، فدليل البراءة، سليم عن المعارض. ولو سلّمنا المعارضة، كان الرجحان في جانب البراءة؛ لا وجوب الاحتياط، وذلك لوجوه:

منها: أنّ دليل البراءة، قرآنيّ؛ ودليل وجوب الاحتياط، من أخبار الآحاد؛ وكلّما تعارض هذان القسمان، قُدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ، ولم يكن خبر الواحد حجّة في مقابله.

ومنها: أنّ دليل البراءة، لا يشمل حالات العلم الإجماليّ - كما سيأتي-، ودليل وجوب الاحتياط، شامل لذلك؛ فيكون دليل البراءة أخصّ، فيُخصّصه.

ومنها: أنّ دليل وجوب الاحتياط، أخصّ من دليل الاستصحاب، القاضي باستصحاب عدم التكليف؛ فإن افترضنا أنّ دليل الاحتياط ودليل البراءة، متكافئان وتساقطا، رجعنا إلى دليل الاستصحاب؛ إذ كلّما وُجد عامٌ كدليل الاستصحاب، ومخصّص كدليل الاحتياط، ومعارض للمخصّص كدليل البراءة، سقط المخصّص مع معارضه، ورجعنا إلى العامّ.

تحديد مفاد البراءة

بعد أن ثبت أنّ الوظيفة العملية الثانويّة، هي أصالة البراءة، نتكلّم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده، وذلك في عدّة نقاط:

البراءة مشروطة بالفحص

النقطة الأولى: في أنّ هذا الأصل، مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل؛ فلا يجوز إجراء البراءة، لمجرد الشكّ في التكليف؛ وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وقد يتراءى في بادئ الأمر، أنّ في أدلّة البراءة الشرعيّة، إطلاقاً حتّى لحالة ما قبل الفحص؛ كما في «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ»؛ فإنّ عدم العلم، صادق قبل الفحص أيضاً؛ ولكنّ هذا الإطلاق، يجب رفع اليد عنه؛ وذلك للأموار التالية:

أولاً: أنّ بعض أدلّة البراءة، تُثبت المسؤولية والإدانة، في حالة وجود بيان على التكليف، في معرض الوصول؛ على نحو لو فحص عنه المكلف، لوصل إليه؛ فمثلاً: الآية الثانية^١ إذا تمت دلالتها على البراءة، فهي تدلّ في نفس الوقت، على أنّ البراءة، معيّنة ببعث الرسول؛ وبعد حمل الرسول على المثال، يثبت أنّ الغاية، هي توفير البيان على نحو يتاح للمكلف الوصول إليه؛ كما هو شأن الناس مع الرسول؛ وعليه، فيثبت بمفهوم الغاية، أنّه متى توفّر البيان على هذا النحو، فاستحقاق العذاب ثابت؛ ومن الواضح أنّ الشكّ قبل الفحص، يحتمل تحقق الغاية وتوفّر البيان، فلا بدّ من الفحص؛ وكذلك أيضاً، الآية الرابعة^٢؛ فإنّ البيان لهم، جعل غاية للبراءة، وهو يصدق مع توفير بيان في معرض الوصول.

١. بني إسرائيل / ١٥.

٢. التوبة / ١١٥.

وثانياً: أنّ للمكلف علماً إجمالياً بوجود تكاليف في الشبهات الحكميّة كما تقدّم؛ وهذا العلم، إنّما ينحلّ بالفحص، لكي يُحرز عدد من التكاليف بصورة تفصيليّة، وما لم ينحلّ، لاتبجري البراءة؛ فلا بدّ من الفحص إذاً.

وثالثاً: أنّ الأخبار الدالّة على وجوب التعلّم، وأنّ المكلف يوم القيامة يقال له: لماذا لم تعمل؟ فإذا قال: لم أعلم، يقال له: لماذا لم تتعلّم؟، تُعتبر مقيدة لإطلاق دليل البراءة ومثبتة أنّ الشكّ بدون فحص وتعلّم، ليس عذراً شرعاً.

الخلاصة

□ الظاهر، عدم تاميّة الروايات التي يُستدلّ بها على وجوب الاحتياط؛ وعليه، فدليل البراءة، سليم عن المعارض؛ وحتّى مع التسليم بالمعارضة، يُقدّم دليل البراءة؛ لأنّ:

١. دليل البراءة، قرآنيّ قطعيّ؛ ودليل الاحتياط، ظنيّ من أخبار الآحاد؛
 ٢. دليل البراءة، أخصّ من دليل الاحتياط؛ لعدم شموله على حالات العلم الإجماليّ؛
 ٣. لو افترضنا مكافئة الدليلين و تساقطهما، فإنّ دليل الاستصحاب، يعتمدهما فيُقدّم؛ وهو يدلّ على استصحاب عدم التكليف.
- لا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشكّ في التكليف؛ بل هي مشروطة بالفحص في مظانّ وجود الأدلّة.

الأسئلة

١. ما هو الاعتراض الأوّل على أدلّة البراءة؟ وما هو الجواب على هذا الاعتراض؟
٢. ما هو الاعتراض الثاني على أدلّة البراءة؟ وما هو الردّ عليه؟
٣. اذكر بعض الروايات التي ذُكرت لإثبات وجوب الاحتياط؟
٤. ما هو خير حمزه بن طيّار؟
٥. ما هي دلالة رواية أبي سعيد الزهريّ؟
٦. إذا كان الأمر بالردّ إلى الله في رواية جميل، أمر بالاحتياط، فهل يتعارض مع البراءة؟ أم لا؟
٧. إن قلنا بتعارض أدلّة البراءة والاحتياط، فأيتها أرجح؟ وما هي المرجّحات؟
٨. هل أدلّة البراءة مطلقة؟ أم لا؟
٩. ما هي النتيجة، إذا قلنا بعدم جواز التمسك بإطلاق أدلّة البراءة؟

❖ إذا شكَّ المكلف في الامتنال، فهل يجوز له إجراء البراءة؟

التمييز بين الشكِّ في التكليف و الشكِّ في المكلف به

النقطة الثانية: ^١ في أن الضابط لجريان أصل البراءة، هو الشكِّ في

التكليف؛ لا الشكِّ في المكلف به.

وتوضيح ذلك: أن المكلف، تارة: يشكِّ في ثبوت الحكم الشرعيّ؛ كما إذا

شكِّ في حرمة شرب التُّنُّ؛ أو في وجوب صلاة الخسوف؛ وأخرى: يعلم

بالحكم الشرعيّ ويشكِّ في امتثاله؛ كما إذا علم بأنَّ صلاة الظهر واجبة،

وشكِّ في أتّها هل أتى بها؟ أو لا؟

فالشكُّ الأوّل، هو مجرى البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة عند

المشهور؛ وهو مجرى البراءة الشرعيّة عندنا.

والشكُّ الثاني، لا تجري فيه البراءة العقليّة ولا الشرعيّة؛ لأنّ التكليف

فيه معلوم، وإلّا الشكُّ، في امتثاله والخروج عن عهده؛ فيجري هنا أصل

يُسمّى بـ«أصالة الاشتغال»، ومفاده: كون التكليف في العهدة، حتّى يحصل

الجزم بامتناله؛ وعلى الفقيه أن يُميّز بدقّة، كلّ حالة من حالات الشكِّ التي

١. من النقاط في تحديد مفاد البراءة.

يفترضها؛ وهل أنها من الشكّ في التكليف، لتجري البراءة؟ أو من الشكّ في المكلف به، لتجري أصالة الاشتغال؟

والتمييز في الشبهات الحكميّة، واضح عادة؛ لأنّ الشكّ في الشبهة الحكميّة، إنّما يكون عادة في التكليف؛ وأمّا الشبهات الموضوعيّة، ففيها من كلا القسمين؛ ولهذا، لا بدّ من تمييز الشبهة الموضوعيّة بدقّة، وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك.

وقد يقال في بادئ الأمر: أنّ الشبهة الموضوعيّة، ليس الشكّ فيها، شكّاً في التكليف؛ بل التكليف في الشبهات الموضوعيّة، معلوم دائماً؛ فلا تجري البراءة.

والجواب: أنّ التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعيّة؛ وأمّا التكليف بمعنى المجمعول، فهو مشكوك في كثير من الحالات؛ ومتى كان مشكوكاً، جرت البراءة.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكم إذا جُعل مقيداً بقيد، كان وجود التكليف المجمعول وفعليّته تابعاً لوجود القيد خارجاً وفعليّته؛ وحينئذٍ، فالشكّ يُتصوّر على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يشكّ [المكلف] في أصل وجود القيد؛ وهذا يعني الشكّ في فعليّة التكليف المجمعول، فتجري البراءة؛ ومثاله: أن يكون وجوب الصلاة مقيداً بالخسوف؛ فإذا شكّ في الخسوف، شكّ في فعليّة الوجوب، فتجري البراءة.

النحو الثاني: أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد، ويشكّ في وجوده

ضمن فردٍ آخر؛ ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان، مقيداً بالعدالة، ويعلم [المكلف] بأنّ هذا عادل، ويشكّ في أنّ ذلك عادل؛ ومثال آخر: أن يكون وجوب الغُسل مقيداً بالماء؛ بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء، ويعلم بأنّ هذا ماء، ويشكّ في أنّ ذلك ماء.

وهناك فرق بين المثالين؛ وهو أنّ المشكوك في المثال الأول، لو كان فرداً ثانياً حقاً، لحدث وجوب آخر للإكرام؛ لأنّ وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل، شموليّ وانحلاطيّ؛ بمعنى أنّ كلّ فردٍ، له وجوب إكرام؛ وأمّا المشكوك في المثال الثاني، فهو لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء، لما حدث وجوب آخر للغُسل؛ لأنّ وجوب الغُسل بالنسبة إلى أفراد الماء، بدليّ؛ فلا يجب الغسل بكلّ فرد من الماء؛ بل بصرف الوجود؛ فكون المشكوك فرداً من الماء، لا يعني تعدّداً في الواجب؛ بل يعني أنّك لو غسلت به، لكفاك، ولاعتبرت ممتثلاً؛ وعلى هذا، تجري البراءة في المثال الأول؛ لأنّ الشكّ، شكّ في الوجوب الزائد، فلا يجب أن تُكرم من تشكّ في عدالته؛ وتجري أصالة الاشتغال، في المثال الثاني؛ لأنّ الشكّ، شكّ في الامتثال؛ فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الذي تشكّ في أنّه ماء.

النحو الثالث: أن لا يكون هناك شكّ في القيد إطلاقاً؛ وإنّما الشكّ في وجود متعلّق الأمر؛ وهذا واضح في أنّه شكّ في الامتثال مع العلم بالتكليف؛ فتجري أصالة الاشتغال.

وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة: إنّ الشغل اليقينيّ، يستدعي الفراغ

النحو الرابع: أن يشكّ [المكلف] في وجود مسقطٍ شرعيٍّ للتكليف؛ ذلك أنّ التكليف، كما يسقط عقلاً بالامتنال أو العصيان، كذلك قد يسقط بمسقط شرعيٍّ من قبيل الأضحية المسقطة شرعاً للأمر بالعقبة؛ وعليه، فقد يشكّ في وقوع المسقط الشرعيّ: إمّا على نحو الشبهة الحكمية؛ بأن يكون قد ضحى، ويشكّ في أنّ الشارع هل جعلها مسقطة؟ أو على نحو الشبهة الموضوعية، بأن يكون عالماً بأنّ الشارع جعل الأضحية مسقطة، ولكنّه يشكّ في أنّه ضحى.

والمسقط الشرعيّ، لا يكون مسقطاً، إلا إذا أخذ عدمه قيماً في الطلب أو الوجوب؛ وحينئذٍ، فإن فرض أنّه احتمل أخذ عدمه قيماً وشرطاً في الوجوب، على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط، فالشكّ في المسقط بهذا المعنى، يكون شكّاً في أصل التكليف، ويدخل في النحو الأوّل المتقدّم؛ وإن فرض أنّ مسقطيته كانت بمعنى أخذ عدمه قيماً في بقاء الوجوب، فهو مسقط بمعنى كونه رافعاً للوجوب؛ لا أنّه مانع عن حدوثه؛ فالوجوب معلوم، ويشكّ [المكلف] في سقوطه؛ والمعروف في مثل ذلك، أنّ الشكّ في السقوط هنا - كالشكّ في السقوط الناشئ من احتمال الامتنال -، يكون مجرئاً لأصالة الاشتغال؛ لا للبراءة؛ ولكنّ الأصحّ، أنّه في نفسه مجرئاً للبراءة؛ لأنّ مرجعه إلى الشكّ في الوجوب بقاءً؛ ولكنّ استصحاب بقاء الوجوب، مقدّم على البراءة.

البراءة عن الاستحباب

النقطة الثالثة: في أن البراءة، هل تجري عند الشك في التكاليف الإلزامية فقط؟ أو تشمل موارد الشك في الاستحباب والكرهية أيضاً؟ ولعلّ المشهور: أنها لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي؛ لقصور أدلتها؛ أمّا ما كان مفاده السعة ونفي الضيق والتأمين من ناحية العقاب، فواضح؛ لأنّ الحكم الاستحبابي المشكوك مثلاً، لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزماً؛ فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان؛ وأمّا ما كان بلسان «رُفع ما لا يعلمون»، فهو وإن لم يفترض كون المرفوع، ممّا فيه مظنة للعقاب، ولكن لا محصّل لإجرائه في الاستحباب المشكوك؛ لأنّته إن أُريد بذلك، إثبات الترخيص في الترك، فهو متيقّن في نفسه؛ وإن أُريد عدم رجحان الاحتياط، فهو معلوم البطلان؛ لوضوح أنّ الاحتياط راجح على أيّ حال.

الخلاصة

- إنّ الضابط لجريان أصل البراءة، هو الشكّ في التكليف؛ لا الشكّ في المكلف به.
- أصالة الاشتغال: إنّ التكليف المعلوم و لو إجمالاً، في عهدة المكلف، حتّى يحصل له الجزم بامتناله.
- المشهور، أنّ البراءة لاتجري في موارد الشكّ في حكم غير إلزاميّ.

الأسئلة

١. إذا شكّ المكلف في امتناله للحكم الشرعيّ، فهل له إجراء البراءة؟ أم لا؟
٢. ما هي أصالة الاشتغال؟
٣. ما هي أنحاء الشكّ في ما إذا كان الحكم مقيداً؟
٤. هل البراءة تشمل موارد الشكّ في الاستحباب والكرهية؟ أم لا؟

* ما هي الوظيفة العمليّة

فيما إذا قطعنا بأحد أمرين أو أمور، لا على التعيين؟

و هل يُمكن إجراء الأصول في جميع الأطراف عندئذ؟

[١. ب. القاعدة العمليّة في حالة الشكّ

المقترن بالعلم الإجماليّ]

قاعدة منجزية العلم الإجماليّ

كلّ ما تقدّم، كان في تحديد الوظيفة العمليّة في حالات الشكّ البدويّ

المجرّد عن العلم الإجماليّ^١.

وقد نفترض الشكّ في إطار علم إجماليّ؛ والعلم الإجماليّ، كما عرفنا

سابقاً، علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، وكلّ شكّ يُمثّل احتمالاً

من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات، يُسمّى

بـ«طرف من أطراف العلم الإجماليّ»، والواقع المجلّ المرّدّ بينها، هو

المعلوم بالإجمال.

والكلام في تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الشكّ المقرون بالعلم الإجماليّ،

تارة: يقع بلحاظ حكم العقل، وبقطع النظر عن الأصول الشرعيّة المؤمّنة؛

كأصالة البراءة؛ وأخرى يقع بلحاظ تلك الأصول؛ فهنا مقامان:

١. و غير المسبوق بيقين.

منجزيّة العلم الإجمالي عقلاً

أمّا المقام الأوّل، فلا شكّ في أنّ العلم بالجامع الذي يتضمّنه العلم الإجماليّ، حجّة ومنجزّ.

ولكنّ السؤال أتته: ما هو المنجزّ بهذا العلم؟

فيذا علم [المكلّف] بوجود الظهر أو الجمعة، وكان الواجب في الواقع، الظهر، فلا شكّ في أنّ الوجوب يتنجزّ بالعلم الإجماليّ؛ وإنّما البحث في أنّ الوجوب، بأيّ مقدار يتنجزّ بالعلم؟ [١]. فهل يتنجزّ وجوب صلاة الظهر خاصّة؟ بوصفه المصدق المحقّق واقعاً للجامع المعلوم؟ [٢]. أو كلا الوجوبين، المعلوم تحقّق الجامع بينهما؟ [٣]. أو الوجوب بمقدار إضافته إلى الجامع بين الظهر والجمعة؟ لا إلى الظهر بالخصوص؟ ولا إلى الجمعة كذلك؟

فعلى الأوّل، يدخل في العهدة -بسبب العلم-، صلاة الظهر خاصّة؛ باعتبارها الواجب الواقعيّ الذي تنجزّ بالعلم الإجماليّ؛ ولكن حيث أنّ المكلّف لا يميّز الواجب الواقعيّ عن غيره، لزمه الإتيان بالطرفين؛ ليضمن الإتيان بما تنجزّ واشتغلت به عهده؛ ويُسمّى الإتيان بكلا الطرفين «موافقة قطعية» للتكليف المعلوم بالإجمال.

وعلى الثاني، يدخل في العهدة -بسبب العلم-، كلتا الصلاتين معاً، فتكون الموافقة القطعية واجبة عقلاً؛ بسبب العلم المذكور مباشرة.

وعلى الثالث، يدخل في العهدة -بسبب العلم-، الجامع بين الصلاتين؛ لأنّ الوجوب لم يتنجزّ بالعلم، إلّا بقدر إضافته إلى الجامع؛ فلا يسعه ترك

الجامع، بترك كلا الطرفين معاً - ويُسمّى تركهما معاً، بـ «المخالفة القطعية» للتكليف المعلوم بالإجمال -، فيكفيه أن يأتي بأحدهما؛ لأنّ ذلك يفي بالجامع؛ ويُسمّى الإتيان بأحد الطرفين دون الآخر، «موافقة احتمالية».

وقد يقال بالافتراض الأول؛ باعتبار أنّ المصداق الواقعيّ، هو المطابق الخارجيّ للصورة العلميّة، وحيث أنّ العلم، يُنجز بما هو مرآة للخارج، ولا خارج بإزائه، إلّا ذلك المصداق، فيكون هو المنجز بالعلم.

وقد يقال بالافتراض الثاني؛ باعتبار أنّ العلم بالجامع، نسبه بما هو، إلى كلّ من الطرفين، على نحو واحد؛ ومجرد كون أحد الطرفين محققاً، دون الآخر، لا يجعل الجامع بما هو معلوم، منطبقاً عليه دون الآخر.

وقد يقال بالافتراض الثالث؛ باعتبار أنّ العلم، حيث أنّه لا يسري من الجامع إلى أيّ من الطرفين بخصوصه، فالتنجز المعلوم له، يقف على الجامع أيضاً، ولا يسري منه؛ وهذا هو الصحيح.

وعليه، فإن بُني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة، بقدر ما تنجز بالعلم، وهو الجامع؛ فكُلّ من الطرفين لا يكون منجزاً بخصوصيّته؛ بل بجامعه؛ وينتج حينئذ: أنّ العلم الإجماليّ، يستتبع عقلاً، حرمة المخالفة القطعية؛ دون وجوب الموافقة القطعية.

وإن بُني على مسلك حقّ الطاعة، فالجامع منجز بالعلم؛ وكلّ من الخصوصيّتين للطرفين، منجز بالاحتمال؛ وبذلك تحرم المخالفة القطعية، وتجب الموافقة القطعية عقلاً؛ غير أنّ حرمة المخالفة القطعية عقلاً، تمثّل منجزية العلم؛ ووجوب الموافقة القطعية، يمثّل منجزية مجموع الاحتمالين.

وعلى هذا، فالمسلكان، مشتركان في التسليم بتنجز الجامع بالعلم؛
ويمتاز المسلك الثاني، بتنجز الطرفين بالاحتمال.
هذا كله في المقام الأول.

[تحديد الوظيفة بلحاظ] جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

وأما المقام الثاني؛ وهو الكلام عن جريان الأصول الشرعية المؤمّنة،
في أطراف العلم الإجمالي؛ فهو تارة: بلحاظ عالم الإمكان؛ وأخرى: بلحاظ
عالم الوقوع.

أما بلحاظ عالم الإمكان، فقد ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة
وأمثالها، في كلّ أطراف العلم الإجمالي؛ لأحد أمرين:

الأول: أنّها ترخيص في المخالفة القطعية؛ والمخالفة القطعية، معصية محرّمة
وقبيحة عقلاً؛ فلا يُعقل ورود الترخيص فيها من قبَل الشارع.

وهذا الكلام، ليس بشيء؛ لأنّه يرتبط بتشخيص نوعيّة حكم العقل
بجرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال؛ فإن كان حكماً معلقاً على
عدم ورود الترخيص الظاهريّ من المولى على الخلاف، فلا يكون
الترخيص المولويّ مصادماً له؛ بل رافعاً لموضوعه؛ فمردّ الاستحالة إلى
دعوى أنّ حكم العقل، ليس معلقاً؛ بل هو منجّز ومطلق؛ وهي دعوى
غير مبرّهنة ولا واضحة.

الثاني: أنّ الترخيص في المخالفة القطعية، ينافي الوجوب الواقعيّ المعلوم

بالإجمال؛ فبدلاً عن الاستدلال بالمنافاة بين الترخيص المذكور وحكم العقل - كما في الوجه السابق -، يُستدلّ بالمنافاة بينه وبين الوجوب الواقعيّ المعلوم؛ لما تقدّم من أنّ الأحكام التكليفيّة، متنافية ومتضادّة؛ فلا يمكن أن يوجب المولى شيئاً، ويُرخّص في تركه، في وقت واحد.

وهذا الكلام [يصحّ] إذا كان الترخيص المذكور، واقعياً؛ أي: لم يُؤخذ في موضوعه الشكّ؛ كما لو قيل بأنك مرخّص في ترك الواجب الواقعيّ المعلوم إجمالاً؛ ولا يتمّ إذا كان الترخيص المذكور، متمثلاً في ترخيصين ظاهريين؛ كلّ منهما مجعول على طرف، ومرتّب على الشكّ في ذلك الطرف؛ وذلك لما تقدّم من أنّ التنافي، إنّما هو بين الأحكام الواقعيّة؛ لا بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ فالوجوب الواقعيّ، ينافيه الترخيص الواقعيّ في مورده؛ لا الترخيص الظاهريّ؛ وعليه، فلا محذور ثبوتاً، في جعل البراءة في كلّ من الطرفين، بوصفها حكماً ظاهريّاً.

وأما بلحاظ عالم الوقوع، فقد يقال: إنّ إطلاق دليل البراءة، شامل لكلّ من طرفي العلم الإجماليّ؛ لأنّه مشكوك ومما لا يعلم؛ فلو كتنا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة فيما تقدّم، كانت هذه الاستحالة، قرينة عقليّة على رفع اليد عن إطلاق دليل البراءة، بالنسبة إلى أحد الطرفين على الأقلّ؛ لئلا يلزم الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ وحيث لا معيّن للطرف الخارج عن دليل الأصل، فإطلاق دليل الأصل لكلّ طرف، يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً، فلا تجري البراءة الشرعيّة هنا ولا هناك؛ للتعارض بين الأصلين.

ويجري كلّ فقيهٍ حينئذٍ، وفقاً للمبنى الذي اختاره في المقام الأول، لتشخيص حكم العقل بالمنجزية؛ فعلى مسلك حقّ الطاعة، القائل بمنجزية العلم والاحتمال معاً، تجب الموافقة القطعية؛ لأنّ الاحتمال في كلّ من الطرفين، منجز عقلاً، ما لم يرد إذن في مخالفته، والمفروض عدم ثبوت الإذن؛ وعلى مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، القائل بمنجزية العلم، دون الاحتمال، فيقتصر على مقدار ما تقتضيه منجزية العلم بالجامع، على الافتراضات الثلاثة المتقدمة فيها.

وأما إذا لم ين على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، عن طريق إجراء أصليين مؤتمنين في الطرفين، فقد يقال حينئذٍ: أنّه لا يبق مانع من التمسك بإطلاق دليل البراءة، لإثبات جريانها في كلّ من الطرفين؛ ونتيجة ذلك، جواز المخالفة القطعية.

ولكنّ الصحيح مع هذا، عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور؛ وذلك: أولاً: لأنّ الترخيص في المخالفة القطعية، وإن لم يكن منافياً عقلاً للتكليف الواقعيّ المعلوم بالإجمال، إذا كان ترخيص منترعاً عن حكّمين ظاهرين؛ في الطرفين، ولكنّه منافٍ له عقلاً عرقاً وعرفاً؛ ويكفي ذلك في تعذر الأخذ بإطلاق دليل البراءة.

وثانياً: إنّ الجامع قد تمّ عليه البيان، بالعلم الإجماليّ؛ فيدخل في مفهوم الغاية لقوله (تعالى): ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾؛^١

ومقتضى مفهوم الغاية، أنه مع بعث الرسول وإقامة الحجّة، يستحقّ العقاب؛ وهذا ينافي إطلاق دليل الأصل المقتضي للترخيص في المخالفة القطعيّة.

وبذلك نصل إلى نفس النتائج المشار إليها سابقاً، على تقدير استحالة الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ فلاتجري البراءة في كلا الطرفين؛ لأنّ ذلك ينافي التكليف المعلوم بالإجمال، ولو عقلائياً؛ ولاتجري في أحدهما دون الآخر؛ إذ لا مبرّر لترجيح أحدهما على الآخر، مع أنّ نسبتها إلى دليل الأصل واحدة.

وقد اتّضح من مجموع ما تقدّم، أنّ النتيجة النهائيّة بناء على مسلك حقّ الطاعة، حرمة المخالفة القطعيّة، ووجوب الموافقة القطعيّة معاً؛ وبناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة.

وبما ذكرناه على المسلك المختار، يُعرف أنّ القاعدة العمليّة الثانويّة -وهي البراءة الشرعيّة-، تسقط في موارد العلم الإجمالي؛ وتوجد قاعدة عمليّة ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأولى؛ ونُسّمى هذه القاعدة الثالثة، بـ«أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي»، أو: بـ«قاعدة منجزية العلم الإجمالي».

الخلاصة

□ الموافقة القطعية: في حالة العلم الإجمالي، هي مراعات جانب جميع الأطراف.

□ المخالفة القطعية: في حالة العلم الإجمالي، هي عدم مراعات جانب جميع الأطراف.

□ الموافقة الاحتمالية: في حالة العلم الإجمالي، هي مراعاة جانب بعض الأطراف.

□ منجزية العلم الإجمالي عقلاً:

١. بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: اللازم رفع اليد عن القاعدة، بقدر ما تنجز بالعلم؛ وهو الجامع؛ وينتج حينئذ، أن العلم الإجمالي، يستتبع عقلاً، حرمة المخالفة القطعية؛ دون وجوب الموافقة القطعية.

٢. بناء على مسلك حق الطاعة: الجامع منجز بالعلم؛ وكل واحد من الأطراف، منجز بالاحتمال؛ وبذلك تحرم المخالفة القطعية، وتجب الموافقة القطعية عقلاً.

□ ذهب المشهور إلى استحالة جريان البراءة وأمثالها في جميع أطراف العلم الإجمالي لأحد أمرين:

١. أنه ترخيص في المخالفة القطعية، وهي معصية محرمة وقبيحة عقلاً.
٢. أن الترخيص في المخالفة القطعية، ينافي الوجوب الواقعي المعلوم بالإجمال.

والصحيح عدم المحذور ثبوتاً في جعل البراءة في كل من الأطراف، بوصفها حكماً ظاهرياً.

□ إن إطلاق دليل البراءة، شامل لكل واحد من أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّه

مشكوك ومما لا يُعلم؛ فلو كنّا قد بنينا على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، بإطلاق دليل الأصل لكلّ طرفٍ، يعارض إطلاقه للطرف الآخر، ويسقط الإطلاقان معاً؛ فلاتجري البراءة الشرعية هنا ولا هناك؛ للتعارض بين الأصلين؛ ويجري كلّ فقيه حينئذ، وفقاً للمبنى الذي اختاره في المقام الأوّل، لتشخيص حكم العقل بالمنجزية؛ وأمّا إذا لم نبن على استحالة الترخيص في المخالفة القطعية، فالصحيح مع هذا، عدم جواز التمسك بالإطلاق المذكور؛ فالنتيجة النهائية، بناء على مسلك حقّ الطاعة، حرمة المخالفة القطعية وجوب الموافقة القطعية معاً؛ وبناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

□ قاعدة منجزية العلم الإجمالي: تسقط البراءة الشرعية (القاعدة العملية الثانوية)، في موارد العلم الإجمالي، بناء على مسلك حقّ الطاعة؛ وتوجد قاعدة عملية ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العملية الأولى؛ وهي «أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي».

الأسئلة

١. ما هو العلم الإجمالي؟
٢. ما هو المنجّر بالعلم الإجمالي عقلاً، على أساس مسلك قبح العقاب بلا بيان؟
٣. ما هو المنجّر بالعلم الإجمالي عقلاً، على أساس مسلك حقّ الطاعة؟
٤. ما هو دليل رأي المشهور في استحالة جريان البراءة وأمثالها في كلّ من أطراف العلم الإجمالي؟
٥. ما هو الدليل على عدم جواز التمسك بإطلاق دليل البراءة، في جريانه في كلّ من أطراف العلم الإجمالي؟
٦. ما هي قاعدة منجزيّة العلم الإجمالي؟

* كيف تُتميز موارد جريان قاعدة منجزية العلم الإجمالي من غيرها؟

* إذا كان شكّ المكلف بين الأقل والأكثر من أجزاء الواجب،

فهل شكّه بدويّ؟ أم من نوع العلم الإجمالي؟

تحديد الأركان في قاعدة منجزية العلم الإجمالي

نستطيع أن نستخلص مما تقدّم، أنّ قاعدة منجزية العلم الإجمالي، لها

عدة أركان:

الأول: وجود العلم بالجامع؛ إذ لو لا العلم بالجامع، لكانت الشبهة في كلّ

طرف، بدويّة وتجري فيها البراءة الشرعيّة.

الثاني: وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته إلى الفرد؛ إذ لو كان

الجامع معلوماً في ضمن فرد معين، لكان علماً تفصيلياً لا إجمالياً، ولما كان

منجزاً، إلا بالنسبة إلى ذلك الفرد بالخصوص.

الثالث: أن يكون كلّ من الطرفين، مشمولاً في نفسه - ويقطع النظر عن

التعارض الناشئ من العلم الإجمالي - لدليل أصالة البراءة؛ إذ لو كان

أحدهما مثلاً، غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر، لجرت البراءة في

الطرف الآخر، بدون محذور؛ لأنّ البراءة في طرف واحد، لاتعني الترخيص

في المخالفة القطعيّة؛ وإنما لاتجري؛ لأنّها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر؛

فإذا افترضنا أنّ الطرف الآخر، كان محروماً من البراءة لسبب آخر،

فلامانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له؛ ومع جريانها، لاتجب الموافقة القطعيّة.

الرابع: أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين، مؤدّيّاً إلى الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإمكان وقوعها خارجاً، على وجه مآذون فيه؛ إذ لو كانت المخالفة القطعيّة، ممتنعة على المكلف، حتّى مع الإذن والترخيص، لقصور في قدرته، فلا محذور في إجراء البراءة في كلّ من الطرفين؛ لأنّ ذلك لن يُؤدّي إلى تمكين المكلف من إيقاع المخالفة القطعيّة، ليكون منافياً للتكليف المعلوم بالإجمال عقلاً أو عقلاًئياً.

[اختلال أركان القاعدة و انحلال العلم الإجمالي]

وكلّ الحالات التي تسقط فيها قاعدة منجزيّة العلم الإجماليّ، يرجع فيها هذا السقوط، إلى اختلال أحد هذه الأركان الأربعة.

فيختلّ الركن الأوّل مثلاً، فيما إذا انكشف للعالم بالإجمال، خطؤه؛ أو تشكّك في ذلك، فيزول علمه بالجامع.

وكذلك فيما إذا كان في أحد الطرفين، ما يوجب سقوط التكليف، لو كان مورداً له؛ ومثاله أن يعلم [المكلف] إجمالاً، بأنّ أحد الحليين، من الحليب المحرّم؛ ولكنّه مضطرّ إلى الحليب البارد منها اضطراراً يسقط الحرمة، لو كان هو الحرام؛ ففي مثل ذلك، لا يوجد علم بجامع الحرمة؛ إذ لو كان الحليب المحرّم، هو الحليب البارد، فلا حرمة فيه فعلاً، بسبب الاضطرار،

ولا في الآخر؛ ولو كان هو الحليب الآخر، فالحرمة ثابتة فعلاً؛ وهذا يعني أن الحرمة لا يُعلم ثبوتها فعلاً في أحد الحليين؛ ومن أجل ذلك يقال: إن الاضطرار إلى طرف معيّن من العلم الإجماليّ، يوجب سقوطه عن المنجزية.

ومن حالات اختلال الركن الأول، أن يأتي المكلف بفعل مترسلاً، ثمّ يعلم إجمالاً، بأنّ الشارع أوجب أحد الأمرين: إمّا ذلك الفعل؛ وإمّا فعلٌ آخر؛ فعلى الأول، يكون التكليف قد سقط بالإتيان بالمكلف به؛ وعلى الثاني، يكون ثابتاً، فالتكليف لا يُعلم ثبوته فعلاً.

ويختلّ الركن الثاني، فيما إذا علم المكلف إجمالاً، بنجاسة أحد المائعين، ثمّ علم تفصيلاً، بأنّ أحدهما المعين نجس، ففي مثل ذلك، لا يبقى العلم واقفاً على الجامع؛ بل يسري إلى الفرد؛ وهو معنى ما يقال من «انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ والشكّ البدويّ».

وكما ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ، نتيجة لاختلال الركن الثاني، كذلك قد ينحلّ بعلم إجماليّ أصغر منه، لاختلال هذا الركن أيضاً.

وتوضيح ذلك: أننا قد نعلم إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجماليّ له عشرة أطراف، والمعلوم نجاسته فيه، إثنان منها، وقد نعلم بعد ذلك إجمالاً، بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، فينحلّ العلم الإجماليّ الأول بالعلم للإجماليّ الثاني، ويكون

١. أي: المحرّم.

٢. بعد علمه الإجماليّ مباشرة؛ لا العلم بنجاسة أخرى؛ أو متأخراً لا يُعلم اتّحادها مع منشأ العلم الإجماليّ.

الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدوياً؛ لأنّ العلم بجامع اثنين في عشرة، سرى إلى خصوصيّة جديدة؛ وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة، فلم يعد التردّد في نطاق العشرة؛ بل في نطاق الخمسة.

ويُسمّى العلم الإجماليّ المنحلّ، بـ«العلم الإجماليّ الكبير»؛ والعلم الإجماليّ المسبّب لانحلاله، بـ«العلم الإجماليّ الصغير»؛ لأنّ أطرافه أقلّ عدداً؛ ويُعبّر عن ذلك، بـ«قاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير».

ويتوقّف انحلال علم إجماليّ، بعلم إجماليّ ثانٍ:

أولاً: على أن تكون أطراف الثاني، بعض أطراف العلم الأوّل المنحلّ؛ كما رأينا في المثال.

وثانياً: على أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل المنحلّ، على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني؛ فلو زاد، لم ينحلّ؛ كما لو افترضنا في المثال، أنّ العلم الثاني، تعلّق بنجاسة مائع^٢ في ضمن الخمسة؛ فإنّ العلم الإجماليّ بنجاسة المائع الثاني، في ضمن العشرة يظلّ ثابتاً.

ويختلّ الركن الثالث، فيما إذا كان أحد الطرفين، مجرئاً لاستصحابٍ منجزٍ للتكليف، لا للبراءة؛ ومثاله: أن يعلم [المكلف] إجمالاً، بنجاسة أحد الإتياءين؛ غير أنّ أحدهما كان نجساً في السابق، ويشكّ في بقاء نجاسته؛

١. بل يكون مساوياً؛ فلو كان المعلوم نجاسته ضمن العشرة، إتياءين، فليكن المعلوم بالعلم الثاني أيضاً، إتياءين؛ لا إتياءً واحداً؛ وإلاّ لم ينحلّ العلم الإجماليّ الكبير؛ لاحتمال كون الإتياء الآخر، ضمن العشرة.

٢. واحدٍ من الاثنين أو أكثر مثلاً.

ففي هذه الحالة، يكون الإتياء المسبوق بالنجاسة، مجرئاً في نفسه لاستصحاب النجاسة؛ لا لأصالة البراءة أو أصالة الطهارة؛ فتجري الأصول المؤمّنة في الإتياء الآخر، بدون معارض؛ وتبطل بذلك، منجزية العلم الإجمالي؛ ويُسمّى ذلك، بـ«الانحلال الحكمي»؛ تمييزاً له عن «الانحلال الحقيقي» الذي تقدّم في حالة اختلال الركن الثاني.

وإنّما يُسمّى بالانحلال الحكمي، لأنّ العلم الإجمالي، موجود حقيقة؛ ولكنّه لا حكم له عملياً؛ لأنّ الإتياء المسبوق بالنجاسة، حكمه منجز بالاستصحاب، والإتياء الآخر، لا منجزية لحكمه؛ لجريان الأصل المؤمّن فيه؛ فكأنّ العلم الإجمالي غير موجود؛ وهذا هو محصل ما يقال من أنّ العلم الإجمالي، إذا كان أحد طرفيه مجرئاً لأصل مثبت للتكليف، وكان الطرف الآخر، مجرئاً لأصل مؤمّن، انحلّ العلم الإجمالي.

ومثال آخر لاختلال هذا الركن، هو أن يكون أحد طرفي العلم الإجمالي، خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ ومعنى الخروج كذلك، أن تكون المخالفة في هذا الطرف، ممّا لا تقع من المكلف عادة؛ لأنّ ظروفه لا تُيسّر له ذلك؛ وإن كانت لا تُعجزه تعجزاً حقيقياً؛ فالمخالفة غير مقدورة عرفاً، وإن كانت مقدورة عقلاً؛ كما لو علم بنجاسة وحرمة طعام، مردّد بين اللبن الموجود على مائدته، ولبن موجود في بلد آخر، لا يصل إليه عادةً في حياته - وإن كان الوصول ممكناً من الناحية النظرية والعقلية -، ففي هذه الحالة، لا يكون هذا اللبن الخارج عن محلّ الابتلاء، مجرئاً للبراءة في نفسه؛ إذ لا محصل عرفاً للتأمين من ناحية تكليف لا يتعرّض المكلف إلى مخالفتها عادة؛ فتجري البراءة عن حرمة اللبن الآخر، بدون معارض.

وهذا هو معنى ما يقال عادةً من أن تنجيز العلم الإجماليّ، يُشترط فيه دخول كلا طرفيه في محلّ الابتلاء.

ويختلّ الركن الرابع في حالات:

منها: حالة دوران الأمر بين المخذورين؛ وهي ما إذا علم إجمالاً بأنّ هذا الفعل، إمّا واجب؛ وإمّا حرام؛ فإنّ هذا العلم الإجماليّ، لا يُمكن مخالفته القطعيّة؛ كما لا يُمكن موافقته القطعيّة؛ فإذا جرت البراءة عن الوجوب وجرت البراءة عن الحرمة معاً، لم يلزم محذور الترخيص في المخالفة القطعيّة؛ لأنّها غير معقولة على كلّ حال.

ومنها: حالة كون الأطراف، غير محصورة؛ وتُسمّى بالشبهة غير المحصورة؛ وهي: أن يكون للعلم الإجماليّ، أطراف كثيرة جداً، على نحو لا يتيسّر للمكلف ارتكاب المخالفة فيها جميعاً لكثرتها؛ ففي مثل ذلك، تجري البراءة في جميع الأطراف؛ إذ لا يلزم من ذلك، تمكين المكلف من المخالفة القطعيّة.

[١.ج. موارد التردّد]

[١. دوران الأمر، بين الأقلّ والأكثر]

والآن، بعد أن اتّضحت القاعدة العمليّة الثانويّة - وهي البراءة الشرعيّة -، والقاعدة العمليّة الثالثة - وهي منجزيّة العلم الإجماليّ -، نستعرض جملة من الحالات التي وقع البحث في إدراجها، ضمن القاعدة الأولى أو الثانية.

حالة تردّد أجزاء الواجب، بين الأقلّ والأكثر

والحالة الرئيسيّة من حالات التردّد، هي ما إذا وجب مركّب، بوجوب واحد، وكان كلّ جزء في المركّب، واجباً بوجوب ضمنيّ، وتردّد أمر هذا المركّب، بين أن يكون مشتتلاً على تسعة أجزاء، أو عشرة؛ فهل تدخل هذه الحالة، في حالات العلم الإجماليّ؟ أو حالات الشكّ البدويّ؟

ويجب أن نعرف قبل كلّ شيء، أنّ العلم الإجماليّ، لأيّمكن أن يوجد، إلاّ إذا افتراض جامع بين فردين متباينين، وكان ذلك الجامع، معلوماً ومردّداً - في انطباقه - بين الفردين؛ وأمّا إذا كان الجامع معلوماً في ضمن أحد الفردين، ويُحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضاً، فليس هذا من العلم الإجماليّ؛ بل هو علم تفصيليّ بالفرد الأوّل، مع الشكّ البدويّ في الفرد الثاني؛ وهذا معناه: أنّ طرفي العلم الإجماليّ، يجب أن يكونا متباينين؛ ويستحيل أن يكونا متداخلين، تداخل الأقلّ والأكثر.

وعلى هذا الأساس، يبدو أنّ الحالة المطروحة للبحث، ليست من حالات العلم الإجماليّ؛ إذ ليس فيها علم بالجامع بين فردين متباينين؛ بل علم تفصيليّ بوجوب التسعة، وشكّ بدويّ في وجوب العاشر؛ وقول القائل: إنّنا نعلم بوجوب التسعة أو العشرة، كلام صوريّ؛ لأنّ التسعة، ليست مبيّنة للعشرة.

وقد حاول بعض المحقّقين، إبراز أنّ الدوران في الحقيقة، بين متباينين؛ لا بين متداخلين؛ لكي يتشكّل علم إجماليّ، وتُطبّق القاعدة الثالثة؛ وحاصل المحاولة، أنّ الوجوب المعلوم في الحالة المذكورة، إمّا متعلّق بالتسعة المطلقة، أو بالتسعة المقيّدة بالجزء العاشر؛ وإطلاق التسعة

وتقييدها، حالتان متباينتان؛ وبذلك يتشكّل علم إجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة.

فإن قيل: إنّ العلم الإجماليّ بوجوب التسعة أو العشرة، منحلّ إلى العلم التفصيليّ بأحد طرفيه، والشكّ البدويّ في الطرف الآخر؛ لأنّ التسعة، معلومة الوجوب على أيّ حال، والجزء العاشر، مشكوك الوجوب، وإذا انحلّ العلم الإجماليّ، سقط عن المنجزية.

قلنا: إنّ طرفي العلم الإجماليّ، هما: وجوب التسعة المطلقة، ووجوب التسعة المقيدة بالعاشر، وكلّ من هذين الطرفين، ليس معلوماً بالتفصيل؛ وإنما المعلوم، وجوب التسعة على الإجمال؛ وهذا نفس العلم الإجماليّ، فكيف ينحلّ به؟

فالصحيح: أن يتّجه البحث إلى أنّه: هل يوجد علم إجماليّ؟ أو لا؟ بدلاً عن البحث في أنّه: هل ينحلّ؟ بعد افتراض وجوده؟
والتحقيق: هو عدم وجود علم إجماليّ بالتكليف؛ وذلك لأنّ وجوب التسعة المطلقة، لا يعني وجوب التسعة ووجوب الإطلاق؛ فإنّ الإطلاق، كفيّة في لحاظ المولى، تُنتج عدم وجوب العاشر، وليس شيئاً يوجبه على المكلف؛ وأمّا وجوب التسعة في ضمن العشرة، فمعناه وجوب التسعة ووجوب العاشر؛ وهذا معناه، أنّنا حينما نلاحظ ما أوجبه المولى على المكلف، نجد أنّه ليس مردّداً بين متباينين؛ بل بين الأقلّ والأكثر؛ فلا يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالوجوب؛ وإنّما يمكن تصوير العلم الإجماليّ بالنسبة إلى الخصوصيات اللحاظيّة التي تُحدّد كفيّة لحاظ المولى للطبيعة عند أمره

بها؛ لأنته: إمّا أن يكون قد لاحظها مطلقة، أو مقيدة؛ غير أن هذا، ليس علماً إجمالياً بالتكليف، ليكون منجزاً.

وهكذا يتضح أنه: لا يوجد [هنا] علم إجمالي منجز؛ وأن البراءة تجري عن الأمر العاشر المشكوك كونه جزءاً للواجب، فيكفيه الإتيان بالأقل.

[حالة الشكّ في إطلاق الجزئية]

ولا فرق في جريان البراءة، عن مشكوك الجزئية، بين أن يكون الشكّ في أصل الجزئية - كما إذا شكّ في جزئية السورة -؛ أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئية؛ كما إذا علمنا بأن السورة، جزء، ولكن شككنا في أن جزئيتها؛ هل تختصّ بالصحيح؟ أو تشمل المريض أيضاً؟ فإنه تجري البراءة حينئذ، عن وجوب السورة بالنسبة إلى المريض خاصة؟

وهناك صورة من الشكّ في إطلاق الجزئية، وقع البحث فيها؛ وهي: ما إذا ثبت أن السورة مثلاً، جزء في حال التذكّر، وشكّ في إطلاق هذه الجزئية للناسي؛ فهل تجري البراءة عن السورة، بالنسبة إلى الناسي؟ لكي تُثبت بذلك جواز الاكتفاء بما صدر منه في حالة النسيان من الصلاة الناقصة التي لا سورة فيها؟ فقد يقال: إن هذه الصورة، هي إحدى حالات دوران الواجب بين الأقل والأكثر؛ فتجري البراءة عن الزائد.

ولكن اعترض على ذلك: بأن حالات الدوران المذكورة، تفترض وجود أمر موجه إلى المكلف على أي حال، ويتدّد متعلّق هذا الأمر، بين التسعة، أو العشرة مثلاً؛ وفي الصورة المفروضة في المقام، نحن نعلم بأن غير

الناسي مأمور بالعشرة - مثلاً، بما في ذلك السورة؛ لأننا نعلم بجزئيتها في حال التذكّر؛ وأمّا الناسي، فلا يُحتمل أن يكون مأموراً بالتسعة - أي: بالأقلّ -؛ لأنّ الأمر بالتسعة، لو صدر من الشارع، لكان متوجّهاً نحو الناسي خاصّة؛ لأنّ المتذكّر، مأمور بالعشرة، لا بالتسعة؛ ولا يُعقل توجيه الأمر إلى الناسي خاصّة؛ لأنّ الناسي، لا يلتفت إلى كونه ناسياً، لينبعث عن ذلك الأمر؛ وعليه، فالصلاة الناقصة التي أتى بها، ليست مصداقاً للواجب يقيناً؛ وإنّما يُحتمل كونها مسقطّة للواجب عن ذمّته؛ فيكون من حالات الشكّ في المُسقط؛ وتجري حينئذ، أصالة الاشتغال؛ وتأتي تتمّة الكلام عن ذلك، في حلقة مقبلة إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

□ أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي:

١. وجود العلم بالجامع.
 ٢. وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته إلى الفرد.
 ٣. أن يكون كل من الطرفين، مشمولاً في نفسه - وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي - لدليل أصالة البراءة.
 ٤. أن يكون جريان البراءة في كل من الطرفين، مؤدياً إلى الترخيص في المخالفة القطعية، وإمكان وقوعها خارجاً، على وجه مأذون فيه.
- إن العلم الإجمالي، لا يمكن أن يوجد، إلا إذا افترض جامع بين فردين متباينين، وكان ذلك الجامع، معلوماً ومرتدداً في انطباقه بين الفردين؛ وأما إذا كان الجامع معلوماً، في ضمن أحد الفردين، ويُحتمل وجوده في ضمن فرد آخر أيضاً، فليس هذا من العلم الإجمالي؛ بل هو علم تفصيلي بالفرد الأول، مع الشك البدوي في الفرد الثاني؛ فإذا وجب مركب، بوجود واحد، وكان كل جزء في المركب، واجباً بوجود ضمني، وتردد أمر هذا المركب، بين أن يكون مشتتاً على تسعة أجزاء، أو عشرة مثلاً، فهذه الحالة، ليست من حالات العلم الإجمالي؛ بل تجري فيها البراءة عن الأمر العاشر، المشكوك كونه جزءاً للواجب. ولا فرق في جريان البراءة عن مشكوك الجزئية، بين أن يكون الشك في أصل الجزئية، أو في إطلاقها بعد العلم بأصل الجزئية.

الأسئلة

١. ما هي أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟
٢. ما هو دليل الركن الثالث لقاعدة منجزية العلم الإجمالي؟
٣. كيف يختلف الركن الأول من قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟
٤. ما هو انحلال العلم الإجمالي، بالعلم التفصيلي والشك البدوي؟
٥. ما هو العلم الإجمالي الكبير؟ وما هو العلم الإجمالي الصغير؟
٦. على أي شيء يتوقف انحلال العلم الإجمالي، بالعلم التفصيلي والشك البدوي؟
٧. ما هو الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي؟
٨. كيف يختلف الركن الرابع من قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟
٩. حالة تردّد أجزاء الواجب، بين الأقلّ والأكثر، هل هي من شكّ البدوي؟ أو من نوع العلم الإجمالي؟
١٠. بيّن المحاولة لاعتبار الدوران بين الأقلّ والأكثر، دوراناً بين متباينين؟
١١. اذكر ردّ المحاولة المذكورة، عن طريق انحلال العلم الإجمالي في حالة الدوران؟
١٢. ما هو التكليف في حالة الدوران بين الأقلّ والأكثر؟
١٣. ما هو التكليف في حالة الدوران بين الأقلّ والأكثر، فيما إذا شككنا في إطلاق الجزئية أو تقييدها؟

* إذا كان شكّ المكلف بين الأقلّ والأكثر من شروط الواجب،

فهل شكّه بدويّ؟ أم من نوع العلم الإجماليّ؟

حالة احتمال الشرطيّة

عالجنا فيما سبق، حالة احتمال الجزء الزائد؛ والآن، نعالج حالة احتمال الشرط الزائد؛ كما لو احتُمّل أنّ الصلاة، مشروطة بالإيقاع في المسجد، على نحو يكون إيقاعها في المسجد، قيداً شرعياً في الواجب.

وتحقيق الحال في ذلك، أنّ مرجع القيد الشرعيّ - كما تقدّم -، عبارة عن تخصيص المولى للواجب بمحصّة خاصّة، على نحو يكون الأمر متعلّقاً بذات الفعل وبالتقيّد؛ فحالة الشكّ في شرطيّة شيء، مرجعها إلى العلم بوجود ذات الفعل، والشكّ في وجوب التقيّد.

وهذا أيضاً، دوران بين الأقلّ والأكثر، بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلف؛ وليس دوراناً بين المتباينين؛ فلا يتصوّر العلم الإجماليّ المنجز؛ بل تجري البراءة عن وجوب التقيّد.

وقد يُفصّل بين أن يكون ما يُحتَمَل شرطيّته، محتَمَل الشرطيّة في نفس متعلّق الأمر ابتداءً؛ أو في متعلّق المتعلّق؛ أي: الموضوع.

ففي خطاب: «أعتق رقبة»: المتعلّق للأمر، هو «العتق»، والموضوع،

هو «الرقبة»؛ فتارة: يُحتمل كون الدعاء عند العتق، قيداً في الواجب؛ وأخرى: يُحتمل كون الإيمان، قيداً في الرقبة.

ففي الحالة الأولى، تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الدعاء للمتعلّق، معناها تقيده، والأمر بهذا التقييد؛ فيكون الشكّ في هذه القيديّة، راجعاً إلى الشكّ في وجوب التقييد، فتجري البراءة عنه.

وفي الحالة الثانية، لا تجري البراءة؛ لأنّ قيديّة الإيمان للرقبة، لاتعني الأمر بهذا التقييد؛ لوضوح أنّ جعل الرقبة مؤمنة، ليس تحت الأمر؛ وقد لا يكون تحت الاختيار أصلاً؛ فلا يعود الشكّ في هذه القيديّة، إلى الشكّ في وجوب التقييد، لتجري البراءة.

والجواب: أنّ تقييد الرقبة بالإيمان، وإن لم يكن تحت الأمر، على تقدير أخذه قيداً؛ ولكنّ تقييد العتق بإيمان الرقبة المعتوقة، تحت الأمر على هذا التقدير، فالشكّ في قيديّة الإيمان، شكّ في وجوب تقييد العتق بإيمان الرقبة؛ وهو تقييد داخل في اختيار المكلف، ويُعقل تعلق الوجوب به؛ فإذا شكّ في وجوبه، جرت البراءة عنه.

حالات دوران الواجب بين التعيين والتخير

وقد يدور أمر الواجب الواحد، بين التعيين والتخير؛ سواء كان التخير المحتمل، عقلياً أو شرعياً.

ومثال الأوّل: ما إذا علم بوجوب مردّد بين أن يكون متعلّقاً بإكرام زيد كيفما اتفق، أو بإهداء كتاب له.

ومثال الثاني: ما إذا علم بوجوب مردّد بين أن يكون متعلّقاً بإحدى الخصال الثلاث - العتق أو الإطعام أو الصيام -؛ أو بالعتق خاصّة. وفي هذه الحالات، نلاحظ أنّ العنوان الذي يتعلّق به الوجوب، مردّد بين عنوانين متباينين، وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجي، عموم وخصوص مطلق؛ وحيث أنّ الوجوب يتعلّق بالعناوين، صحّ أن يُدعى وجود علم إجماليّ بوقوع أحد العناوين المتباينين، في عالم المفهوم، متعلّقاً للوجوب؛ ومجرّد أنّ أحدهما أوسع صدقاً من الآخر، لا يوجب كونها من الأقلّ والأكثر، ماداماً متباينين في عالم العناوين والمفاهيم الذي هو عالم عروض الوجوب وتعلّقه؛ فالعلم الإجماليّ بالوجوب إذاً، موجود.

ولكنّ هذا العلم، مع هذا، غير منجّز للاحتياط ورعاية الوجوب التعيينيّ المحتمل؛ بل يكفي أن يأتي المكلف بالجامع؛ ولو في ضمن غير ما يُحتمل تعيّنه؛ وذلك لاختلال الركن الثالث من أركان تنجيز العلم الإجماليّ المتقدّمة؛ وهو أن يكون كلّ من الطرفين، مشمولاً في نفسه للبراءة، بقطع النظر عن التعارض الحاصل بين الأصليين من ناحية العلم الإجماليّ؛ فإنّ هذا الركن، لا يصدق في المقام؛ وذلك لأنّ وجوب الجامع الأوسع صدقاً، ليس مجرّياً للبراءة، بقطع النظر عن التعارض بين الأصليين؛ لأنّه إن أُريد بالبراءة عنه، التوصل إلى ترك الجامع رأساً، فهذا توصل بالأصل المذكور إلى المخالفة القطعيّة التي تتحقّق بترك الجامع رأساً؛ فإذا كان أصل واحد يُؤدّي إلى هذا المحذور، تعدّر جريانه؛ وإن أُريد بالبراءة عنه، التأمين من ناحية الوجوب التخيريّ فقط، فهو لغو؛ لأنّ المكلف في حالة ترك الجامع

رأساً، يعلم أنّه غير مأمون من أجل صدور المخالفة القطعيّة منه؛ فأبيّ أثر
لنفي استناد عدم الأمن إلى جهة مخصوصة؟
وبهذا، يتبرهن أنّ أصل البراءة عن وجوب الجامع، لا يجري بقطع النظر
عن التعارض، وفي هذه الحالة، تجري البراءة عن الوجوب التعيينيّ بلا
معارض.

الخلاصة

□ حالة الشك في شرطية شيء، مرجعها إلى العلم بوجوب ذات الفعل، والشك في وجوب التقيد؛ فهي دوران بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى ما أوجبه المولى على المكلف، وليست دوراناً بين المتباينين.

□ العنوان الذي يتعلّق به الوجوب، في دوران الواجب الواحد بين التعيين والتخيير، سواء كان التخيير المحتمل، عقلياً أو شرعياً، مردّد بين عنوانين متباينين؛ وإن كان بينهما من حيث الصدق الخارجي، عموم وخصوص مطلق؛ فصحّ أن يدعى وجود علم إجمالي؛ ولكنّ هذا العلم، مع هذا، غير منجز للاحتياط ورعاية الوجوب التعييني المحتمل؛ لاختلال الركن الثالث، فتجري البراءة عن الوجوب التعييني بلا معارض.

الأسئلة

١. ما هو مرجع الشكّ في شرطية شيء؟
٢. الشكّ في شرطية شيء، هل هو دوران بين المتباينين؟ أم بين الأقلّ والأكثر؟
٣. عند الشكّ في شرطية شيء، هل تجري البراءة؟ أم قاعدة منجزية العلم الإجمالي؟
٤. دوران الواجب بين التعيين والتخير، هل هو بين عنوانين متباينين؟ أم بين الأقلّ والأكثر؟
٥. لماذا لا تجري قاعدة منجزية العلم الإجمالي في حالة دوران الواجب بين التعيين والتخير؟

* ما هي الوظيفة العملية، فيما إذا تيقننا بأمر، سم شكننا في بقائه؟

٢. [القاعدة العملية الثانويّة

في حالة الشكّ المسبوق بيقين] (الاستصحاب)

تعريف الاستصحاب

عُرّف الاستصحاب بأنّه: «الحكم ببقاء ما كان»، وهو قاعدة من قواعد الاستنباط، لدى كثير من المحققين؛ ووظيفة هذه القاعدة، على الإجمال: أن كلّ حالة كانت متيقّنة في زمان، ومشكوكة بقاءً، يُمكن إثبات بقاءها، بهذه القاعدة التي تُسمّى بـ«الاستصحاب».

وقد اختلف القائلون بالاستصحاب، في أنّ الاعتماد عليه: هل هو على نحو الأماريّة؟ أو على نحو الأصل العمليّ؟ كما اختلفوا في طريقة الاستدلال عليه: فقد استدلّ بعضهم عليه، بحكم العقل وإدراكه - ولو ظناً - بقاء الحالة السابقة؛ وبعضهم بالسيرة العقلانيّة؛ وبعضهم بالروايات. ومن هنا وقع الكلام في كفيّة تعريف الاستصحاب، بنحو يكون محوراً لكلّ هذه الاتجاهات، وصالحاً لدعوى الأماريّة تارة، ودعوى الأصليّة أخرى، وللإستدلال عليه بالأدلة المتنوّعة المذكورة.

١. وليس المقصود، كشف بقاءها واقعاً؛ بل المقصود، إثبات بقاء حكمها شرعاً.

ولذلك اعترض السيّد الأستاذ على التعريف المتقدم، بأنه إنّما يناسب افتراض الاستصحاب أصلاً؛ وأمّا إذا افتُرض أمانة، فلا يصحّ تعريفه بذلك؛ بل يجب تعريفه بـ«الحيثيّة الكاشفة عن البقاء»؛ وليست هي إلاّ اليقين بالحدوث؛ فينبغي أن يقال حينئذ: أنّ الاستصحاب، هو «اليقين بالحدوث»؛ فلا يوجد معنىً جامع، يلائم كلّ المسالك، يُسمّى بالاستصحاب.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ حيثيّة الكاشفيّة عن البقاء، ليست - على فرض وجودها - قائمة باليقين بالحدوث، فضلاً عن الشكّ في البقاء؛ بل بنفس الحدوث؛ بدعوى: غلبة أنّ ما يحدث يبقى؛ وليس اليقين، إلاّ طريقاً إلى تلك الأمانة؛ كاليقين بوثاقة الراوي^١؛ فلو أُريد تعريف الاستصحاب بنفس الأمانة، لتعيّن أن يُعرّف بالحدوث مباشرة.

وثانياً: أنّه سواء بُني على الأماريّة، أو على الأصليّة، لا شكّ في وجود حكم ظاهريّ مجعول^٢ في مورد الاستصحاب؛ وإمّا الخلاف في أنّه: هل هو بنكتة الكشف؟ أو لا؟ فلا ضرورة ببناء على الأماريّة - في أن يُعرّف الاستصحاب بنفس الأمانة؛ بل: تعريفه بذلك الحكم الظاهريّ المجعول، يلائم كلا المسلكين أيضاً.

١. أي: الظنّ بأنّ ما يحدث، يبقى غالباً.

٢. فإنّ اليقين بوثاقة الراوي، طريق إلى الظنّ بغلبة تصوّر إصابته على تصوّر خطئه.

٣. أي: البناء على الحالة السابقة.

وثالثاً: أنّ بالإمكان، تعريف الاستصحاب بأنّه «مرجعية الحالة السابقة بقاءً»؛ ويراد بالحالة السابقة، اليقين بالحدوث؛ وهذه المرجعية، أمر محفوظ على كلّ المسالك والاتجاهات؛ لأنّها عنوان يُنتزَع عن الأُماريّة والأصليّة معاً، ويبقى المجال مفتوحاً لافتراض أيّ لسان يُجعل به الاستصحاب شرعاً؛ من: لسان جعل الحالة السابقة منجزّة؛ أو لسان جعلها كاشفة؛ أو جعل الحكم ببقاء المتيقّن...؛ لأنّ المرجعية، تُنتزَع من كلّ هذه الألسنة؛ كما هو واضح.

التمييز بين الاستصحاب وغيره

هناك قواعد مزعومة، تشابه الاستصحاب؛ ولكنّها تختلف عنه في حقيقتها:

منها: قاعدة اليقين، وهي تشترك مع الاستصحاب في افتراض اليقين والشكّ؛ غير أنّ الشكّ في موارد القاعدة، يتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين وبلحاظ نفس الفترة الزمنية؛ وأمّا في موارد الاستصحاب، فالشكّ يتعلّق ببقاء المتيقّن؛ لا بنفس المرحلة الزمنية التي تعلّق بها اليقين.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق، أمكننا أن نلاحظ، أنّ الاستصحاب لا يتقوم دائماً بالشكّ في البقاء؛ فقد يجري بدون ذلك؛ كما إذا وقعت حادثه، وكان حدوثها مردّداً بين الساعة الأولى والساعة الثانية، ونشكّ في

ارءفاعها، فأئنا بالاسءصءاب، ئئبء وءوءءها^١ فء الساعءء الءانءة؛ مع أن وءوءءها المشكوك فء الساعءء الءانءة، لءس بقاءً على أءءءء؛ بل هو مرءءء بءن الءءوء والبقاء؛ ومع هءا، ٱئبءء [وءوءءها]^٢ بالاسءصءاب.

ولءذا كان الأوءلء أن ٱقال: إن الاءصءاب مءبءء على الفراء عن ئبوء الءالة المرءء إءبأءها؛ وقاعءة الٱقءن، لءسء كءلك.

ومن نءائء الفرق المءكور بءن الاءصءاب وقاعءة الٱقءن، أن الشك فء موارء قاعءة الٱقءن، ناقض ءكوبناً للٱقءن السابق؛ ولءذا ٱسءءءل أن ٱءءمع معه فء زمان واءء؛ وأما الشك فء موارء الاءصءاب، فهو لءس ناقضاً ءقءقة.

ومنها: قاعءة المءقضى والمانع؛ وهى القاعءة الءى ٱبئى فءها، عنء إءراز المءقضى، والشك فء وءوء المانع، على انءفاء المانع وئبوء المءقضى - بالءءء-؛ وهءة القاعءة ءشءك مع الاءصءاب، فء وءوء الٱقءن والشك؛ ولكءها فءها، مءعلقان بأمرءن مءءاءرءن ءاأا؛ وهما المءقضى والمانع؛ ءلافاً لوءعها فء الاءصءاب، ءءء أن مءعلقها فءه، واءء ءاأا.

وكما ءءءلء هءة القواعء فء أركانها المءقومة لها، كءلك فء ءءءءاء الكشف النوعى المزعومة فءها؛ فإن ءءءءة الكشف فء الاءصءاب، ءقوم على أساس «ءلبة أن الءاءء ٱبءى»؛ وءءءءة الكشف فء قاعءة الٱقءن،

١. أء: نءكم ببئوءها.

٢. أء: ٱءءءر وءوءءها شرعاً؛ وٱوءءء بهذا الاءءبار فء الءمل.

تقوم على أساس «غلبة أن اليقين لا يُخطئ»؛ وحيثية الكشف في قاعدة المقتضي والمانع، تقوم على أساس «غلبة أن المقتضيات، نافذة ومؤثرة في معلولاتها».

والبحث في الاستصحاب يقع في عدّة مقامات:

الأول: في أدلته.

والثاني: في أركانه التي يتقوم بها.

والثالث: في مقدار ما يثبت بالاستصحاب.

والرابع: في عموم جريانه.

والخامس: في بعض تطبيقاته.

وستتكلّم في هذه المقامات تباعاً، إن شاء الله (تعالى).

الخلاصة

□ الاستصحاب، هو مرجعية الحالة السابقة - أي: اليقين بالحدوث -؛ بمعنى أن كلّ حالة متيقّنة في زمان، ومشكوكة بقاءً، يثبت بقاؤها شرعاً، بهذه القاعدة.

□ الفرق بين قاعدتي اليقين والاستصحاب: أن الشكّ في قاعدة اليقين، يتعلّق بنفس الفترة الزمنية التي تعلّق به اليقين، و ينقضه تكويناً؛ خلافاً للاستصحاب؛ فإنّ الشكّ فيها، لا يتعلّق بفترة اليقين؛ بل بعدها؛ و لا ينقضه حقيقة؛ و بلسان آخر: إنّ الاستصحاب، مبنيّ على الفراغ عن ثبوت الحالة المراد إثباتها.

□ إنّ اليقين والشكّ، في قاعدة الاستصحاب، متعلّقتهما واحد ذاتاً؛ ولكنّهما في قاعدة المقتضي والمانع، متعلّقين بأمرين متغايرين ذاتاً.

□ تختلف هذه القواعد أيضاً، في حيثيات الكشف النوعي المزعومة فيها؛ فإنَّ حيثية الكشف في الاستصحاب، تقوم على أساس «غلبة أنَّ الحادث يبقى»؛ وفي قاعدة اليقين، تقوم على أساس «غلبة أنَّ اليقين لا يُخطئ»؛ وفي قاعدة المقتضي والمانع، تقوم على أساس «غلبة أنَّ المقتضيات، نافذة ومؤثرة في معلولاتها».

الأسئلة

١. ما هو التعريف السائد للاستصحاب؟
٢. ما هي وظيفة قاعدة الاستصحاب؟
٣. ما هو تعريف الاستصحاب على رأي السيّد الخوئي؟
٤. كيف يُمكن تعريف الاستصحاب، بنحو يلائم كلّ المسالك في تصويره؟
٥. ما هو الاشتراك والفارق بين قاعدتي اليقين والاستصحاب؟
٦. ما هو الاشتراك والفارق بين قاعدتي الاستصحاب والمقتضي والمانع؟
٧. اذكر الفرق بين القواعد الثلاثة المذكورة من حيث الكشف النوعي فيها؟

* هل الاستصحاب حجّة؟ أم لا؟

١. أدلّة الاستصحاب

وقد استُدلّ على الاستصحاب، تارة: بأنّه مفيد للظنّ بالبقاء؛ وأخرى: بجرّيان السيرة العقلائيّة عليه؛ وثالثة: بالروايات.

أما الأول: فهو ممنوع صغرىً وكبرىً:

أما صغروياً، فلأنّ إفادة الحالة السابقة للظنّ بالبقاء، بمجردّها ممنوعة؛ وإنّما قد تُفيد [ذلك]، لخصوصيّة في الحالة السابقة، من حيث كونها مقتضية للبقاء والاستمرار.

وقد يُستشهد لإفادة الحالة السابقة للظنّ - بنحو كليّ -، بجرّيان السيرة العقلائيّة على العمل بالاستصحاب؛ والعقلاء لا يعملون، إلّا بالطرق الظنيّة والكاشفة.

ويرد على هذا الاستشهاد: أنّ السيرة العقلائيّة، على افتراض وجودها، فالأقرب في تفسيرها: أنّها قائمة بنكتة الألفة والعادة؛ لا بنكتة الكشف؛ ولهذا يقال بوجودها، حتّى في الحيوانات التي تتأثر بالألفة. وأمّا كبروياً، فلعدم قيام دليل على حجّيّة مثل هذا الظنّ.

وأما الثاني: ففيه أنّ الجري والانسحاق العمليّ على طبق الحالة السابقة، وإن كان غالباً في سلوك الناس؛ ولكنّه بدافع من الألفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع، أو الاطمئنان بالبقاء في كثير من الأحيان؛ وليس بدافع من البناء على حجّية الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبّداً.

وأما الثالث: أي: الأخبار؛ فهو العمدة في مقام الاستدلال:

فن الروايات المستدلّ بها: صحيحة زارة عن أبي عبد الله عليه السلام، حيث سأله عن المرتبة التي يتحقّق بها النوم الناقض للوضوء، فأجاب، ثمّ سأله عن الحكم في حالة الشكّ في وقوع النوم، إذ قال [الراوي] له: «فإن حُرِّك في جنبه شيء ولم يعلم به»، فكأنّ عدم التفاتة إلى ما حُرِّك في جنبه، جعله يشكّ في أنّه نام فعلاً؟ أو لا؟ فاستفهم عن حكمه، فقال له الأمام عليه السلام: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن؛ وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ؛ ولكن ينقضه بيقين آخر»^١.

والكلام في هذه الرواية، يقع في عدّة جهات:

الجهة الأولى: في فقه الرواية، بتحليل مفاد قوله: «وإلاّ فإنّه على يقين

من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وذلك بالكلام في نقطتين:

النقطة الأولى: أنّه كيف اعتبر البناء على الشكّ، نقضاً لليقين؟ منع أنّ

١. تهذيب الأحكام، ج ١، باب الأحداث الموجبة للطهارة، ح ١١؛ وسائل الشيعة، ج ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١؛ وفيه بدل (ينقض): تنقض؛ وبدل (ينقضه): انقضه.

اليقين بالطهارة حدوثاً، لا يترزع بالشك في الحدث بقاءً؛ فلو أن المكلف في الحالة المفروضة في السؤال، بنى على أنه محدث، لما كان ذلك منافياً ليقينه؛ لأن اليقين بالحدوث، لا ينافي الارتفاع، فكيف يُسند نقض اليقين إلى الشك؟

والتحقيق: أن الشك، ينقض اليقين تكويناً، إذا تعلق بنفس ما تعلق به اليقين؛ وأما إذا تغير المتعلقان، فلا تنافي بين اليقين والشك، ليكون الشك ناقضاً وهادماً لليقين.

وعلى هذه الأساس، نعرف أن الشك في قاعدة اليقين، ناقض تكويني لليقين المفترض فيها؛ لوحدة متعلقيهما ذاتاً وزماناً؛ وأن الشك في مورد الاستصحاب، ليس ناقضاً تكوينياً لليقين المفترض فيه؛ لأن أحدهما متعلق بالحدوث، والآخر متعلق بالبقاء؛ ولهذا يجتمعان في وقت واحد.

ولكن مع هذا، قد يُسند النقض إلى هذا الشك، فيقال: إنه ناقض لليقين، بإعمال عناية عرفية؛ وهي أن تُلغى ملاحظة الزمان؛ فلانقطع الشيء إلى حدوث وبقاء؛ بل نلاحظه بما هو أمر واحد؛ ففي هذه الملاحظة، يرى الشك واليقين، واردين على مصب واحد ومتعلق فارد؛ فيصح بهذا الاعتبار، إسناد النقض إلى الشك؛ فكأن الشك، نقض اليقين؛ وبهذا الاعتبار يرى أيضاً أن اليقين والشك غير مجتمعين؛ كما هو الحال في كل منقوض مع ناقضه؛ وعلى هذا الأساس، جرى التعبير في الرواية، فأُسند النقض إلى الشك ونُهي عن جعله ناقضاً.

النقطة الثانية: في تحديد عناصر الجملة المذكورة الواردة في كلام

الامام عليه السلام؛ فإثما جملة شرطية؛ والشرط فيها، هو أن لا يستيقن أنه قد نام؛ وأما الجزاء، ففيه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون محذوفاً ومقدراً؛ وتقديره: «فلا يجب الوضوء»، ويكون قوله: «فإنه على يقين... الخ»، تعليلاً للجزاء المحذوف.

وقد يلاحظ على ذلك، أنه التزام بالتقدير؛ وهو خلاف الأصل في المحاورة؛ والتزام بالتكرار؛ لأنّ عدم وجوب الوضوء، يكون قد بُيّن مرّة قبل الجملة الشرطية، ومرّة في جزائها المقدّر.

وتندفع الملاحظة الأولى، بأنّ التقدير في مثل المقام، ليس على خلاف الأصل؛ لوجود القرينة المتصلة على تعيينه وبيانه؛ حيث صرح بعدم وجوب الوضوء قبل الجملة الشرطية مباشرة.

وتندفع الملاحظة الثانية، بأنّ التكرار الملقّق من التصريح والتقدير، ليس على خلاف الطبع؛ وليس هذا تكراراً حقيقياً؛ كما هو واضح؛ فهذا الاحتمال، لا غبار عليه من هذه الناحية.

الثاني: أن يكون الجزاء، قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، فيُتخلّص بذلك من التقدير؛ ولكن يلاحظ حينئذ: أنه لا ربط بين الشرط والجزاء؛ لوضوح أنّ اليقين بالوضوء، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم؛ بل هو ثابت على أيّ حال؛ ومن هنا يتعيّن حينئذٍ، لأجل تصوير الترتّب بين الشرط والجزاء، أن يُحمّل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، على أنه جملة إنشائية؛ يراد بها الحكم بأنّه متيقّن تعبدّاً؛ لا خبريّة تتحدّث عن اليقين الواقعيّ له بوقوع الوضوء منه؛ فإنّ اليقين التعبدّي بالوضوء، يُمكن

أن يكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم؛ لأنّه حكم شرعيّ؛ خلافاً لليقين الواقعيّ بالوضوء؛ فإنّه ثابت على أيّ حال؛ ولكنّ حمل الجملة المذكورة على الإنشاء، خلاف ظاهرها عرفاً.

الثالث: أن يكون الجزاء، قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، وأمّا قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فهو تمهيد للجزاء؛ أو تتميم للشرط. وهذا الاحتمال، أضعف من سابقه؛ لأنّ الجزاء، لا يناسب الواو، والشرط وتتميماته، لا تناسب الفاء.

وهكذا، يتبيّن أنّ الاحتمال الأوّل، هو الأقوى؛ ولكن يبقى أنّ ظاهر قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، كونه على يقين فعليّ بالوضوء؛ وهذا إنّما ينسجم مع حمل اليقين، على اليقين التبعديّ الشرعيّ؛ كما يفترضه الاحتمال الثاني؛ لأنّ اليقين إذا حملناه على اليقين التبعديّ الشرعيّ، فهو يقين فعليّ بالوضوء؛ ولا ينسجم مع حمله على اليقين الواقعيّ؛ لأنّ اليقين الواقعيّ بالوضوء، ليس فعليّاً؛ بل المناسب حينئذ، أن يقال: «فإنّه كان على يقين من وضوئه»؛ فظهور الجملة المذكورة في فعليّة اليقين، قد يتّخذ قرينة على حملها على الإنشائيّة.

فإن قيل: أو ليس المكلف عند الشكّ في النوم، على يقين واقعيّ فعلاً، بآتته كان متطهراً؟ فلماذا تفترضون أنّ فعليّة اليقين، لا تنسجم مع حمله على اليقين الواقعيّ؟

قلنا: إنّ إسناد النقص إلى الشكّ، في جملة: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، إنّما يصحّ إذا ألغيت خصوصيّة الزمان وجُرد الشيء المتيقّن والمشكوك، عن

وصف الحدوث والبقاء؛ كما تقدّم توضيحه؛ وبهذا اللحاظ، يكون الشكّ ناقضاً لليقين، ولا يكون اليقين فعلياً حينئذٍ.

ولكنّ الظاهر، أنّ ظهور جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه»، في أنّها جملة خبريّة، لا إنشائيّة، أقوى من ظهور اليقين في الفعلية؛ وهكذا نعرف أنّ مفاد الرواية: أنّه إذا لم يستيقن بالنوم، فلا يجب الوضوء؛ لأنّه كان على يقين من وضوئه، ثمّ شكّ؛ ولا ينبغي أن ينقض اليقين بالشكّ.

الجهة الثانية: في أنّ الرواية، هل هي ناظرة إلى الاستصحاب؟ أو إلى قاعدة المقتضي والمانع؟ فقد يقال: إنّ الاستصحاب، يتعلّق فيه الشكّ ببقاء المتيقّن؛ وقد فُرض في الرواية، اليقين بالوضوء، والوضوء ليس له بقاء ليعقل الشكّ في بقاءه؛ وإنّما الشكّ في حدوث النوم، وينطبق ذلك على قاعدة المقتضي والمانع؛ لأنّ الوضوء مقتضى للطهارة، والنوم رافع ومانع عنها؛ فالمقتضي في مورد الرواية، معلوم، والمانع مشكوك، فيبني على أصالة عدم المانع، وثبوت المقتضى - بالفتح -.

ويرد على ذلك: أنّ الوضوء قد فُرض له في الشريعة بقاء واستمرار، ولهذا عبّر عن الحدث، بأنّه ناقض للوضوء، وقيل للمصلي: إنّهُ على وضوء؛ وليس ذلك إلاّ لافتراضه أمراً مستمراً، فيتعلّق الشكّ ببقاءه، وينطبق على الاستصحاب.

ونظراً إلى ظهور قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، في وحدة متعلّق اليقين والشكّ، يتعيّن تنزيل الرواية على الاستصحاب.

الجهة الثالثة: بعد افتراض تكفّل الرواية للاستصحاب، يقع الكلام في

أته: هل يستفاد منها جعل الاستصحاب على وجه كليّ، كقاعدة عامّة؟ أو لا تدلّ على أكثر من جريان الاستصحاب في باب الوضوء عند الشكّ في الحدث؟

قد يقال بعدم الدلالة على الاستصحاب، كقاعدة عامّة؛ لأنّ اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، كما يُمكن أن تكون للجنس - فتكون الجملة المذكورة، مطلقة -، كذلك يُحتمل أن يكون للعهد وللإشارة إلى اليقين المذكور في الجملة السابقة: «فإنّه على يقين من وضوئه»؛ وهو اليقين بالوضوء؛ فلا يكون للجملة إطلاق لغير مورد الشكّ في انتقاض الوضوء؛ وإجمال اللام، وتردّده بين الجنس والعهد، كافٍ في منع الإطلاق.

ويرد على ذلك أولاً: أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، مسوق مساق التعليل للجزاء المحذوف؛ كما تقدّم، وظهور التعليل، في كونه تعليلاً بأمر عرفيّ، وتحكيم مناسبات الحكم والموضوع المركوزة عليه، يقتضي حمل اليقين والشكّ على طبيعيّ اليقين والشكّ؛ لأنّ التعليل بكبرى الاستصحاب، عرفيّ ومطابق للمناسبات العرفيّة؛ بخلاف التعليل باستصحابٍ مجعولٍ في خصوص باب الوضوء.

وثانياً: أنّ اللام في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»، لو سلّم أنّها للعهد والإشارة إلى اليقين الوارد في جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه»، فلا يقتضي ذلك، اختصاص القول المذكور بباب الوضوء؛ لأنّ قيد «من وضوئه»، ليس قيداً لليقين؛ حيث أنّ اليقين، لا يتعدّى عادة إلى متعلّقه بـ«من»؛ وإنّما هو قيد للطرف؛ ومحصلّ العبارة: أنّه من ناحية الوضوء،

على يقين؛ وهذا يعني أنّ كلمة اليقين، استعملت في معناها الكلّي؛ فإذا أُشير إليها، لم يقتضِ ذلك، الاختصاص بباب الموضوع؛ خلافاً لما إذا كان القيد راجعاً إلى نفس اليقين، وكان مفاد الجملة المذكورة: أنّه على يقين بالموضوع؛ فإنّ الإشارة إلى هذا اليقين، توجب الاختصاص.

و على هذا، فالاستدلال بالرواية تامّ؛ وهناك روايات عديدة، يُستدلّ بها على الاستصحاب؛ ولا شكّ في دلالة جملة منها.

الخلاصة

▣ استُدلَّ على الاستصحاب:

١. بأنَّه المفيد للظنَّ بالبقاء؛ وهو ممنوع؛ أمَّا صغرياً، فلأنَّ إفادة الحالة السابقة - بمجردها - للظنَّ بالبقاء، ممنوعة؛ وأمَّا كبرياً، فلعدم قيام دليل على حجّية مثل هذا الظنَّ.
٢. بجريان السيرة: وفيه أنَّ الجري والانسحاق العمليَّ على طبق الحالة السابقة، في كثير من الأحيان، يكون بدافع من الألفة والعادة التي توجب الغفلة عن احتمال الارتفاع أو الإطمئنان بالبقاء؛ لا بدافع من البناء على حجّية الحالة السابقة في إثبات البقاء تعبداً.
٣. بالروايات: وهي العمدة في مقام الاستدلال؛ ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام.

الأسئلة

١. هل يُمكن الاستشهاد بالسيرة العقلائيّة، على أنَّ الاستصحاب مفيد للظنَّ بالبقاء؟
٢. هل الشكُّ، ينقض اليقين تكويناً؟
٣. ما هي صحيحة زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام؟
٤. هل صحيحة زرارة، ناظرة إلى الاستصحاب؟ أم قاعدة المقتضي والمانع؟ لماذا؟
٥. هل تختصَّ صحيحة زرارة، بجريان الاستصحاب، في باب الوضوء عند الشكِّ في الحدث؟ أم تعمّه؟

✽ كيف نعرف مجرى الاستصحاب؟

٢. أركان الاستصحاب

وبعد الفراغ عن ثبوت الاستصحاب شرعاً، يقع الكلام في تحديد أركانه على ضوء دليله.

والمستفاد من دليل الاستصحاب المتقدم، تقوّمه بأربعة أركان:

الأول: اليقين بالحدوث.

والثاني: الشكّ في البقاء.

والثالث: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

والرابع: كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

ولنأخذ هذه الأركان تباعاً.

أما الركن الأوّل، فهو مأخوذ في لسان الدليل في قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»؛ وظاهر ذلك، كون اليقين بالحالة السابقة، دخيلاً في موضوع الاستصحاب؛ فجرد حدوث الشيء، لا يكفي لجريان استصحابه، ما لم يكن هذا الحدوث متيقّناً؛ ومجرد الشكّ في وجود شيء، لا يكفي لاستصحابه، ما لم يكن ثبوته في السابق معلوماً.

وعلى هذا، ترتّب بحث؛ وهو: أنّ الحالة السابقة، قد تثبت بالأمانة، لا باليقين؛ فإذا كان الاستصحاب، حكماً مترتباً على اليقين، فكيف يجري إذاً شكّ في بقاء شيءٍ لم يكن حدوثه متيقناً؟ بل ثابتاً بالأمانة؟
وقد حاول المحقّق النائيني رحمته الله، أن يُخرّج ذلك على أساس قيام الأمارات، مقام القطع الموضوعي؛ فاليقين هنا، جزء الموضوع للاستصحاب؛ فهو قطع موضوعي، وتقوم مقامه الأمانة.
وهناك من أنكر ركنيّة اليقين بالحدوث، واستظهر أنّه مأخوذ في لسان الدليل، بما هو معرّف ومشير إلى الحدوث؛ فالاستصحاب، مترتب على الحدوث، لا على اليقين به، والأمانة تُثبت الحدوث؛ فتفتح بذلك موضوع الاستصحاب.

وأما الركن الثاني - وهو الشكّ -، فأخوذ أيضاً في لسان الدليل؛ والمراد به: مطلق عدم العلم، فيشمل حالة الظنّ أيضاً؛ بقرينة قوله: «ولكن انقضه بيقين آخر»؛ فإنّ ظاهره، حصر ما يُسمَح بأن يُنقض به اليقين، بـ«اليقين».

والشكّ، تارة: يكون موجوداً وجوداً فعلياً؛ كما في الشاكّ الملتفت إلى شكّه؛ وأخرى يكون موجوداً وجوداً تقديرياً؛ كما في الغافل الذي لو التفت إلى الواقعة، لشكّ فيها؛ ولكنه غير شاكّ فعلاً، لغفلته.

ومن هنا، وقع البحث في أن الشكّ المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب، هل يشمل القسمين معاً؟ أو يختصّ بالقسم الأوّل؟ فإذا كان المكلف على يقين من الحدث، ثمّ شكّ في بقاءه وقام وصلى ملتفتاً إلى شكّه، فلا ريب في أنّ استصحاب الحدث، يجري في حقّه وهو يصلي؛

وبذلك، تكون الصلاة من حين وقوعها، محكومةً بالبطلان؛ وفي مثل هذه الحالة، لا يمكن للمكلف إذا فرغ من صلاته هذه، أن يتمسك لصحتها، بقاعدة الفراغ؛ لأنها إنما تجري في صلاة لم يثبت الحكم بطلانها حين إيقاعها؛ وأما إذا كان المكلف على يقين من الحدث، ثم غفل وذهل عن حاله، وقام وصلى ذاهلاً، ثم بعد الصلاة، التفت وشك في أنه: هل كان لا يزال محدثاً حين صلى؟ أو لا؟ فقد يقال: بأن استصحاب الحدث، لم يكن جارياً حين الصلاة؛ لأن الشك لم يكن فعلياً؛ بل تقديرياً؛ فالصلاة لم تقترن بقاعدة شرعية تحكم بطلانها؛ فبإمكان المكلف حينئذٍ، أن يرجع عند التفاته بعد الفراغ من الصلاة، إلى قاعدة الفراغ، فيحكم بصحة الصلاة.

فان قيل: هب أن الاستصحاب، لم يكن جارياً حين الصلاة؛ ولكن لماذا لايجري الآن، مع أن الشك فعلي، وباستصحاب الحدث فعلاً، يثبت أن صلاته التي فرغ منها، باطلة؟

قلنا: إن هذا الاستصحاب، ظرف جريانه، هو نفس ظرف جريان قاعدة الفراغ؛ وكلما اتحد ظرف جريان الاستصحاب والقاعدة، تقدمت قاعدة الفراغ؛ خلافاً لما إذا كان ظرف جريان الاستصحاب، أثناء الصلاة؛ فإنه حينئذٍ، لا يدع مجالاً لرجوع المكلف بعد الفراغ من صلاته، إلى قاعدة الفراغ؛ لأن موضوعها صلاة لم يُحكم بطلانها في ظرف الإتيان بها.

ولكن الصحيح، أن قاعدة الفراغ، لا تجري بالنسبة إلى الصلاة المفروضة في هذا المثال على أي حال؛ حتى لو لم يجراستصحاب الحدث في أثنائها؛ وذلك لأن قاعدة الفراغ، لا تجري عند إحراز وقوع الفعل المشكوك الصحة مع الغفلة؛ ففي المثال المذكور، لا يمكن تصحيح الصلاة مجال.

أما الركن الثالث - وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة -، فيستفاد من ظهور الدليل، في أنّ الشكّ الذي يُمثّل الركن الثاني، يتعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الذي يُمثّل الركن الأوّل؛ إذ لو تغيّر متعلّق الشكّ مع متعلّق اليقين، فلن يكون العمل بالشكّ نقضاً لليقين؛ وإنّما يكون نقضاً له في حالة وحدة المتعلّق لهما معاً؛ والمقصود بالوحدة، الوحدة الذاتية؛ لا الزمانية؛ فلا ينافيها أن يكون اليقين متعلّقاً بحدوث الشيء، والشكّ ببقائه؛ فإنّ النقض، يصدق مع الوحدة الذاتية، وتجريد كلّ من اليقين والشكّ عن خصوصيّة الزمان كما تقدّم؛ وقد ترتّب على هذا الركن، عدّة أمور:

نذكر منها: ما قد لوحظ من أنّ هذا الركن، يُمكن تواجده في الشبهات الموضوعيّة؛ بأن تشكّ في بقاء نفس ما كنت على يقين منه؛ ولكن من الصعب، الالتزام بوجوده في الشبهات الحكميّة؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول؛ تابع في وجوده، لوجود القيود المأخوذة في موضوعه عند جعله؛ فإذا كانت هذه القيود، كلّها متوقّرة ومحرّزة، فلا يُمكن الشكّ في وجود الحكم المجعول، ومادامت باقية ومعلومة، فلا يُمكن الشكّ في بقاء الحكم المجعول؛ وإنّما يُتصوّر الشكّ، في بقاءه بعد اليقين بحدوثه، إذا أحرز المكلف في البداية، أنّ القيود كلّها، موجودة، ثمّ اختلّت خصوصيّة من الخصوصيّات في الأثناء، واحتمل المكلف أن تكون هذه الخصوصيّة، من تلك القيود؛ فإنّه سوف يشكّ حينئذٍ، في بقاء الحكم المجعول؛ لاحتمال انتفاء قيده.

ومثال ذلك: أن يكون الماء متغيّراً بالنجاسة، فيعلم بنجاسته، ثمّ يزول التغيّر الفعليّ، فيشكّ في بقاء النجاسة، لاحتمال أنّ فعليّة التغيّر، قيد في

النجاسة المَجْعولة شرعاً؛ وفي هذه الحالة، لو لاحظ المكلف بدقّة قضيته المتيقّنة وقضيته المشكوكة، لرآهما مختلفتين؛ لأنّ القضية المتيقّنة، هي نجاسة الماء المتّصف بالتغيّر الفعليّ، والقضية المشكوكة، هي نجاسة الماء الذي زال عنه التغيّر الفعليّ، فكيف يجري الاستصحاب؟

وقد ذكر المحقّقون: أنّ الوحدة المعتمدة بين المتيقّن والمشكوك، ليست وحدة حقيقيّة مبنية على الدقّة والاستيعاب؛ بل وحدة عرفيّة؛ على نحو لو كان المشكوك ثابتاً في الواقع، لاعتبر العرف هذا الثبوت، بقاءً لما سبق؛ لحدوثاً لشيءٍ جديد؛ إذ كلّما صدق على المشكوك، أنّه بقاء عرفاً للمتيقّن، انطبق على العمل بالشكّ، أنّه نقض لليقين بالشكّ؛ فيشمله دليل الاستصحاب؛ ولا شكّ في أنّ الماء المتغيّر، إذا كان نجساً بعد زوال التغيّر، فليست هذه النجاسة عرفاً، إلّا امتداداً للنجاسة المعلومة حدوثاً؛ وإن كانت النجاستان مختلفتين في بعض الخصوصيات والظروف؛ فيجري استصحاب النجاسة.

نعم، بعض القيود، تُعتبر عرفاً، مقوِّمة للحكم ومنوِّعة له، على نحو يرى العرف، أنّ الحكم المرتبط بها، مغاير للحكم الثابت بدونها؛ كما في وجوب إكرام الضيف المرتبط بالضيافة، فإنّ الضيافة قيد منوِّع؛ فلو وجب عليك أن تُكرم ضيفك بعد خروجه من ضيافتك أيضاً، بوصفه فقيراً، فلا يُعتبر هذا الوجوب، استمراراً لوجوب إكرامه من أجل الضيافة؛ بل وجوباً آخر؛ لأنّ الضيافة، خصوصيّة مقوِّمة ومنوِّعة؛ فإذا كنت على يقين من وجوب إكرام الضيف، وشككت في وجوب إكرامه بعد خروجه من

ضيافتك باعتبار فقره، لم يجر استصحاب الوجوب؛ لأنّ الوجوب المشكوك هنا، مغاير للوجوب المتيقن؛ وليس استمراراً له عرفاً.

وهكذا، نخرج بنتيجة؛ وهي: أنّ القيود للحكم، على قسمين عرفاً: قسم منها يُعتبر مقوّمًا ومنوعاً؛ وقسم ليس كذلك؛ وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل، لم يجر الاستصحاب؛ وكلّما نشأ من القسم الثاني، جرى؛ وقد يُسمّى القسم الأوّل، بـ«الحيثيات التقيديّة»؛ والقسم الثاني، بـ«الحيثيات التعليليّة».

وأما الركن الرابع، فقد يُبيّن بإحدى صيغتين:

الأولى: أنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه، على أن يكون المستصحب، حكماً شرعياً أو موضوعاً، يترتب عليه الحكم الشرعيّ؛ لأنّته إذا لم يكن كذلك، يُعتبر أجنبياً عن الشارع؛ فلا معنى لصدور التعلّب منه بذلك. وهذه الصيغة، تُسبّب عدّة مشاكل:

منها: كيف يجري استصحاب عدم التكليف؟ مع أنّ عدم التكليف، ليس

حكماً، ولا موضوعاً لحكم؟

ومنها: أنّه كيف يجري استصحاب شرط الواجب وقيده كالطهارة؟ كما

هو مورد الرواية؟ فإنّ قيد الواجب، ليس حكماً ولا موضوعاً يترتب

عليه الحكم؛ فإنّ الحكم، إنّما يترتب على قيد الوجوب، لا على قيد

الواجب؛ ومن هنا وُضعت الصيغة الأخرى، كما يلي.

الثانية: أنّ الاستصحاب، يتوقّف جريانه، على أن يكون لإثبات الحالة

السابقة في مرحلة البقاء، أثر عمليّ؛ أي: صلاحيةً للتنجيز والتعذير؛ وهذا

حاصل في موارد استصحاب عدم التكليف؛ فإنّ إثبات عدم التكليف بقاءً، معذّر؛ وكذلك في موارد استصحاب قيد الواجب؛ فإنّ إثباته بقاءً، معذّر في مقام الامتثال.

وهذه الصيغة، هي الصحيحة؛ لأنّ برهان هذا الركن، لا يُثبت أكثر ممّا تُقرّره هذه الصيغة، كما سنرى؛ وبرهان توقّف الاستصحاب على هذا الركن، أمران:

أحدهما: أنّ إثبات الحالة السابقة، في مرحلة البقاء تعبّداً، إذا لم يكن مؤثراً في التنجيز والتعذير، يُعتبر لغواً.

والآخر: أنّ دليل الاستصحاب، ينهى عن نقض اليقين بالشكّ، ولا يراد بذلك، النهي عن النقض الحقيقي؛ لأنّ اليقين ينتقض بالشكّ حقيقة؛ وإمّا يراد النهي عن النقض العمليّ؛ ومرجع ذلك، إلى الأمر بالجري على طبق ما يقتضيه اليقين من إقدام أو إحجام وتنجيز وتعذير؛ ومن الواضح أنّ المستصحب، إذا لم يكن له أثر عمليّ وصلاحية للتنجيز والتعذير، فلا يقتضي اليقين به، جريباً عملياً محدّداً، ليؤمر المكلف بإبقاء هذا الجري ويُنهى عن النقض العمليّ.

وهذا الركن، يتواجد فيما إذا كان المستصحب، حكماً قابلاً للتنجيز والتعذير؛ أو عدم حكم قابلٍ لذلك؛ أو موضوعاً لحكم كذلك؛ أو متعلّقاً لحكم [كذلك].

والظرف الذي يُعتبر فيه تواجد هذا الركن، هو ظرف البقاء؛ لا ظرف الحدوث؛ فإذا كان للحالة السابقة، أثر عمليّ وصلاحية للتنجيز والتعذير

في مرحلة البقاء، جرى الاستصحاب فيها؛ ولو لم يكن لحدوثها أثر؛ فمثلاً: إذا لم يكن لكفر الابن في حياة أبيه أثر عمليّ، ولكن كان لبقائه كافراً إلى حين موت الأب، أثر عمليّ - وهو نفي الإرث عنه -، وشككنا في بقاءه كافراً كذلك، جرى استصحاب كفره.

الخلاصة

□ الأركان المقوّمة للاستصحاب المستفادة من دليله، أربعة:

١. اليقين بالحدوث.

٢. الشكّ في البقاء.

٣. وحدة القضية المتيقّنة والمشكّوكة.

٤. كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحّح للتعبّد ببقائها.

□ إنّ القيود للحكم عرفاً، على قسمين: فقسم منها يُعتبر مقوّماً ومنوعاً؛

وقسم ليس كذلك؛ وكلّما نشأ الشكّ من القسم الأوّل، لم يجر الاستصحاب؛

وكلّما نشأ من القسم الثاني، جرى؛ وقد يُسمّى القسم الأوّل، بـ«الحيثيّات

التقيديّة»؛ والثاني، بـ«الحيثيّات التعليليّة».

الأسئلة

١. ما هي أركان الاستصحاب على ضوء دليله؟
٢. اذكر عبارة الدليل، للركن الأوّل من أركان الاستصحاب.
٣. ما هي القرينة على الركن الثاني في دليل الاستصحاب؟
٤. كيف يُستدلّ بالرواية، على الركن الثالث؟
٥. اذكر ما يترتّب على الركن الثالث من أركان الاستصحاب؟
٦. بيّن أقسام القيود للحكم عرفاً.
٧. ما هي الحيثيات التقيديّة؟
٨. ما هي الحيثيات التعليليّة؟
٩. ما هي مشاكل صياغة الركن الرابع بأنّ الاستصحاب يتوقّف جريانه على أن يكون المستصحب، حكماً شرعياً أو موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعيّ؟
١٠. بيّن برهان توقّف الاستصحاب، على الركن الرابع.

* هل يجري الاستصحاب في السبب التكويني، أو الملازم الخارجي لموضوع الحكم؟
 * هل يختص الاستصحاب بالشك في الرفع؟ أم يعم الشك في المقتضي؟

٣. مقدار ما يثبت بالاستصحاب

دليل الاستصحاب كما عرفنا، مفاده النهي عن النقض العملي لليقين، عند الشك.

وهذا النهي، لا يراد به، تحريم النقض العملي؛ بل يراد به، بيان أن الشارع، حكم ببقاء المتيقن، عند الشك في بقاءه؛ والنهي، إرشاد إلى هذا الحكم؛ فكأنته قال: «لا ينقض اليقين بالشك؛ لأنّي أحكم بأنّ المتيقن باقٍ»؛ والحكم ببقاء المتيقن هنا، لا يعني بقاءه حقيقة؛ وإلا لزال الشك؛ مع أنّ الاستصحاب، حكم الشك؛ بل يعني بقاءه من الناحية العملية؛ أي: تنزيله منزلة الباقي عملياً؛ ومرجع ذلك إلى القول بأنّ الشيء الذي كنت على يقين منه، فشككت في بقاءه، نُزّل منزلة الباقي؛ فإذا كان المستصحب، حكماً، فتزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد ببقاءه؛ وإذا كان موضوعاً لحكم، فتزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد بحكمه وأثره؛ وإذا كان للمستصحب، حكم شرعيّ، وكان هذا الحكم، بنفسه موضوعاً لحكم شرعيّ آخر، فتزيله منزلة الباقي، معناه التعبّد بحكمه؛ والتعبّد بحكمه، هو بدوره، يعني التعبّد بما لهذا الحكم من حكم أيضاً، وهكذا....

وقد لا يكون المستصحب، حكماً ولا موضوعاً لحكم؛ ولكنّه سبب تكويينيّ أو ملازم خارجيّ لشيءٍ آخر، وذلك الشيء هو موضوع الحكم؛ كما لو افترضنا أنّ حياة زيد، التي كتنا على يقين منها، ثم شككنا في بقائها، سبب - على تقدير بقائها إلى زمان الشك - لنبات للحيته، وكان نبات اللحية، موضوعاً لحكم شرعيّ؛ ففي مثل ذلك، هل يجري استصحاب حياة زيد، لإثبات ذلك الحكم الشرعيّ تعبّداً؟ أو لا؟

والمشهور بين المحقّقين، عدم اقتضاء دليل الاستصحاب لذلك؛ وهذا هو الصحيح؛ لأنّه إن أُريد إثبات ذلك الحكم الشرعيّ، باستصحاب حياة زيد مباشرة، بلا تعبّد بنبات اللحية، فهو غير ممكن؛ لأنّ ذلك الحكم، موضوعه نبات اللحية، لا حياة زيد؛ فالتم يثبت بالتنزيل والتعبد نبات اللحية، لا يترتب الحكم؛ وإن أُريد إثبات نبات اللحية أولاً، باستصحاب الحياة، وبالتالي: إثبات ذلك الحكم الشرعيّ، فهو خلاف ظاهر دليل الاستصحاب؛ لأنّ مفاده كما عرفنا، تنزيل مشكوك البقاء، منزلة الباقي؛ والتنزيل دائماً، ينصرف عرفاً، إلى توسعة دائرة الآثار المعهولة من قبّل المنزل، لا غيرها؛ ونبات اللحية، أثر للحياة، ولكنّه أثر تكويينيّ؛ وليس يجعل من الشارع بما هو شارع؛ فهو كما لو قال الشارع: «نزّلت الفقاع منزلة الخمر»، - فكما يترتب على ذلك توسعة دائرة الحرمة - لا توسعة الآثار التكوينيّة للخمر بالتنزيل، كذلك يترتب على استصحاب الحياة، توسعة الأحكام الشرعيّة للحياة عملياً؛ لا توسعة آثارها التكوينيّة التي منها، نبات اللحية.

ومن هنا صحّ القول بأن الاستصحاب تترتب عليه الأحكام الشرعيّة للمستصحب، دون الآثار العقلية التكوينية وأحكامها الشرعيّة. ويُسمّى الاستصحاب الذي يراد به إثبات حكم شرعيّ مترتب على أثر تكوينيّ للمستصحب، بـ«الأصل المثبت»؛ ويقال عادة، بعدم جريان الأصل المثبت؛ ويراد به: أن مثل استصحاب الحياة، لا يُثبت الحكم الشرعيّ لنبات اللحية؛ ويُسمّى نبات اللحية، بـ«الواسطة العقلية».

٤. عموم جريان الاستصحاب

بعد أن تمّت دلالة النصوص، على جريان الاستصحاب، نتمسك بإطلاقها، لإثبات جريانه في كلّ الحالات التي تتمّ فيها أركانه؛ وهذا معنى عموم جريانه؛ ولكنّ هناك، أقوال تتّجه إلى التفصيل في جريانه بين بعض الموارد وبعض؛ بدعوى قصور إطلاق الدليل، عن الشمول لجميع الموارد؛ ونقتصر على ذكر أهمّها؛ وهو: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاريّ والمحقّق النائينيّ (رحمهما الله)، من جريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرافع، وعدم جريانه في موارد الشكّ في المقتضي.

وتوضيح مدعاها: أن المتيقّن الذي يُشكّ في بقاءه، تارةً: يكون شيئاً قابلاً للبقاء والاستمرار بطبعه؛ وإنما يرتفع برافع؛ والشكّ في بقاءه، ينشأ من احتمال طرؤ الرافع؛ ففي مثل ذلك، يجري استصحابه؛ ومثاله: الطهارة التي تستمرّ بطبعها متى ما حدثت، ما لم ينقضها حدث.

وأخرى: يكون المتيقّن الذي يُشكّ في بقاءه، محدود القابلية للبقاء في

نفسه؛ كالشمة الءى ءءهى لا مءالة بمورر زمن؁ ءءى لو لم يهب علها الرىء؛ فإءا شكّ فى بقاء نورها؁ لاءءال انءهاء قابلىءته؁ لم يءر الاسءصءاب؛ وىسمى ذلك؁ بـ«مورء الشكّ فى المءضى».

وبالنظرة الأولى؁ ببءو أنّ هءا الءفىصىل؁ على ءلاف إءلاق ءلىل الاسءصءاب؛ لشمول إءلاقه لموارء الشكّ فى المءضى؛ فلا بءء للءائلن بءءم الشمول؁ من إءراز نءءة فى الءلىل؁ ءمءع عن إءلاقه؛ وهءه النءءة؁ قء اءعى أءها ءلمة «النقض»؛ وءقرىب اسءفاءة الاءءصاء منها بوءهبن:

الوءه الأولى: أنّ النقض؁ ءلّ لما هو مءكم ومبرم؛ وقء ءعل الاسءصءاب بلسان النهى عن النقض؛ فلا بءء أن ءكون الءالة السابقة الءى ىئهى عن نقضها؁ مءكمة ومبرمة ومسءمرة بطبىءءها؁ لكى بصدق النقض على رفء الءء عنها؛ وأمّا إذا كانت مشكوءة القابلىة للبقاء؁ فهى على فرض انءهاء قابلىةءها؁ لا يصءّ إسناء النقض إليها؛ لانءلاها بمءب طبءها؛ فأءء لا ءقول عن الءىوط المءفككة: «إئى نقضءها»؁ إذا فصلء بءضا عن بءض؛ وإءما ءقول ذلك عن المءل المءكم؁ إذا ءلءءه؛ فبءءصّ الءلىل إذا؁ بموارء إءراز قابلىة المسءصءب للبقاء والاسءمرار.

وىرء على هءا الوءه؁ أنّ النقض لم ىسءء إلى المءىقن والمسءصءب؁ لئفءش عن ءهة إءكام فبه؁ ءءى نءءها فى افءراض قابلىةءه للبقاء؛ بل أسءء إلى نفس الءقبن فى الرواءة؁ والءقبن بنفسه؁ ءالة مسءءكمة وفىها رسوخ مصءء لإسناء النقض إليها؁ بقطع النظر عن ءالة المسءصءب ومءى قابلىةءه للبقاء.

الوجه الثاني: أن دليل الاستصحاب، يفترض كون العمل بالشك، نقضاً لليقين بالشك؛ وهذا لا يصدق حقيقة، إلا إذا كان الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين حقيقةً أو عنايةً؛ ومثال الأول: الشك في قاعدة اليقين مع يقينها؛ ومثال الثاني: الشك في بقاء الطهارة مع اليقين بحدوثها؛ فإن الشك هنا، وإن كان متعلقاً بغير ما تعلق به اليقين حقيقة - لأنه متعلق بالبقاء، واليقين متعلق بالحدوث -، ولكن، حيث أن المتيقن له قابليّة البقاء والاستمرار، فكأن اليقين، بالعناية قد تعلق به؛ بما هو باقٍ ومستمر، فيكون الشك متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين؛ وبهذا يصدق النقض على العمل بالشك؛ وأمّا في موارد الشك في المقتضي، فاليقين غير متعلق بالبقاء؛ لاحقيقةً ولا عنايةً؛ أمّا الأول، فواضح؛ وأمّا الثاني، فلأن المتيقن، لم تُحرز قابليّته للبقاء؛ وعليه، فلا يكون العمل بالشك نقضاً لليقين، ليشمله النهي المجعول في دليل الاستصحاب.

والجواب على ذلك، بأن صدق النقض، وإن كان يتوقف على وحدة متعلق اليقين والشك، ولكن يكفي في هذه الوحدة، تجريد اليقين والشك من خصوصيّة الزمان الحدوثي والبقائي، وإضافتها إلى ذات واحدة؛ كما تقدّم توضيحه فيما مضى؛ وهذه العناية التجريدية، تُطبّق على موارد الشك في المقتضي أيضاً.

وعليه، فالاستصحاب يجري في موارد الشك في المقتضي أيضاً.

الخلاصة

- إن الاستصحاب تترتب عليه الأحكام الشرعية للمستصحب، دون الآثار العقلية التكوينية وأحكامها الشرعية.
- الأصل المثبت: هو الاستصحاب الذي يراد به، إثبات حكم شرعي مترتب على أثر تكويني للمستصحب.
- الاستصحاب يجري في موارد الشك في الراجع والشك في المقتضي.
- إن الأصل المثبت، لا يثبت الحكم الشرعي للواسطة العقلية.

الأسئلة

١. هل يقتضي مفاد دليل الاستصحاب، تحريم النقض العملي؟
٢. ما معنى الحكم ببقاء اليقين؟
٣. ما معنى بقاء المتيقن فيما إذا كان المستصحب حكماً؟
٤. ما معنى بقاء المتيقن فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، وهو موضوع لحكم شرعي آخر؟
٥. ما هو مقدار ما يثبت بالاستصحاب؟
٦. ما هو الأصل المثبت؟

* هل يجري الاستصحاب

فيما إذا انتفى الحكم وصار معلّقاً بوجود الموضوع؟

* هل يجري الاستصحاب في الأمور التدريجية؟

* هل يجري استصحاب الكلّي؟

٥. تطبيقات

[٥]. ١. استصحاب الحكم المعلق

في موارد الشبهة الحكيمية، تارة: يُشكّ في بقاء الجعل، لاحتمال نسخه، فيجري استصحاب بقاء الجعل؛ وأخرى: يُشكّ في بقاء المفعول، بعد افتراض تحقّقه وفعليّته؛ كما إذا حرّم العصير العنيّ بالغليان، وشكّ في بقاء الحرمة بعد ذهاب الثلثين بغير النار، فيجري استصحاب المفعول؛ وثالثة: يكون الشكّ في حالة وسطى، بين الجعل والمفعول؛ وتوضيح ذلك في المثال الآتي:

إذا جعل الشارع حرمة العنب إذا غلى، وافترض عنباً، ولكنّه بعد لم يغل، فهنا المفعول ليس فعليّاً؛ بل فعليّته فرع تحقّق الغليان؛ فلا علم لنا بفعليّة المفعول الآن، ولكننا نعلم بقضيّة شرطية؛ وهي: أنّ هذا العنب، لو غلى، لحرّم؛ فإذا تيبّس العنب بعد ذلك، وأصبح زيبباً، نشكّ في أنّ تلك القضيّة الشرطيّة، هل لاتزال باقية؟ بمعنى أنّ هذا الزيبب، إذا غلى يحرم كالعنب؟ أو لا؟ فالشكّ هنا، ليس في بقاء الجعل ونسخه؛ إذ لا نحتمل

النسخ؛ وليس في بقاء المجعول، بعد العلم بفعليّته؛ إذ لم يوجد علم بفعليّة المجعول بعد، وإمّا الشكّ في بقاء تلك القضيّة الشرطيّة.

فقد يقال: إنّه يجري استصحاب تلك القضيّة الشرطيّة؛ لأنّها متيقّنة حدوثاً، ومشكوكة بقاءً؛ ويُسمّى بـ«استصحاب الحكم المعلق»؛ أو بـ«الاستصحاب التعليقي».

ولكن ذهب المحقّق النائيني رحمته الله، إلى عدم جريان الاستصحاب؛ إذ ليس في الحكم الشرعيّ، إلّا الجعل والمجعول؛ والجعل، لا شكّ في بقائه، فالركن الثانيّ مختلّ؛ والمجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأوّل مختلّ. وأمّا القضيّة الشرطيّة، فليس لها وجود في عالم التشريع، بما هي قضيّة شرطيّة وراء الجعل والمجعول، ليجري استصحابها.

[٥].٢. استصحاب التدرجيّات

الأشياء: إمّا قارّة توجد وتبقى؛ وإمّا تدرجيّة كالحركة، توجد وتفنى باستمرار.

فبالنسبة إلى القسم الأوّل، لا إشكال في جريان الاستصحاب. وأمّا بالنسبة إلى القسم الثاني، فقد يقال بعدم اجتماع الركن الأوّل والثاني معاً؛ لأنّ الأمر التدرجيّ، سلسلة حدوثات، فإذا عَلِمَ بأنّ شخصاً يمشي وشكّ في بقاء مشيه، لم يكن بالإمكان استصحاب المشي، لترتيب ما له من الأثر؛ لأنّ الحصّة الأولى منه، معلومة الحدوث؛ ولكنّها لا شكّ في تصرّفها؛ والحصّة الثانية، مشكوكة ولا يقين بها، فلم تتمّ أركان

الاستصحاب في شيء؛ ومن هنا، يُستشكل في إجراء الاستصحاب في الزمان؛ كاستصحاب النهار ونحو ذلك؛ لأنّه من الأمور التدريجيّة. والجواب على هذا الإشكال: أنّ الأمر التدريجيّ، على الرغم من تدرّجه في الوجود وتصرّمه قطعةً بعد قطعة، له وحدة ويُعتبر شيئاً واحداً مستمراً، على نحو يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء؛ فتتمّ أركان الاستصحاب، حينما نلاحظ الأمر التدريجيّ، بوصفه شيئاً واحداً مستمراً، فنجد أنّه متيقّن بدايةً ومشكوك نهايةً، فيجري استصحابه، وهذه الوحدة، مناطها في الأمر التدريجيّ، اتّصال قطعاته بعضها ببعض، اتّصلاً حقيقيّاً؛ كما في حركة الماء من أعلى إلى أسفل. أو اتّصلاً عرفيّاً؛ كما في حركة المشي عند الإنسان؛ فإنّ المشي يتخلّله السكون والوقوف، ولكنّه يُعتبر عرفاً، متواصلاً.

[٥]. ٣. استصحاب الكلّي

إذا وُجد زيد في المسجد مثلاً، فقد وُجد الإنسان فيه ضمناً؛ لأنّ الطبيعيّ، موجود في ضمن فرده؛ فهناك وجود واحد، يضاف إلى الفرد وإلى الطبيعيّ الكلّيّ؛ ومن حيث تعلّق اليقين بالحدوث، والشكّ في البقاء به، تارةً: يتواجد كلا هذين الركنين في الفرد والطبيعيّ معاً؛ وأخرى يتواجدان في الطبيعيّ فقط؛ وثالثةً: لا يتواجدان لا في الفرد ولا في الطبيعيّ؛ فهناك ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يُعلم بدخول زيد إلى المسجد، ويُشكّ في خروجه؛

فهنا، الوجود الحادث في المسجد، بما هو وجود لزيد، وبما هو وجود طبيعيّ الإنسان، متيقّن الحدوث، ومشكوك البقاء؛ فإن كان الأثر الشرعيّ، مترتباً على وجود زيد - بأن قيل: «سبّح مادام زيد موجوداً في المسجد»-، جرى استصحاب الفرد؛ وإن كان الأثر مترتباً على وجود الكلّيّ - بأن قيل: «سبّح مادام إنسان في المسجد»-، جرى استصحاب الكلّيّ. ويُسمّى هذا، بـ«القسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ».

الحالة الثانية: أن يُعلّم بدخول أحد شخصين إلى المسجد قبل ساعة؛ إمّا زيد؛ وإمّا خالد؛ غير أنّ زيداً فعلاً، نراه خارج المسجد، فإذا كان هو الداخل، فقد خرج؛ وأمّا خالد، فلعله إذا كان هو الداخل، لا يزال باقياً؛ فهنا إذاً، لوحظ كلّ من الفردين؛ فأركان الاستصحاب فيه غير متواجدة؛ لأنّ زيداً، لا شكّ في عدم وجوده فعلاً؛ وخالد، لا يقين بوجوده سابقاً ليُستصحب؛ ولكن، إذا لوحظ طبيعيّ الإنسان، أمكن القول بأنّ وجوده متيقّن حدوثاً، ومشكوك بقاءً، فيجري استصحابه، إذا كان له أثر؛ ويُسمّى هذا، بـ«القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ».

الحالة الثالثة: أن يُعلّم بدخول زيد وبخروجه أيضاً، ولكن يُشكّ في أنّ خالدًا، قد دخل في نفس اللحظة التي خرج فيها زيد؟ أو قبل ذلك؟ على نحو لم يخلّ المسجد من إنسان؟ فهنا لا مجال لاستصحاب الفرد؛ كما تقدّم في الحالة السابقة.

وقد يقال بجريان استصحاب الكلّيّ؛ لأنّ جامع الإنسان، متيقّن حدوثاً ومشكوك بقاءً؛ ويُسمّى هذا، بـ«القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ».

والصحيح: عدم جريانه؛ لاختلال الركن الثالث؛ فإنَّ وجود الجامع المعلوم حدوثاً، مغاير لوجوده المشكوك والمحتمل بقاءً؛ فلم يتحد متعلِّق اليقين ومتعلِّق الشكِّ؛ وبكلمة أخرى: إنَّ الجامع، لو كان موجوداً فعلاً، فهو موجود بوجود آخر، غير ما كان حدوثاً؛ خلافاً للحالة الثانية؛ فإنَّ الجامع، لو كان موجوداً فيها بقاءً، فهو موجود بعين الوجود الذي حدث ضمنه.

الخلاصة

□ استصحاب الحكم المعلِّق: ذهب المحقِّق النائيني رحمته الله، إلى عدم جريان الاستصحاب في الحكم المعلِّق؛ إذ ليس في الحكم الشرعيّ، إلّا الجعل والمجعول؛ والجعل لا شكَّ في بقائه، فالركن الثاني مختلٌّ؛ والمجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأوّل مختلٌّ؛ وأمّا القضية الشرطيّة، فليس لها وجود في عالم التشريع، بما هي قضية شرطيّة وراء الجعل والمجعول، ليجري استصحابها.

□ استصحاب التدريجيّات: إنَّ الأمر التدريجيّ، على الرغم من تدرّجه في الوجود، وتصرّمه قطعة بعد قطعة، له وحدة؛ ويُعتبر شيئاً واحداً مستمراً؛ على نحو يصدق على القطعة الثانية، عنوان البقاء؛ فتمّ أركان الاستصحاب، حينما نلحظ الأمر التدريجيّ، بوصفه شيئاً واحداً مستمراً، فنجد أنّه متيقّن بدايةً، ومشكوك نهائيةً.

□ حالات استصحاب الكلّيّ:

١. أن يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكِّ في البقاء، في الفرد

والطبيعيّ:

- أ. إن كان الأثر الشرعيّ، مترتباً على وجود الفرد: جرى استصحاب الفرد.
- ب. إن كان الأثر الشرعيّ، مترتباً على وجود الكلّيّ: جرى استصحاب الكلّيّ.
٢. أن يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، في الطبيعيّ فقط: يجري استصحابه، إذا كان له أثر.
٣. أن لا يتواجد كلا ركني اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء؛ لا في الفرد ولا في الطبيعيّ، فالصحيح: عدم جريان الاستصحاب؛ لاختلال الركن الثالث؛ وهو وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

الأسئلة

١. بيّن معنى استصحاب بقاء الجعل، واستصحاب بقاء المجموع.
٢. ما هو استصحاب الحكم المعلق؟
٣. ما هو رأي المحقّق النائينيّ رحمته الله، في استصحاب الحكم المعلق؟
٤. ما هو تصوير عدم اجتماع الركن الأوّل والثاني، في استصحاب التدريجيّات؟
٥. ما هو الصحيح في جريان استصحاب التدريجيّات؟
٦. بيّن حالات استصحاب الكلّيّ.
٧. كيف يجري استصحاب الكلّيّ في كلّ من حالته؟

* هل يجري الاستصحاب فيما إذا لم يتيقن بالتقدم والتأخر؟

* إذا كان استصحاب شيء، يعالج استصحاب شيء آخر؟

فهل يجري الاستصحاب في الثاني؟ أم لا؟

٥ - ٤. الاستصحاب في حالات الشك في التقدم والتأخر

تارة: يُشكَّ في أن الواقعة الفلانية، حدثت؟ أو لا؟ فيجري استصحاب عدمها؛ أو يُشكَّ في أنها، ارتفعت؟ أو لا؟ فيجري استصحاب بقائها؛ وأخرى: نعلم بأنها حدثت أو ارتفعت، ولكننا لانعلم بالضبط، تاريخ حدوثها أو ارتفاعها؛ مثلاً نعلم أن زيداً الكافر، قد أسلم، ولكن لانعلم هل أسلم صباحاً أو بعد الظهر؟ فهذا يعني أن فترة ما قبل الظهر، هي فترة الشك، فإذا كان لبقاء زيد كافراً في هذه الفترة وعدم إسلامه فيها، أثر مصحح للتعبّد، جرى استصحاب بقاءه كافراً وعدم إسلامه إلى الظهر؛ وثبت بهذا الاستصحاب، كل أثر شرعيّ يترتب على بقاءه كافراً وعدم إسلامه في الفترة؛ ولكن إذا كان هناك، أثر شرعيّ مترتب على حدوث الإسلام بعد الظهر، فلا يترتب هذا الأثر على الاستصحاب المذكور؛ لأنّ الحدوث كذلك، لازم تكوينيّ لعدم الإسلام قبل الظهر؛ فهو بمثابة نبات اللحية، بالنسبة إلى حياة زيد.

ومن ناحية أخرى، نلاحظ أنّ موضوع الحكم الشرعيّ، قد يكون

بكامله، مجرى للاستصحاب إثباتاً أو نفيّاً؛ وقد يكون مركّباً من جزءين أو أكثر، ويكون أحد الجزئين ثابتاً وجداناً، والآخر غير متيقّن.

ففي هذه الحالة، لا معنى لإجراء الاستصحاب، بالنسبة إلى الجزء الثابت وجداناً؛ كما هو واضح؛ ولكن قد تتواجد أركانه وشروطه لإثبات الجزء الآخر المشكوك، فيثبت الحكم؛ أو لنفيه، فينفي الحكم؛ ومثال ذلك أن يكون إرث الحفيد من جدّه، مترتباً على موضوع مركّب من جزءين: أحدهما: موت الجدّ؛ والآخر: عدم إسلام الأب إلى حين موت الجدّ؛ وإلاّ كان مقدّماً على الحفيد؛ فإذا افترضنا أنّ الجدّ، مات يوم الجمعة، وأنّ الابن، كان كافراً في حياة أبيه، ولاندرى: هل أسلم على عهده؟ أو لا؟ فهنا، [نجد] الجزء الأوّل من موضوع إرث الحفيد، محرز وجداناً؛ والجزء الثاني - وهو عدم إسلام الأب - مشكوك، فيجري استصحاب الجزء الثاني؛ وبضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، تُحرز موضوع الحكم الشرعيّ لإرث الحفيد؛ ولكن على شرط أن يكون الأثر الشرعيّ، مترتباً على ذات الجزءين؛ وأما إذا كان مترتباً على وصف الاقتران والاجتماع بينهما، فلا جدوى للاستصحاب المذكور؛ لأنّ الاقتران والاجتماع، لازم عقليّ وأثر تكوينيّ للمستصحب؛ وقد عرفنا أنّ الآثار الشرعيّة المترتبة على المستصحب بواسطة عقليّة، لا تثبت.

وقد يُفترض أنّ الجزء الثاني، معلوم الارتفاع فعلاً؛ بأنّ كُنّا نعلم فعلاً، أنّ الأب قد أسلم؛ ولكن نشكّ في تاريخ ذلك، وأنّه هل أسلم قبل وفاة أبيه؟ أو بعد ذلك؟ وفي مثل ذلك، يجري استصحاب كفر الأب، إلى حين

وفاة الجدّ؛ ولا يضّرّ بذلك أننا نعلم بأنّ الأب، لم يعد كافراً فعلاً؛ لأنّ المهمّة تواجد الشكّ في الظرف الذي يراد إجراء الاستصحاب بلحاظه؛ وهو فترة حياة الجدّ إلى حين وفاته، فيستصحب بقاء الجزء الثاني [من] الموضوع - وهو كفر الأب - إلى حين حدوث الجزء الأوّل - وهو موت «الجدّ» -، فيتمّ الموضوع.

وكما قد يجري الاستصحاب على هذا الوجه، لإحراز الموضوع، بضمّ الاستصحاب إلى الوجدان، كذلك قد يجري لنفي أحد الجزئين؛ ففي نفس المثال، إذا كان الأب معلوم الإسلام في حياة أبيه، وشكّ في كفره عند وفاته، جرى استصحاب إسلامه وعدم كفره إلى حين موت الأب، ونفينا بذلك إرث الحفيد من الجدّ؛ سواء كنّا نعلم بكفر الأب بعد وفاة أبيه، أو لا.

[حالة مجهولي التاريخ]

وعلى هذا الأساس، قد يُفترض أنّ موضوع الحكم الشرعيّ، مركّب من جزئين، وأحد الجزئين معلوم الثبوت ابتداءً، ويُعلم بارتفاعه، ولكن لاندري بالضبط، متى ارتفع؛ والجزء الآخر، معلوم العدم ابتداءً ويُعلم بحدوثه، ولكن لاندري بالضبط متى حدث؛ وهذا يعني أنّ هذا الجزء، إذا كان قد حدث قبل أن يرتفع ذلك الجزء، فقد تحقّق موضوع الحكم الشرعيّ لوجود الجزئين معاً في زمان واحد؛ وأمّا إذا كان قد حدث بعد ارتفاع الجزء الآخر، فلا يُجدي في تكميل موضوع الحكم.

وفي هذه الحالة، إذا نظرنا إلى الجزء المعلوم الثبوت ابتداءً، نجد أنّ

المحتمل، بقاءه إلى حين حدوث الثاني، فنستصحب بقاءه إلى ذلك الحين؛ لأنَّ أركان الاستصحاب، متواجدة فيه، ويترتب على ذلك ثبوت الحكم؛ وإذا نظرنا إلى الجزء الثاني، المعلوم عدمه ابتداءً، نجد أنَّ من المحتمل، بقاء عدمه إلى حين ارتفاع الجزء الأوَّل، فنستصحب عدمه إلى ذلك الحين؛ لأنَّ أركان الاستصحاب، متواجدة فيه؛ ويترتب على ذلك، نفي الحكم؛ والاستصحابان متعارضان، لعدم إمكان جريانها معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً؛ وتُسمَّى هذه الحالة بـ«حالة مجهولي التاريخ».

وحالة مجهولي التاريخ، لها ثلاث صور:

إحداها: أن يكون كلٌّ من زمان ارتفاع الجزء الأوَّل، وزمان حدوث الجزء الثاني، مجهولاً.

ثانيتها: أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوَّل، معلوماً - ولنفرضه الظهر-؛ ولكن زمان حدوث الجزء الثاني، مجهول، ولا يُعلم: هل هو قبل الظهر؟ أو بعده؟

ثالثتها: أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني، معلوماً - ولنفرضه الظهر-؛ ولكن زمان ارتفاع الجزء الأوَّل، مجهول، ولا يُعلم: هل هو قبل الظهر؟ أو بعده؟

وفي الصورة الأولى، لا شك في جريان كلِّ من الاستصحابين المشار إليهما؛ بمعنى استحقاقه للجريان، ووقوع التعارض بينهما.
وأما في الصورة الثانية، فقد يقال بأنَّ استصحاب بقاء الجزء الأوَّل،

لا يجري؛ لأنّ بقاءه، ليس مشكوكاً؛ بل هو معلوم قبل الظهر، ومعلوم العدم عند الظهر؛ فكيف نستصحبه؟ وإنما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني فقط.

وينعكس الأمر في الصورة الثالثة، فيجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل، دون عدم حدوث الجزء الثاني؛ لنفس السبب؛ وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب يجري في مجهول التاريخ، دون معلومه.

وقد اعترض على ذلك، بأنّ معلوم التاريخ، إنّما يكون معلوماً، حين ننسبه إلى ساعات اليوم الاعتياديّة؛ وأمّا حين ننسبه إلى الجزء الآخر المجهول التاريخ، فلاندري: هل هو موجود حينه؟ أو لا؟ فيمكن جريان استصحابه إلى حين وجود الجزء الآخر؛ وهذا ما يُعبّر عنه بأنّ الاستصحاب في كلّ من مجهول التاريخ ومعلومه، يجري في نفسه، ويسقط الاستصحابان بالمعارضة؛ لأنّ ما هو معلوم التاريخ، إنّما يُعلم تاريخه في نفسه؛ لا بتاريخه النسبيّ - أي: مضافاً إلى الآخر -؛ فهما معاً، مجهولان بلحاظ التاريخ النسبيّ.

[توارد الحالتين]

وقد تُفترض حالتان متضادّتان؛ كلّ منهما بمفردها، موضوع لحكم شرعيّ؛ كـ «الطهارة من الحدث» و«الحدث»؛ أو «الطهارة من الخبث» و«الخبث»؛ فإذا علم المكلف بإحدى الحالتين، وشكّ في طروّ الأخرى، استصحب الأولى؛ وإذا علم بطروّ كلتا الحالتين، ولم يعلم المتقدّمة

والتأخّر منهما، تعارض استصحاب الطهارة، مع استصحاب الحدث أو الخبث؛ لأنّ كلاً من الحالتين، متيقّنة سابقاً ومشكوكة بقاءً؛ ويُسمّى أمثال ذلك، بتوارد الحالتين.

٥ - ٥. الاستصحاب في حالات الشكّ السببيّ و المسببيّ

تقدّم أنّ الاستصحاب، إذا جرى وكان المستصحب، موضوعاً للحكم شرعيّ، ترتّب ذلك الحكم الشرعيّ تعبدّاً، على الاستصحاب المذكور؛ ومثاله: أن يُشكّ في بقاء طهارة الماء، فنستصحب بقاء طهارته، وهذه الطهارة موضوع للحكم بجواز شربه، فيترتّب جواز الشرب على الاستصحاب المذكور؛ ويُسمّى بالنسبة إلى جواز الشرب، بـ«الاستصحاب الموضوعيّ»؛ لأنّه يُنقّح موضوع هذا الأثر الشرعيّ.

أمّا إذا لاحظنا جواز الشرب نفسه في المثال، فهو أيضاً متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء؛ لأنّ الماء حينما كان طاهراً يقيناً، كان جائز الشرب يقيناً أيضاً، وحينما أصبح مشكوك الطهارة، فهو مشكوك في جواز شربه أيضاً؛ ولكنّ استصحاب جواز الشرب وحده، لا يكفي لإثبات طهارة الماء؛ لأنّ الطهارة، ليست أثراً شرعيّاً لجواز الشرب؛ بل العكس هو الصحيح؛ وتزليل مشكوك البقاء، منزلة الباقي، ناظر إلى الآثار الشرعيّة كما تقدّم.

فمن هنا، يُعرّف أنّ استصحاب الموضوع، يُحرّز به الحكم تعبدّاً وعمليّاً؛ وأمّا استصحاب الحكم، فلا يُحرّز به الموضوع كذلك؛ وكلّ استصحابين من هذا القبيل، يُطلق على الموضوعيّ منها، اسم «الأصل السببيّ»؛ لأنّه

يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع، الذي هو بمثابة السبب الشرعي للحكم؛ ويُطلق على الآخر منهما، اسم «الأصل السببي»؛ لأنه يعالج المشكلة في مرحلة الحكم، الذي هو بمثابة المسبب شرعاً للموضوع.

وفي الحالة التي شرحنا فيها فكرة الأصل السببي والمسببي، لا يوجد تعارض بين الأصلين في النتيجة؛ لأنّ طهارة الماء، وجواز الشرب، متلازمان؛ ولكنّ هناك حالات، لا يمكن أن تجتمع فيها نتيجة الأصل السببي ونتيجة الأصل المسببي معاً، فيتعارض الأصلان؛ ونجد مثال ذلك في نفس الماء المذكور سابقاً، إذا استصحبنا طهارته وغسلنا به ثوباً نجساً؛ فإنّ من أحكام طهارة الماء، أن يظهر الثوب بغسله به؛ وهذا معناه: أن استصحاب طهارة الماء، يُحرز تبعثاً وعملياً، أنّ الثوب قد طهر؛ لأنه أثر شرعي للمستصحب؛ ولكن إذا لاحظنا الثوب نفسه، نجد أنّنا على يقين من نجاسته وعدم طهارته سابقاً، ونشكّ الآن، في أنّه طهر؟ أو لا؟ لأنّنا لانعلم ما إذا كان قد غُسل بماء طاهر حقّاً؛ وبذلك تتواجد الأركان لجريان استصحاب النجاسة وعدم الطهارة في الثوب؛ ونلاحظ بناءً على هذا، أنّ الأصل السببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الموضوع والسبب، ويجري في حكم الماء نفسه، يتبعثنا بطهارة الثوب؛ وأنّ الأصل المسببي الذي يعالج المشكلة في مرحلة الحكم والمسبب، ويجري في حكم الثوب نفسه، يتبعثنا بعدم طهارة الثوب؛ وهذا معنى التنافي بين نتيجتي الأصلين وتعارضهما.

وتوجد هنا قاعدة، تقتضي تقديم الأصل السببي على الأصل

المسببيّ؛ وهي أنته: كلما كان أحد الأصلين، يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

وهذه القاعدة، تنطبق على المقام؛ لأنّ الأصل السببيّ، يُحرز لنا تعبدًا، طهارة الثوب؛ لأنّها أثر شرعيّ لطهارة الماء؛ ولكنّ الأصل المسببيّ، لا يُحرز لنا نجاسة الماء، ولا ينفي طهارته؛ لأنّ ثبوت الموضوع، ليس أثرًا شرعيًّا لحكمه؛ وعلى هذا الأساس، يُقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ.

وقد عبّر الشيخ الأنصاري والمشهور، عن ذلك، بأنّ الاستصحاب السببيّ، حاكم على الاستصحاب المسببيّ؛ لأنّ الركن الثاني في المسببيّ، هو الشكّ في نجاسة الثوب وطهارته؛ والركن الثاني في السببيّ، هو الشكّ في طهارة الماء ونجاسته؛ والأصل السببيّ بإحرازه الأثر الشرعيّ وهو طهارة الثوب، يهدم الركن الثاني للأصل المسببيّ؛ ولكنّ الأصل المسببيّ، باعتبار عجزه عن إحراز نجاسة الماء كما تقدّم، لا يهدم الركن الثاني للأصل السببيّ؛ فالأصل السببيّ تامّ الأركان، فيجري؛ والأصل المسببيّ قد انهدم ركنه الثاني، فلايجري.

وقد عمّمت فكرة الحكومة للأصل السببيّ على الأصل المسببيّ، لحالة التوافق بين الأصلين أيضاً؛ فاعتُبر الأصل المسببيّ طولياً دائماً، ومرتّباً على عدم جريان الأصل السببيّ؛ سواءً كان موافقاً له أو مخالفاً؛ لأنّ الأصل السببيّ، إذا جرى، ألغى موضوع الأصل المسببيّ على أيّ حال.

الخلاصة

□ لحالة مجهولي التاريخ، ثلاث صور:

١. أن يكون كلّ من زمان ارتفاع الجزء الأوّل، و زمان حدوث الجزء الثاني، مجهولاً؛ لا شكّ في جريان كلّ من الاستصحابين المشار إليهما.

٢. أن يكون زمان ارتفاع الجزء الأوّل معلوماً، ولكنّ زمان حدوث الجزء الثاني، مجهول: استصحاب بقاء الجزء الأوّل لا يجري؛ وإنّما يجري استصحاب عدم حدوث الجزء الثاني.

٣. أن يكون زمان حدوث الجزء الثاني معلوماً، ولكنّ زمان ارتفاع الجزء الأوّل مجهول: يجري استصحاب بقاء الجزء الأوّل، دون عدم حدوث الجزء الثاني؛ ويُعبّر عن هذا، بأنّ الاستصحاب، يجري في مجهول التاريخ دون معلومه.

□ قاعدة تقديم الأصل السببي عن الأصل المسببي: كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قُدّم الأصل الأوّل على الثاني.

الأسئلة

١. ما هي صور مجهولي التاريخ و جريان الاستصحاب فيها؟
٢. بيّن كيفية جريان الاستصحاب في حالة توارد الحالتين.
٣. ما هو الأصل المسببي؟
٤. ما هو الأصل السببي؟
٥. بيّن القاعدة في جريان الاستصحاب عند تعارض الأصلين السببي والمسببي؟

[مسائل علم الأصول (٢)]

تعارض الأدلة

١. التعارض بين الأدلة المحرزة
٢. التعارض بين الأصول العمليّة
٣. التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العمليّة

* ما هي القاعدة، فيما إذا تعارض دليلان محرزان؟

عرفنا فيما سبق، أنّ الأدلّة على قسمين؛ وهما: الأدلّة المحرزة؛ والأدلّة العمليّة أو الأصول العمليّة؛ ومن هنا يقع البحث تارةً: في التعارض بين دليلين من الأدلّة المحرزة؛ وأخرى: في التعارض بين دليلين عمليّين؛ وثالثةً: في التعارض بين دليل محرز ودليل عمليّ. فالكلام في ثلاثة فصول؛ نذكرها فيما يلي تباعاً، إن شاء الله (تعالى).

١. التعارض بين الأدلّة المحرزة

الدليل المحرز - كما تقدّم -، إمّا دليل شرعيّ لفظيّ؛ أو دليل شرعيّ غير لفظيّ؛ أو دليل عقليّ؛ والدليل العقليّ، لا يكون حجّة، إلّا إذا كان قطعياً؛ وأمّا الدليل الشرعيّ بقسميه، فقد يكون قطعياً، وقد لا يكون قطعياً، مع كونه حجّة.

فإذا تعارض الدليل العقليّ مع دليل ما، فإن كان الدليل العقليّ قطعياً، قدّم على معارضه على أيّ حال؛ لأنّه يقتضي القطع بخطأ المعارض؛ وكلّ

دليل يُقطع بخطئه، يسقط عن الحجّية؛ وإن كان الدليل العقليّ غير قطعيّ، فهو ليس حجّة في نفسه، لكي يعارض ما هو حجّة من الأدلّة الأخرى. وإذا تعارض دليلان شرعيّان، فتارة: يكونان لفظيّين معاً؛ وأخرى: يكون أحدهما لفظيّاً دون الآخر؛ وثالثة: يكونان معاً، من الأدلّة الشرعيّة غير اللفظيّة؛ والمهمّ في المقام، الحالة الأولى؛ لأنّها الحالة التي يدخل ضمنها جلّ موارد التعارض التي يواجهها الفقيه في الفقه؛ وسنُقصر حديثنا عليها فنقول:

إنّ التعارض بين دليلين شرعيّين لفظيّين، عبارة عن التنافي بين مدلولي الدليلين؛ على نحو يُعلّم بأنّ المدلولين لا يمكن أن يكونا ثابتين في الواقع معاً؛ ولأجل تحديد مركز هذا التنافي، نُقدّم مقدّمتين:

الأولى: يجب أن نستذكر فيها ما تقدّم؛ من أنّ الحكم، ينحلّ إلى جعل ومجموع؛ وأنّ الجعل ثابت بتشريع المولى للحكم؛ وأنّ المجمعول لا يثبت إلّا عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً؛ ومن الواضح أنّ الدليل الشرعيّ اللفظيّ، متكفّل لبيان الجعل، لا لبيان المجمعول؛ لأنّ المجمعول، يختلف من فرد إلى آخر؛ فهو موجود في حقّ هذا، وغير موجود في حقّ ذاك، تبعاً لتواجد القيود؛ فقوله مثلاً: ﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^١، مدلوله، جعل وجوب الحجّ على المستطيع؛ لا تحقّق الوجوب المجمعول؛ لأنّ هذا، تابع لوجود الاستطاعة؛ ولا نظر للمولى إلى ذلك؛ فمدلول الدليل دائماً، هو الجعل؛ لا المجمعول.

والثانية: أن التنافي، قد يكون بين جعلين، وقد يكون بين مجعولين، مع عدم التنافي بين الجعلين؛ ومثال الأول: جعل وجوب الحجّ على المستطيع وجعل حرمة الحجّ على المستطيع؛ فإنّ التنافي هنا، بين الجعلين؛ لأنّ الأحكام التكليفيّة، متضادّة كما تقدّم؛ ومثال الثاني: جعل وجوب الوضوء على الواجد للماء وجعل وجوب التيمّم على الفاقده؛ فإنّ الجعلين هنا، لا تنافي بينهما؛ إذ يُمكن صدورهما معاً من الشارع؛ ولكنّ المجعولين، لا يُمكن فعليّتهما معاً؛ لأنّ المكلف، إن كان واجداً للماء، ثبت المجعول الأول عليه؛ وإلاّ ثبت المجعول الثاني؛ ولا يُمكن ثبوت المجعولين معاً، على مكلف واحد، في حالة واحدة.

وقد لا يوجد تنافٍ بين الجعلين، ولا بين المجعولين؛ ولكنّ التنافي في مرحلة امتثال الحكمين المجعولين؛ بمعنى أنّه لا يُمكن امتثالهما معاً؛ وذلك كما في حالات الأمرين بالضدّين على وجه الترتّب؛ بنحو يكون الأمر بكلّ من الضدّين مثلاً، مقيداً بترك الضدّ الآخر؛ فإنّ بالإمكان صدور جعلين لهذين الأمرين معاً؛ كما أنّ بالإمكان، أن يُصبح مجعولاهما، فعليين معاً؛ وذلك فيما إذا ترك المكلف كلا الضدّين، فيكون كلّ من المجعولين، ثابتاً لتحقق قيده؛ ولكنّ التنافي واقع بين امتثاليهما؛ إذ لا يُمكن للمكلف أن يمتثلها معاً؛ ويتلخّص من ذلك، أنّ التنافي وعدم إمكان الاجتماع، تارةً: بين نفس الجعلين؛ وأخرى: بين المجعولين؛ وثالثة: بين الامتثالين.

وإذا اتّضحت هاتان المقدّمتان، فنقول: إذا ورد دليلان على حكمين، وحصل التنافي؛ فإن كان التنافي بين الجعلين لهذين الحكمين، فهو تنافٍ

بين مدلولي الدليلين؛ لما عرفت في المقدمة الأولى، من أنّ مدلول الدليل، هو الجعل؛ ويتحقّق التعارض بين الدليلين حينئذٍ؛ لأنّ كلّاً منهما، ينفي مدلول الدليل الآخر؛ وإن لم يكن هناك تنافٍ بين الجعلين، بل كان بين الجعولين أو بين الامتثالين، فلا يرتبط هذا التنافي بمدلول الدليل؛ لما عرفت من أنّ فعليّة الجعول - فضلاً عن مقام امتثاله -، ليست مدلوله الدليل؛ فلا يحصل التعارض بين الدليلين، لعدم التنافي بين مدلوليهما.

وتُسمّى حالات التنافي بين الجعولين، مع عدم التنافي بين الجعلين، بالورود؛ ويُعبّر عن الدليل الذي يكون الجعول فيه نافياً لموضوع الجعول في الدليل الآخر، بـ«الدليل الوارد»؛ ويُعبّر عن الدليل الآخر، بـ«المورود». وينبغي أن يُعلّم: أنّ مصطلح «الورود»، لا يختصّ بما إذا كان أحد الدليلين، نافياً لموضوع الحكم في الآخر؛ بل ينطبق على ما إذا كان موجداً لفردٍ من موضوع الحكم في الدليل الآخر.

ومثاله: دليل حجّية الأمانة، بالنسبة إلى دليل جواز الإفتاء بحجّة؛ فإنّ الأوّل، يُحقّق فرداً من موضوع الدليل الثاني.

وتُسمّى حالات التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين الجعلين والمجوعولين، بـ«التزام»؛ ومن هنا، نعرف أنّ حالات الورد وحالات التزام، خارجة عن نطاق التعارض بين الأدلّة؛ ولا ينطبق عليها أحكام هذا التعارض؛ بل حالات الورد، يتقدّم فيها الوارد على المورود دائماً؛ وحالات التزام، يتقدّم فيها الأهمّ على الأقلّ أهمّيّة؛ كما تقدّم في مباحث الدليل العقليّ.

ويتلخّص من ذلك كلّهُ، أنّ التعارض بين الدليلين، هو التنافي بين مدلولي هذين الدليلين، الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المقادين بهما. وهذا التنافي، على قسمين؛ لأنّه تارةً: يكون ذاتياً؛ كما في «صلّ» و«لا تُصلّ»؛ وأخرى: يكون عَرَضِيّاً، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً؛ كما في «صلّ الجمعة» و«صلّ الظهر»، حيث أنّنا، نعلم بعدم وجوب الصلاتين معاً؛ فإنّه لولا هذا العلم، لأمكن ثبوت المقادين معاً؛ وأمّا مع هذا العلم، فلا يمكن ثبوتها معاً؛ بل يكون كلّ من الدليلين مكذّباً للآخر وناقياً له بالدلالة الالتزامية؛ ولا فرق بين هذين القسمين في الأحكام التالية:

الخلاصة

- إنَّ الحكم، ينحلُّ إلى جعل ومجعل؛ وإنَّ الجعل، ثابت بتشريع المولى للحكم؛ وإنَّ المجعل لا يثبت إلاَّ عند تحقُّق موضوعه وقيوده خارجاً.
- إنَّ التنافي بين الحكمين على ثلاثة أقسام:
 ١. الورود: التنافي بين المجعلين، مع عدم التنافي بين الجعلين.
 ٢. التزاحم: التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعلين.
 ٣. التعارض: هو التنافي بين مدلولي دليلين، الحاصل من أجل التضادِّ بين الجعلين المفادين بهما؛ وهذا التنافي، على قسمين: أ. ذاتي؛ ب. عَرَضيّ، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنَّ المدلولين غير ثابتين معاً.
- إذا تعارض دليل عقليّ قطعيّ، قُدِّم على معارضه على أيِّ حال؛ لأنَّه يقتضي القطع بخطأ المعارض.

الأسئلة

١. ما هي نتيجة تعارض الدليل العقليّ مع غيره؟
٢. ما هو الورود؟
٣. ما هو التزاحم؟
٤. ما هو التعارض؟
٥. إذا تعارض دليلان شرعيّان لفظيّان، فما هو الحلّ؟

* ما هي القاعدة، فيما إذا تعارض دليلان لفظيان؟

الحكم الأوّل: قاعدة الجمع العرفي

والحكم الأوّل من أحكام تعارض الأدلّة اللفظيّة، ما تُقرّره قاعدة الجمع العرفي؛ وحاصلها: أنّ التعارض إذا لم يكن مستقراً في نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلين قرينةً على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة. ونقصد بالقرينة، الكلام المُعدّ من قبَل المتكلّم لأجل تفسير الكلام الآخر.

والوجه في هذه القاعدة، واضح؛ فإنّ المتكلّم إذا صدر منه كلامان، وكان الظاهر من أحدهما، ينافي الظاهر من الآخر، ولكنّ أحد الكلامين كان قد أُعدّ من قبَل المتكلّم لتفسير مقصوده من الكلام المقابل له، فلا بدّ أن يُقدّم ظاهر ما أعدّه المتكلّم كذلك، على الآخر؛ لأنّنا يجب أن نفهم مقصود المتكلّم من مجموع كلاميه، وفقاً للطريقة التي يُقرّرها.

وإعداد المتكلّم، أحد الكلامين، لتفسير مقصوده من الكلام الآخر،

على نحوين:

النحو الأول: الإعداد الشخصي؛ أي: الإعداد من قبَل شخص المتكلم؛ وهذا الإعداد، قد يُفهم بعبارة صريحة؛ كما إذا قال في أحد كلاميه أقصد بكلامي السابق، كذا؛ وقد يُفهم بظهور الكلام في كونه ناظراً إلى مفاد الكلام الآخر؛ وإن لم تكن العبارة صريحة في ذلك.

والنظر تارة: يكون بلسان التصرّف في موضوع القضية التي تكفلها الكلام الآخر؛ وأخرى بلسان التصرّف في محمولها.

ومثال الأول، أن يقول: «الربا حرام»، ثم يقول: «لا ربا بين الوالد وولده»؛ فإنّ الكلام الثاني، ناظر إلى مدلول الكلام الأول، بلسان التصرّف في موضوع الحرمة؛ اذ ينفي انطباقه على الربا بين الوالد وولده؛ وليس المقصود، نفيه حقيقة؛ وإنّما هو مجرد لسان وادّعاء، للتنبيه على أنّ الكلام الثاني، ناظر إلى مفاد الكلام الأول، ليكون قرينة على تحديد مدلوله.

ومثال الثاني، أن يقول: «لا ضرر في الإسلام»؛ أي: لا حكم يُؤدّي إلى الضرر؛ فإنّ هذا، ناظر إجمالاً، إلى الأحكام الثابتة في الشريعة؛ وينفي وجودها في حالة الضرر؛ فيكون قرينة على أنّ المراد بأدلة سائر الأحكام، تشريعها في غير حالة الضرر.

وكلّ دليل ثبت إعداده الشخصي، للقرينية على مفاد الآخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره - في النظر إلى الموضوع أو المحمول -، يُسمّى بـ«الدليل الحاكم»؛ ويُسمّى الآخر، بـ«الدليل المحكوم»؛ ويُقدّم الدليل الحاكم، على الدليل المحكوم بالقرينية؛ ونتيجة تقديم الحاكم في

الأمثلة المذكورة، تضيق دائرة الدليل المحكوم، وإخراج بعض الحالات عن إطلاقه.

ولا يختص [الدليل] الحاكم بالتضييق؛ بل قد يكون موسعاً؛ كما في حالات التنزيل؛ نظير قولهم: «الطواف بالبيت صلاة»؛ فإنه حاكم على أدلة أحكام الصلاة؛ من قبيل: «لا صلاة إلا بطهور»؛ لأنه ناظر إلى تلك الأحكام، وموسع لموضوعها بالتنزيل؛ إذ يُنزَل الطواف، منزلة الصلاة.

ويلاحظ من خلال ما ذكرناه، التشابه بين الدليل الوارد النافي لموضوع الحكم في الدليل المورد، وبين الدليل الحاكم الناظر إلى موضوع القضية في الدليل المحكوم؛ ولكنهما يختلفان اختلافاً أساسياً؛ لأنّ الدليل الوارد، ناف لموضوع الحكم في الدليل المورد حقيقة؛ وأمّا الدليل الحاكم المذكور، فهو يستعمل النفي كمجرد لسان، لأجل التنبيه على أنه ناظر إلى الدليل المحكوم وقرينة عليه.

ويترتب على هذا الاختلاف الأساسي بين الدليل الوارد والدليل الحاكم المذكور، أنّ تقدّم الدليل الوارد بالورود، لا يتوقّف على أن يكون فيه ما يُشعر أو يدلّ على نظره إلى الدليل المورد ولحاظه له؛ لأنه ينفي موضوع الدليل المورد، ومع نفيه لموضوعه، ينتفي حكمه حتماً؛ سواء كان ناظراً إليه، أو لا؛ وأمّا الدليل الحاكم، فهو حتّى لو كان لسانه لسان نفي الموضوع، لا ينفي موضوع الدليل المحكوم حقيقة؛ وإنما يستعمل هذا اللسان، لكي ينفي الحكم؛ ففاد الدليل الحاكم بُتاً وحقيقةً، نفي الحكم؛ ولكن بلسان نفي الموضوع؛ وهذا اللسان، يؤقّي به لكي يُثبت نظر

الدليل المحاكم إلى مفاد الدليل المحكوم، وتقدّمه عليه بالقرينية؛ وكلّما انتفى ظهوره في النظر، انتفت قرينته؛ وبالتالي، زال السبب الموجب لتقديمه.

النحو الثاني: الإعداد العرفي النوعي؛ بمعنى أنّ المتكلّم العرفي، استقرّ بناءه عموماً: كلّما تكلم بكلامين من هذا القبيل، أن يجعل من أحدهما المعين، قرينة على الآخر؛ وحيث أنّ الأصل في كلّ متكلّم، أنه يجري وفق المواضع العرفية العامة للمحاورة^١، فيكون ظاهر حاله، هو ذلك. ومن حالات الإعداد العرفي النوعي، إعداد الكلام الأخصّ موضوعاً، ليكون قرينة ومحدّداً لمفاد الكلام الأعمّ موضوعاً؛ ومن هنا تعيّن تخصيص العامّ بالخاصّ، وتقييد المطلق بالمقيّد؛ بل تقديم كلّ ظاهر على ما هو أقلّ منه ظهوراً، بدرجة ملحوظة وواضحة عرفاً؛ لوجود بناءات عرفية عامّة، على أنّ المتكلّم يُعوّل على الأخصّ والأظهر، في تفسير العامّ والظاهر.

وتُسمّى جميع حالات القرينية، بـ«موارد الجمع العرفي»؛ ويُسمّى التعارض في موارده، بـ«التعارض غير المستقر»؛ لأنّه ينحلّ بالجمع العرفي؛ تمييزاً له عن «التعارض المستقر»؛ وهو التعارض الذي لا يتيسر فيه الجمع العرفي.

١. أي: مناسبات التخاطب المتعارفة بين العامة.

الخلاصة

□ أحكام تعارض الأدلة الشرعية اللفظية:

١. قاعدة الجمع العرفي: إن التعارض، إذا لم يكن مستقرّاً في نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلين، قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، وجب الجمع بينهما؛ بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة.

□ الدليل الحاكم: وهو كلّ دليل ثبت إعداده الشخصي للقرينة على مفاد دليل آخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلى الموضوع أو المحمول؛ ويُسمّى الآخر، بـ«الدليل المحكوم»؛ ويُقدّم الدليل الحاكم عليه بالقرينة.

الأسئلة

١. ما هي قاعدة الجمع العرفي؟
٢. ما هو المقصود من القرينة في قاعدة الجمع العرفي؟
٣. ما هو الإعداد الشخصي للقرينة؟
٤. ما هو الدليل الحاكم؟
٥. ما هو الإعداد العرفي للقرينة؟

* ما هو حكم التعارض، فيما إذا لم يعالج بالحكم الأول؟

* هل توجد مرجّحات لبعض الروايات المتعارضة؟

* ما هي القاعدة فيما إذا تعارض أصلان

أو دليل محرّز مع أصل عمليّ؟

الحكم الثاني: قاعدة تساقط المتعارضين

وإذا لم يكن أحد الدليلين قرينة بالنسبة إلى تفسير مقصود الشارع من [الدليل الآخر، فالتعارض مستقرّ في نظر العرف؛ وحينئذٍ، نتكلّم عن القاعدة بلحاظ دليل الحجّيّة؛ بمعنى أننا إذا لم يوجد أماننا، سوى دليل الحجّيّة العامّ، الذي ينتسب إليه المتعارضان، فما هو مقتضى هذا الدليل، بالنسبة إلى هذه الحالة؟

وقبل أن نُشخّص ما هو مقتضى دليل الحجّيّة، نستعرض الممكنات ثبوتاً، ثمّ نعرض دليل الحجّيّة على هذه الممكنات، لئرى وفاءه بأيّ واحد منها.

ولاستعراض الممكنات ثبوتاً، نذكر عدداً من الافتراضات، لِنُميّر بين ما هو ممكن منها، وما هو مستحيل ثبوتاً وواقعاً.

الافتراض الأول: أن يكون الشارع، قد جعل الحجّيّة لكلّ من الدليلين المتعارضين؛ وهذا مستحيل؛ لأنّ هذين الدليلين، كلّ واحد منها، يُكذّب

الآخر؛ فكيف يطلب الشارع منّا، أن نُصدّق المكذّب - بالكسر - والمكذّب - بالفتح - معاً.

فإن قلت: إنّ الحجّية لا تطلب منّا تصديق الدليل، بمعنى الاقتناع الوجدانيّ به؛ بل تصديقه بمعنى العمل على طبقه وجعله منجزاً ومعزّراً.

قلت: نعم، الأمر كذلك؛ غير أنّ التصديق العمليّ بالمتكاذبين، غير ممكن أيضاً؛ فدليل الحرمة معنى حجّيته، الجري على أساس أنّ هذا حرام، وتنجّز الحرمة علينا؛ والدليل المعارض، يُكذّبه وينفي الحرمة؛ ومعنى حجّيته، الجري على أساس أنّ هذا، ليس بحرام، وإطلاق العنان والتأمين من ناحية الحرمة؛ ولأيمكن أن تجتمع هاتان الحجّيتان.

الافتراض الثاني: أن يكون الشارع، قد جعل الحجّية لكلّ منها؛ ولكنّها حجّية مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؛ فهناك حجّيتان مشروطتان؛ فإذا التزم المكلف بأحد الدليلين، لم يكن الآخر حجّة عليه؛ بل الحجّة عليه، ما التزم به خاصّة.

وهذا غير معقول أيضاً، إذ في حالة عدم التزام المكلف، بكلّ من الدليلين، يكون كلّ منهما حجّة عليه، فيعود محذور الافتراض الأوّل؛ وهو ثبوت الحجّية للمكذّب والمكذّب - بالفتح - وبالكسر -، في وقت واحد.

الافتراض الثالث: أن يكون الشارع قد جعل الحجّية لأحدهما المعين؛ بأن اختار أحد المتعارضين لميزة في نظره، فجعله حجّة دون الآخر؛ وهذا افتراض معقول.

الافتراض الرابع: أن يكون قد جعل حجّية واحدة تخييريّة؛ بمعنى أنّه

أوجب العمل والالتزام بمؤدّي أحد الدليلين؛ فلا بدّ للمكلّف: إمّا أن يلتزم بمفاد دليل الحرمة مثلاً، فيبني على حرمة الفعل، وتكون الحرمة منجزة عليه؛ وإمّا أن يلتزم بالدليل المعارض، الدالّ على الإباحة مثلاً، فيلتزم بالإباحة، وتكون الحرمة مؤمّناً عنها حينئذٍ؛ وهذا الافتراض معقول أيضاً؛ وأثره أنّه لا يسمح للمكلّف بإهمال الدليلين المتعارضين والرجوع إلى أصل عمليّ، أو دليل عامّ قد يثبت به حكم ثالث؛ غير ما دلّ عليه كلا الدليلين المتعارضين.

الافتراض الخامس: أن يكون الشارع، قد أسقط كلا الدليلين عن الحجّيّة، وافترض وجودهما كعدمهما؛ وهذا أمر معقول أيضاً.

وبهذا، يتّضح أنّ المعقول من الافتراضات، الافتراضات الثلاثة الأخيرة؛ وإذا عرضنا هذه الافتراضات الثلاثة - الثالث والرابع والخامس - على دليل الحجّيّة، وجدنا أنّه لا يصلح لإثبات الافتراض الثالث؛ لأنّ نسبته إلى كلّ من الدليلين، نسبة واحدة؛ فإثبات حجّيّة أحدهما، خاصّة به دون الآخر، جزاف لا مبرر له؛ كما لا يصلح دليل الحجّيّة لإثبات الافتراض الرابع؛ لأنّ مفاده الحجّيّة التعينيّة؛ لا التخييريّة؛ أي: وجوب الأخذ بكلّ من الدليلين تعيناً؛ فإثبات الوجوب التخييري والحجّيّة الواحدة التخييريّة، بحاجة إلى لسان آخر في الدليل؛ وهذا يعني أنّ دليل الحجّيّة، لا يصلح لإثبات حجّيّة الدليلين المتعارضين بوجه من الوجوه؛ وذلك يتطابق مع الافتراض الخامس؛

ومن هنا كان الحكم الثاني في باب التعارض، قاعدة تساقط المتعارضين، بلحاظ دليل الحجية.

ولكن هل يتساقط المتعارضان بحيث يُفترض كأنهما غير موجودين؟ أو يتساقطان في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي [بحسب]؟ فإذا كانا متفقين في مدلول التزامي مشترك بينهما، كانا حجة في إثباته لعدم التعارض بالنسبة إليه؟ وجهان؛ بل قولان مبنيان على أن الدلالة الالتزامية، هل هي تابعة للدلالة المطابقية في الحجية؟ أو لا؟ فإن قلنا بالتبعية، تعين الوجه الأول؛ وإن أنكرناها، أمكن المصير إلى الوجه الثاني؛ وعلى أساسه تقوم قاعدة نفي الثالث، في باب التعارض؛ ويراد بنفي الثالث، نفي حكم آخر، غير ما دلّ عليه المتعارضان معاً؛ لأنّ هذا الحكم، ينفيه كلا الدليلين التزاماً؛ ولا تعارض بينهما في نفيه. وقد سبق الكلام عن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية^١.

الحكم الثالث: قاعدة الترجيح للروايات الخاصة

وقاعدة تساقط المتعارضين، متبعة في كلّ حالات التعارض بين الأدلة؛ ولكن قد يُستثنى من ذلك حالة [من] التعارض بين الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام؛ إذ يقال بوجود دليل خاص في هذه الحالة، على ثبوت الحجية لأحد الخبرين؛ وهو ما كان واجداً لمزية معينة،

فِيْرَجَّحَ عَلَى الْآخِرِ، وَنَخْرَجُ بِهَذَا الدَّلِيلِ الْخَاصِّ، عَنِ قَاعِدَةِ التَّسَاقُطِ؛ وَهَذَا الدَّلِيلُ الْخَاصُّ يَتِمَثَّلُ فِي رَوَايَاتٍ تُسَمَّى بِأَخْبَارِ التَّرْجِيحِ؛ وَلَعَلَّ أَهْمَهَا، رَوَايَةُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ، فَاعْرُضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ؛ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ، فَخَذُوهُ؛ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ، فَارْتَدَّوهُ؛ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَاعْرُضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ؛ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ، فَذَرُوهُ؛ وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخَذُوهُ»^١.

وهذه الرواية، تشتمل على مرجَّحين مترتِّبين؛ ففي المرتبة الأولى يُرَجَّحُ مَا وَافَقَ الْكِتَابَ عَلَى مَا خَالَفَهُ؛ وَفِي الْمَرْتَبَةِ الثَّانِيَةِ، وَفِي حَالَةِ عَدَمِ تَوَاجُدِ الْمَرْجَّحِ الْأَوَّلِ، يُرَجَّحُ مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ، عَلَى مَا وَافَقَهُمْ. وَإِذَا لَاحِظْنَا الْمَرْجَّحَ الْأَوَّلَ، وَجَدْنَا أَنَّهَ مُرْتَبِطٌ بِصَفَتَيْنِ: إِحْدَاهُمَا: مُخَالَفَةُ الْخَبْرِ الْمَرْجُوحِ لِلْكِتَابِ الْكَرِيمِ؛ وَالْأُخْرَى: مُوَافَقَةُ الْخَبْرِ الرَّاجِحِ لَهُ. أَمَّا الصِّفَةُ الْأُولَى، فَهِيَ الْوَاضِحَةُ أَنَّ الْمَخَالَفَةَ عَلَى قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: الْمَخَالَفَةُ وَالْمُعَارَضَةُ فِي حَالَاتِ التَّعَارُضِ غَيْرِ الْمُسْتَقَرِّ؛ كَمَخَالَفَةِ الْحَاكِمِ لِلْمَحْكُومِ؛ وَالْخَاصِّ لِلْعَامِّ؛ وَالْآخَرُ: الْمَخَالَفَةُ وَالْمُعَارَضَةُ فِي حَالَاتِ التَّعَارُضِ الْمُسْتَقَرِّ؛ كَالْمَخَالَفَةِ بَيْنَ عَامِّينَ مُتَسَاوِيَيْنِ؛ أَوْ خَاصِّينَ كَذَلِكَ؛ وَخَبْرَ الْوَاحِدِ، إِذَا كَانَ مُخَالَفًا لِلْكِتَابِ، مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي، فَهُوَ سَاقِطٌ عَنِ الْحُجِّيَّةِ فِي نَفْسِهِ؛ حَتَّى إِذَا لَمْ يُعَارِضْهُ خَبْرٌ آخَرَ؛ لَمَّا تَقَدَّمَ فِي مَبَاحِثِ الدَّلِيلِ اللَّفْظِيِّ، مِنْ أَنَّ حُجِّيَّةَ خَبْرٍ

الواحد، مشروطة بعدم معارضته ومخالفته لدليل قطعي؛ وكنا نقصد بالمخالفة هناك، المخالفة على نحو التعارض المستقر؛ وأمّا إذا كان خبر الواحد مخالفاً من القسم الأوّل، فهو المقصود في رواية عبدالرحمن. وأمّا الصفة الثانية؛ وهي موافقة الخبر الراجح للكتاب الكريم، فلا يبعد أن يراد بها، مجرد عدم المخالفة؛ لا أكثر من ذلك؛ بقرينة وضوح عدم مجيء جميع التفاصيل وجزئيات الأحكام الشرعيّة في الكتاب الكريم. وعلى هذا، فالمرجّح الأوّل، هو أن يكون أحد الخبرين، مخالفاً للكتاب الكريم، مخالفة القرينة لما يقابلها؛ فإنّ الخبر المتّصف بهذه المخالفة، لو انفرد، لكان قرينة على تفسير المقصود من الكتاب الكريم، وحقّة في ذلك؛ ولكن حين يعارضه خبر مثله، ليس متّصفاً بهذه المخالفة، يُقدّم عليه ذلك الخبر.

وإذا لاحظنا المرجّح الثاني، وجدنا أنّه يأتي بعد افتراض عدم إمكان علاج التعارض، على أساس المرجّح الأوّل؛ وقد نصّت الرواية في المرجّح الثاني، على الأخذ بما خالف أخبار العامّة، وتقديمه على ما وافق أخبارهم؛ ومن هنا قد يقال باختصاص هذا الترجيح، بما إذا كانت المخالفة والموافقة لأخبارهم؛ ولا يكفي للترجيح، المخالفة والموافقة، لهما هو المعروف من فتاواهم وآرائهم إذا لم تكن مستندة إلى الأخبار؛ ولكنّ الصحيح، التّعدي إلى المخالفة والموافقة مع الفتاوى والآراء أيضاً؛ وإن كانت على أساس غير الأخبار، من أدلّة الاستنباط عنهم؛ لأنّ الترجيح، ليس حكماً تعبدياً صرفاً؛ بل هو حكم، له مناسبات عرفيّة مركوزة،

بلحاظ أنّ ما اكتنف الأئمّة من ظروف التقيّة، أو جب تطرّق احتمال التقيّة إلى الخبر الموافق دون المخالف؛ وهذا كما يجري في موارد الموافقة والمخالفة لأخبارهم، كذلك في موارد الموافقة والمخالفة لآرائهم المستندة إلى مدرك آخر.

الحكم الرابع: قاعدة التخيير للروايات الخاصّة

وإذا لم يوجد مرجّح في مجال الخبرين المتعارضين، فقد يقال بوجود دليل خاصّ أيضاً، يقتضي الحجّيّة التخييريّة؛ فلاتصل النوبة إلى إعمال قاعدة التساقط؛ وهذا يعني أنّ الافتراض الرابع من الافتراضات الخمسة، الذي عجز دليل الحجّيّة العامّ عن إثباته، تُوفّر لدينا، دليل خاصّ عليه؛ يُسمّى بـ «أخبار التخيير».

ولعلّ من أهمّ أخبار التخيير، رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل، اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر، كلاهما يرويه؛ أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يُرجه حتّى يلقى من يُخبره؛ فهو في سعة حتّى يلقاه»^١.

والاستدلال بالرواية، يقوم على دعوى أنّ قوله: «فهو في سعة حتّى يلقاه»، بمعنى أنّه مخيّر في العمل بأيّ من الخبرين، حتّى يلقى الإمام؛ فيكون مفاده جعل الحجّيّة التخييريّة؛ مع أنّ بالإمكان، أن يراد بالسعة

١. وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

هنا، عدم كونه ملزماً بالفحص السريع، وشدّ الرحال إلى الإمام فوراً، وأنته لا يطالب بتعيين الواقع، حتى يلقى الإمام، حسب ما تقتضيه الظروف والمناسبات؛ وأما ماذا يعمل خلال هذه الفترة؟ فلاتكون الرواية متعرّضة له مباشرة؛ ولكن مقتضى إطلاقها المقاميّ، أنته يعمل نفس ما كان يعمل قبل مجيء الحديثين المتعارضين؛ وعلى هذا الاحتمال، لاتدلّ الرواية على الحجّية التخييرية.

٢. التعارض بين الأصول العمليّة

إذا لاحظنا الأصول العمليّة المتقدّمة، وجدنا أنّ بعضها وارد على بعض؛ مثلاً: دليل البراءة الشرعيّة، وارد على أصالة الاشتغال الثابتة بحكم العقل على مسلك حقّ الطاعة؛ ولكن في حالات أخرى، لا يوجد ورود. فمنها: حالة التعارض بين البراءة والاستصحاب؛ كما إذا علم بحرمة مقاربة الحائض، وشكّ في بقاء الحرمة بعد النقاء؛ فإنّ الاستصحاب، يقتضي بقاء الحرمة؛ والبراءة تقتضي التأمين عنها؛ فيتعارض دليل الاستصحاب، مع دليل البراءة؛ والمعروف: تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة؛ لوجهين:

الأوّل: أنّ دليل الاستصحاب، حاكم على دليل البراءة؛ لأنّ دليل البراءة، أخذ في موضوعه، عدم اليقين بالحرمة، ودليل الاستصحاب، لسانه لسان إبقاء اليقين والمنع عن انتقاضه؛ فيكون ناظراً إلى إلغاء موضوع البراءة، وحاكماً على دليلها؛ وهذا بخلاف العكس؛ فإنّ دليل البراءة، ليس لسانه

افتراض المكلف، متيقناً بعدم الحرمة؛ بل مجرد التأمين عن المشكوك.
الثاني: أنّ دليل الاستصحاب أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؛ باعتبار أنّ في بعض رواياته، ورد أنّه لا ينقض اليقين بالشكّ أبداً؛ والتأييد، يجعله أقوى دلالةً على الشمول والعموم، من دليل البراءة.
ومنها: حالة التعارض بين الأصل السببيّ والأصل المسببيّ؛ وقد سبق الكلام عن ذلك في الاستصحاب، وتقدّم أنّ الأصل السببيّ، مقدّم؛ وقد فسّر الشيخ الأنصاري ذلك، على أساس حكومته على الأصل المسببيّ، فلاحظ.

٣. التعارض بين الأدلة المحرزة والأصول العمليّة

إذا قام دليل محرز على حكم، فلا شكّ في أنّه لا تجري الأصول العمليّة المخالفة له؛ وهذا واضح إذا كان الدليل المحرز قطعياً؛ إذ يكون حنيئاً، وارداً؛ لأنّ الأصول العمليّة، أخذ في موضوع دليلها الشكّ؛ وهو ينتفي حقيقةً، بورود الدليل المحرز القطعيّ؛ وأمّا إذا كان الدليل المحرز، أمانة ظنيّة - كخبر الثقة -، فيتقدّم أيضاً بدون شكّ؛ وإمّا البحث في تكييف هذا التقديم وتفسيره؛ إذ قد يُستشكل فيه، بأنّ الأمانة لما كانت ظنيّة، فهي لا تنفي الشكّ حقيقةً؛ وعلى هذا، فموضوع دليل الأصل - وهو الشكّ -، محقّق؛ فما الموجب لطرح دليل الأصل، والأخذ بالأمانة؟ ولماذا لا نفترض التعارض بين دليل الأصل ودليل حجّيّة تلك الأمانة؟ فلانعمل بأيّ واحد منهما؟

وهناك محاولات لدفع هذا الاستشكال، وتبرير تقديم الأمانة على الأصل؛ نذكر منها محاولتين:

إحدهما: أنّ دليل الأصل، وإن أخذ في موضوعه عدم العلم، لكنّ العلم هنا، لوحظ كمثال، والمقصود: عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة في إثبات الحكم الواقعيّ؛ سواءً كان قطعاً أو أمانةً؛ وعليه، فدليل حجّة الأمانة يجعله الحجّة والدليّة لها، يكون نافياً لموضوع دليل الأصل حقيقةً ووارداً عليه؛ والوارد يتقدّم على المورد.

والمحاولة الأخرى: مبنية على التسليم بأنّ دليل الأصل، ظاهر في نفسه في أخذ عدم العلم في موضوعه بما هو عدم العلم؛ لا بما هو عدم الحجّة؛ وهذا يعني أنّ دليل حجّة الأمانة، ليس وارداً على دليل الأصل؛ لأنّته لا ينفى الشكّ، ولا يوجد العلم حقيقة؛ ولكن مع هذا تُقدّم الأمانة على الأصل؛ وهذا التقديم من نتائج قيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ؛ حيث أنّ أدلّة الأصول، أخذ في موضوعها الشكّ وعدم القطع؛ فالقطع بالنسبة إليها، قطع موضوعيّ؛ بمعنى أنّ عدمه، دخيل في موضوعها؛ فإذا أُستفيد من دليل الحجّة، أنّ الأمانة تقوم مقام القطع الموضوعيّ، فهذا يعني أنّه كما ينتفي الأصل بالقطع، ينتفي بالأمانة أيضاً؛ وقيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ، عبارة أخرى عن دعوى أنّ دليل حجّة الأمانة، حاكم على دليل الأصل؛ لأنّ لسانه، إلغاء الشكّ وتنزيل الأمانة منزلة العلم؛ فهو بهذا، يتصرّف في موضوع دليل الأصل ويحكم عليه؛ كما يحكم قوهم: «لا ربا بين الوالد وولده»، على دليل حرمة الربا.

هذا آخر ما أردنا تحريره في هذه الحلقة؛ وقد بدأنا بكتابتها في النجف الأشرف، في اليوم الرابع عشر من جمادى الأولى ١٣٩٧ و فرغنا منها بحول الله وتوفيقه في اليوم السابع من جمادى الثانية في نفس السنة، والحمد لله بعدد علمه؛ وهو وليّ التوفيق.

الخلاصة

□ أحكام تعارض الأدلة الشرعية اللفظية:

٢. قاعدة تساقط المتعارضين: إذا لم يكن أحد الدليلين، قرينة بالنسبة إلى تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، فالتعارض مستقرّ في نظر العرف؛ وحينئذ يتساقط الدليلان بلحاظ دليل الحجية؛ لأنّه يستحيل أن يكون قد جعل الشارع الحجية لكلّ من الدليلين المتعارضين؛ وغير معقول أن يجعلها لكلّ منهما مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؛ وإثبات حجية أحد الدليلين دون الآخر، ترجيح بلا مرجح؛ والحجية التخييرية، تحتاج إلى لسان آخر في الدليل؛ فإن قلنا بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، تساقط بالكلّ؛ وإلا، تساقط في حدود تعارضهما في المدلول المطابقي، إذا كانا متفقين في مدلول التزامي مشترك بينهما.

□ قاعدة الترجيح للروايات الخاصة: يوجد دليل خاصّ يتمثّل في روايات تُسمّى بأخبار الترجيح، يُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ وأهمّ الروايات، رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، وتشمل على مرجحين مترتبين:

١. ترجيح ما وافق الكتاب، على ما خالفه.

٢. ترجيح ما خالفت العامة على ما وافقهم.

□ قاعدة التخيير للروايات الخاصّة: قد يقال بأنه يوجد دليل خاصّ في روايات تُخرج التعارض عن قاعدة التساقل، ولعلّ من أهمّها، رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام؛ والصحيح: أنّ الرواية، لا تدلّ على الحجّية التخييرية.

□ يُقدّم دليل الاستصحاب، على دليل البراءة؛ لأنّ دليل الاستصحاب، حاكم على دليل البراءة وأظهر منه عرفاً في الشمول.

□ إنّ الأصل السببيّ، مقدّم على الأصل المسببيّ عند التعارض؛ وبيان آخر: كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قدّم الأصل الأوّل على الثاني.

□ يُقدّم الدليل المحرّز على الأصل العمليّ؛ حتّى ولو كان أمانة ظنيّة؛ وذلك لأنّ دليل الأصل، أخذ في موضوعه العلم كمثال؛ والمقصود، عدم الدليل الذي تقوم به الحجّة؛ أو لقيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ إن قلنا به؛ فإنّ الأصل، أخذ في موضوعه بعدم العلم، فكما ينتفي الأصل بالقطع، ينتفي بالأمانة أيضاً.

الأسئلة

١. ما هي الفروض الممكنة ثبوتاً في حجّية الخبرين المتعارضين في حالة استقرار التعارض؟
٢. هل يُمكن أن يجعل الشارع الحجّية لكلّ من الدليلين المتعارضين؟ لماذا؟
٣. لماذا لا يُعقل افتراض جعل الحجّية لكلّ من الخبرين المتعارضين مشروطة بعدم الالتزام بالآخر؟
٤. هل يصلح دليل الحجّية لإثبات افتراض جعل الشارع الحجّية لأحد معيّن من المتعارضين؟
٥. لماذا لا يصلح دليل الحجّية لإثبات جعل حجّية واحدة تخييرية في المتعارضين؟
٦. اشرح كيفيّة تساقط المتعارضين عند من يقول بتبعيّة الدلالة للالتزاميّة ومن لا يقول بها.
٧. ما هي رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله في الأخبار المتعارضة؟
٨. ما هي المرجّحات في رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله؟
٩. كيف يُستدلّ برواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، في التخيير بين الخبرين المتعارضين؟
١٠. هل تدلّ رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، على الحجّية التخييرية؟
١١. لماذا دليل الاستصحاب حاكم على دليل البراءة؟
١٢. ما هو الدليل على أنّ الاستصحاب، أظهر عرفاً في الشمول من دليل البراءة؟
١٣. لماذا يُقدّم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ عند التعارض؟
١٤. ما هو تفسير الشيخ الأنصاريّ في تقديم الأصل السببيّ على المسببيّ.
١٥. لماذا تُقدّم الأدلّة المحرزة على الأصول العمليّة؟

١٦. إنَّ الأمانة لاتسفي الشكَّ، فما هو المبرّر في تقديمها على الأصل؟

١٧. ما هو مبرّر تقديم الأمانة على الأصل العمليّ، عند التعارض، لمن يقول بأنَّ

الأصل قد أخذ في موضوعه، عدم العلم؛ لا عدم الحجّة؟

فهرس المصطلحات الأصولية

آية النبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا
فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ الحجرات / ٦. (دروس في مبادي علم الأصول، د ١٢)
آية النفر: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ التوبة / ١٢٢. (مبادي، د ٢٥ و ٩٥)
الإباحة: هي أن يفسح الشارع المجال للمكلف، لكي يختار الموقف الذي يُريده؛ ونتيجة
ذلك، أن يتمتع المكلف بالحرية؛ فله أن يفعل وله أن يترك. (الحلقة ١، الدرسان ٦
و ٧)

الإباحة بالمعنى الأعم: هي الترخيص، في مقابل الوجوب والحرمة؛ وهي تشمل
الاستحباب والكرهه والإباحة بالمعنى الأخص، لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.
(الحلقة ٢، الدر ٢)

الإثبات التعبدي: هو أن يتعدنا الشارع بالصدر، ويجعل الحجية للدليل. (د ٢٦ و ٢٧)
الإثبات الوجداني: هو إحراز الصدور وجداناً؛ ويُمكن إبراز ثلاث طرق رئيسية لهذا النوع
من الإثبات: التواتر والإجماع وسيرة المتشريعة. (ح ٢، د ٢٣)
اجتماع الأمر والنهي: هو أن يجتمع الوجوب والحرمة في فعل واحد بعنوان واحد (و هو
مستحيل)، أو بعنوانين، فلا يمتنع اجتماع الأمر والنهي حسب التحقيق؛ وذلك

لأنّ وجوب الطبيعيّ، يستدعي التخيير العقليّ في مقام الامتثال بين حصصه وأفراده؛ وأمّا إن كان الأمر و النهي متعلّقين بعنوانين في حصّة واحدة، فهل يُمكن الاجتماع؟ فيه خلاف؛ ثمرته وقوع التعارض أو عدمه. (مبادي، د ١٢ وح ٢، د ٣٩)

الاجتهاد: هو ممارسة الفقيه لعمليّة الاستنباط؛ وذلك ببذل الجهد في دراسة المصادر الشرعيّة واستخراج الفروع منها على أساس الدليل. (مبادي، د ٢ وح ١، د ٤ و ٥) الاجتهاد في الفقه السنّي: هو أوّل ما استعمل للتعبير عن رجوع الفقيه إلى تفكيره الشخصيّ، بدلاً عن النصّ، حيث لم يجد نصّاً في الكتاب أو السنّة، وبهذا المعنى يُعتبر دليلاً من أدلّة الفقيه؛ وقد يُعبّر عنه بالرأي أيضاً. (ح ١، د ٤ و ٥) الاجتهاد في المصطلح الجديدي: هو استخراج الأحكام من الأدلّة الشرعيّة، أو تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم المشكوك؛ وهو يُعبّر عن عمليّة الاستنباط؛ وليس أحد مصادره. (ح ١، د ٤ و ٥)

الاجتهاد في المصطلح القديم: قد مرّ هذا الاصطلاح بثلاث معان: ١. الاجتهاد في المصطلح السنّي؛ و حملت هذه الكلمة هذا المعنى، حتّى القرن السابع؛ وقد ذمّته الروايات. ٢. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ عدا ما يستفاد من ظواهر النصوص؛ و هي تكوّنت منذ القرن السابع. ٣. بذل الجهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ حتّى ما يستفاد من ظواهر النصوص. (ح ١، د ٤ و ٥)

الإجماع: هو الإخبار الحدسيّ المتعدّد، عن رأي المعصوم عليه السلام، من خلال إجماع أهل النظر والفتوى القريبين من عصره، في الحكم؛ بدرجة توجب إحرار الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٢٣ و ٢٤)

الأحكام الشرعيّة: هي القضايا التي تحصل من عمليّة الاستنباط و تشمل على الحدود الشرعيّة التي تتصل بتنظيم حياة الإنسان. (مبادي، د ٣)

الإخبار: هو أن يكون الكلام ظاهراً في الإخبار عن الواقع؛ في قبال الإنشاء الذي لا يحكي عن الواقع؛ بل ظاهر في إنشاء معنى في المستقبل. (مبادي، د ٦)

الإخبار الحدسيّ: هو استكشاف وجود خبر عن المعصوم عليه السلام عن طريق الحدس و من

خلال اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم، بدرجة توجب اليقين بوجود خبر لم يصل إلينا؛ كالإجماع وسيرة المتشرعة. (ح ٢، د ٢٣) الإخبار الحسيّ: هو معرفة الخبر عن طريق الحسّ؛ كخبر الواحد أو الخبر المتواتر المشهور. (ح ٢، د ٢٣)

أداة العموم: هي الأداة التي وُضعت في اللغة لتدلّ على مزيدٍ من التأكيد على العموم والشمول؛ ككلمة «كلّ» أو «جميع» أو «كافة»؛ وهي سبب لظهور العامّ في إسراء الحكم إلى تمام أفرادها؛ والقول بلزوم إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة لذلك، يستلزم اللغويّة. (ح ١، د ١٦٥ و ح ٢، د ١٦٥ و ١٧)

الأدلة (الاجتهادية): انظر: الدليل المُحرز.

الأدلة (الأصول) العملية: انظر: الأصل العمليّ.

الأدلة العقلية المستقلة التركيبية السالبة: هي الأدلة المستقلة في استنباط نفي حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

الأدلة العقلية المستقلة التركيبية الموجبة: هي الأدلة المستقلة في استنباط إثبات حكم شرعيّ. (ح ٢، د ٣١)

الأدلة الفقاهية: أنظر: الأصل (الأصل العمليّ).

الأدلة المُحرزة: أنظر: الدليل المُحرز.

الأدلة غير المُحرزة: أنظر: الدليل غير المُحرز.

الأدلة القطعية: هي الأدلة التي تُؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٦٥)

الأدلة المُحرزة: هي الأدلة التي يطلب بها الفقيه كشف الواقع. (ح ٢، د ٦٥)

أدوات العموم: أنظر: أداة العموم.

الإرادة: يُقصد منها، إرادة الشارع للحكم، التي تتولّد من ملاك الحكم بدرجة تناسب مع مصلحة الحكم. (ح ٢، د ٢)

الإرادة الاستعمالية: هي إرادة المتكلّم لإخطار المعنى اللغويّ في ذهن السامع. (ح ١،

الإرادة الجديّة: هي الغرض الأساسي الذي من أجله، أراد المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع. (ح ١، د ١٤)

الإرادة الغيريّة: هي إرادة مقدّمات الشيء وإيجابها، استلزماً لإرادة نفس الشيء. (ح ٢، د ٣٨)

الإرادة النفسيّة: هي إرادة نفس الشيء وإيجابه، اللذين يستلزمان إرادة مقدّماته وإيجابها. (ح ٢، د ٣٨)

أركان الاستصحاب: ١. اليقين بالحدوث. ٢. الشك في البقاء. ٣. وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة. ٤. كون الحالة السابقة في مرحلة البقاء، ذات أثر مصحح للتعبّد ببقائها. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

أركان قاعدة منجزية العلم الإجمالي: ١. وجود العلم بالجامع؛ ٢. وقوف العلم على الجامع، وعدم سرايته إلى الفرد؛ ٣. أن يكون كلّ من الأطراف، مشمولاً في نفسه - وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي -، لدليل أصالة البراءة؛ ٤. أن يكون جريان البراءة في كلّ من الطرفين، مؤدياً إلى الترخيص في المخالفة القطعيّة، وإمكان وقوعها خارجاً، على وجه مأذون فيه. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

الاستحباب: هو حكم شرعيّ يبعث نحو الشيء الذي تعلق به، بدرجة دون الإلزام؛ ولهذا توجد إلى جانبه دائماً، رخصة من الشارع في مخالفته. (ح ١، د ٦ و ٧)

الاستصحاب: هو الوظيفة العمليّة التي قرّرها الشارع عند الشكّ المسبوق بيقين؛ ومقتضاها، استمرار الأحكام المترتبة على اليقين السابق و الالتزام بها عملياً، إلى أن يحصل يقين آخر ينقضه. (مبادي، د ١٥ و ح ٢، د ٥٢)

استصحاب التدريجيات: هو استصحاب الأمر التدريجي؛ فإنه على الرغم من تدرّجه في الوجود، وتصرّمه قطعة بعد قطعة، له وحدة؛ ويُعتبر شيئاً واحداً مستمراً؛ على نحو يصدق على القطعة الثانية، عنوان البقاء؛ فتنتم أركان الاستصحاب، حينما نلاحظ الأمر التدريجي، بوصفه شيئاً واحداً مستمراً، فنجد أنه متيقن بداية، ومشكوك نهائية. (ح ٢، د ٥٨)

الاستصحاب التعلّقي: أنظر: استصحاب الحكم المعلق.

استصحاب الحكم المعلق: هو استصحاب القضية الشرطية القائلة بأن المجعول الذي نعلم بعدم فعليته، لو تحقق شرطه، لأصبح فعلياً؛ فعند الشك في صدق موضوعه، تُستصحب القضية الشرطية؛ وقد منع منه المحقق النائيني؛ إذ في رأيه: ليس في الحكم الشرعي، إلا الجعل والمجعول؛ والجعل لا شك في بقاءه، فالركن الثاني مختل؛ والمجعول لا يقين بحدوثه، فالركن الأول مختل؛ وأما القضية الشرطية، فليس لها وجود في عالم التشريع، بما هي قضية شرطية وراء الجعل والمجعول، ليجري استصحابها. (ح ٢، ٥٨ د)

الاستصحاب الحكمي: هو استصحاب الحكم الشرعي، المتيقن قبل شكنا فيه. (ح ١، ٣٠ د)
 الاستصحاب الموضوعي: هو استصحاب الموضوع في حكم شرعي يترتب تطبيقه على هذا الاستصحاب. (ح ٢، ٥٩ و ٦٠ د)

الاستعمال: هو استخدام اللفظ بقصد إخطار معناه في ذهن السامع؛ أي: استخدام الشخص لفظاً، لكي يُعَدَّ ذهن غيره للانتقال إلى معناه. (ح ١، ١٢ د)
 الاستعمال الحقيقي: هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له الذي قامت بينه وبين اللفظ علاقة لُغوية بسبب الوضع. (ح ٢، ١٠ د و ١١)

الاستعمال المجازي: هو استعمال اللفظ في معنى آخر، لم يوضع له؛ ولكنّه يشبه المعنى الذي وُضع اللفظ له ببعض الاعتبارات؛ ومنه: إرادة الخاص باستعمال لفظ عام مثلاً. (ح ٢، ١٠ د و ١١)

الاستقراء الفقهي: هو أن يلاحظ الفقيه، عدداً كبيراً من الأحكام، يجدها جميعاً تشترك في حالة واحدة؛ وهو ظني غالباً؛ لأنّه ناقص عادة، ولا يصل إلى درجة اليقين. (ح ٢، ٤١ د)

الاستنباط: هو عملية يُطبّقها الفقيه لاستخراج الحكم الشرعي من مصادره، بإقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كلّ حدث من أحداث الحياة. (مبادي، ٣ د و ح ١، ١ د)

الاسم (في الأصول): هو كلّ ما يدلّ على معنى استقلالي. (ح ١، ٨ د و ١٣ د)
 الاشتراك: هو وجود معنيين للفظ واحد. (ح ٢، ١٠ د و ١١)

أصالة اشتغال الذمة: وهي استُخدمت بمصطلحين: ١. كأصل يعمّ جميع الأصول العمليّة -بناءً على مسلك حقّ الطاعة-؛ وهو أنّ كلّ تكليف يُحتَمَل وجوده ولم يثبت إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاهه، فهو منجز؛ لشمول حقّ الطاعة له؛ ٢. أنّ الأصل في التكليف المعلوم ولو إجمالاً و المشكوك أمثاله، أنه في ذمة المكلف وعهده، ما لم يحصل الجزم بامثاله. (ح ٢، ٦٥ و ٢٦٥ و ٤٧٥)

أصالة الاحتياط: أنظر: أصالة اشتغال الذمة.

أصالة الاشتغال: أنظر: أصالة اشتغال الذمة.

أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجمالي: هي أنّ البراءة الشرعيّة (القاعدة العمليّة الثانويّة)، تسقط في موارد العلم الإجماليّ، بناء على مسلك حقّ الطاعة؛ و توجد قاعدة عمليّة ثالثة، تطابق مفاد القاعدة العمليّة الأولى؛ وهي حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة معاً؛ وتُسمّى أيضاً بقاعدة منجزية العلم الإجماليّ. (ح ٢، ٤٨٥)

أصالة الإطلاق: هي القاعدة الأصوليّة عند الشكّ بين الإطلاق والتقييد، عند ما لم تكن في الكلام قرينة على تقييده، فالأصل هو الإطلاق؛ وعليه يُحمل الكلام. (مبادي، ١٠٥)

أصالة البراءة الشرعيّة: هي الإذن من الشارع بترك التحفّظ والاحتياط، تجاه التكليف المشكوك. (ح ٢، ٤٢٥ - ٤٤٥)

أصالة البراءة العقليّة: هي أنّ الأصل بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، أنّ ذمة المكلف بالنسبة إلى التكاليف المحتملة، بريئة؛ ما لم يتمّ البيان بالنسبة إليها؛ أنظر: قاعدة قبح العقاب بلا بيان. (ح ٢، ٤٢٥ - ٤٤٥)

أصالة الجهة: هي أنّ ظاهر حال المتكلّم، تطابق الدالّتين الأولى والثانية؛ وهو جدّيته في الجهة التي دعت به إلى استعمال اللفظ؛ لا جهة أخرى كالتقيّة والمزاح؛ وهذا الظهور، حجّة؛ ويُطلَق على حجّيّة جهة الجدّيّة، أصالة الجهة. (ح ٢، ٢٠٥)

أصالة الحقيقة: هي أنّ ظاهر حال المتكلّم عند استعماله للفظ، تطابق دلالة اللفظ

التصورية، مع دلالاته التصديقية الأولى؛ و هي إرادته لإخطار المعنى الحقيقي للفظ؛ إلا أن يأتي بقرينة على خلاف ذلك؛ وهذا الظهور، حجة على أساس قاعدة حجية الظهور؛ ويُطلق على حجية المعنى الحقيقي، اسم أصالة الحقيقة. (ح ٢، د ٢٠)

أصالة الحل: هي القاعدة المتخذة من قول الصادق عليه السلام: كل شيء فيه حلال و حرام، فهو حلال لك حتى أن تعرف الحرام منه بعينه، فتدعه. (ح ٢، د ٣)

أصالة الظهور (حجبة الظهور): هي اتخاذ ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ، أساساً لتفسير الدليل اللفظي، من قبل الشارع. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

أصالة العموم: هي أن ظاهر حال المتكلم عند استعماله للفظ عام، تطابق دلالاته التصديقية الأولى - و هي إرادة إخطار معنى العام في ذهن السامع -، مع الدلالة التصديقية الثانية - أي: مراده الجدّي و مقصوده -؛ إلا أن يذكر قرينة على الخاص؛ ويُطلق على حجبة معنى العام حينئذ، أصالة العموم. (ح ٢، د ٢٠)

الأصل (الأصل العملي): هو الدليل الذي يُحدّد الوظيفة العملية، تجاه الحكم المشكوك، بعد استحكام الشكّ و تعدّر تعيين الحكم؛ فهو حكم ظاهري أخذ فيه بعين الاعتبار، نوع الحكم المشكوك؛ سواء لم يُؤخذ أيّ كشف معيّن بعين الاعتبار في مقام جعله، أو أخذ ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التام؛ بل منضماً إلى نوع الحكم المشكوك. (ح ١، د ١؛ ٣ د و ٦ د و ٧)

الأصل السببي: هو استصحاب موضوع حكم شرعي، ممّا يُسبّب إمكان تطبيقه. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

الأصل العملي التنزيلي: انظر: الأصل العملي المحرّز.
الأصل العملي المحرّز (التنزيلي): هو الأصل الذي أخذ في مقام جعله، كشف معيّن؛ كقاعدة الفراغ. (ح ٢، د ٣)

الأصل العملي غير المحرّز: هو الأصل الذي لم يُؤخذ في مقام جعله، أيّ كشف معيّن؛ كأصالة الحل. (ح ٢، د ٣)

الأصل المُثَبِّت: هو الاستصحاب الذي يراد به، إثبات حكم شرعيّ مترتب على أثر تكويني للمستصحب. (ح ٢، د ٥٧)

الأصل المسببي: هو الحكم الشرعيّ الذي موضوعه مشكوك البقاء، فيُحرز باستصحاب الموضوع، تعبداً وعملياً. (ح ٢، د ٥٩ و ٦٠)

الأصول (الأصول العمليّة): أنظر: الأصل (الأصل العمليّ).

الإطّراد: هو أنّ صحّة استعمال اللفظ، لا تختصّ بمعناه الحقيقيّ في جميع الحالات وبلحاظ أيّ فرد من مصاديقه (اطّارده فيها)؛ بل مع الحفاظ على ما يُصحّح الاستعمال، يطرّد استعمال اللفظ في المعنى المجازيّ أيضاً. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

أطراف العلم الإجماليّ: هي كلّ أطراف الشكّ و التردد في العلم الإجماليّ. (ح ٢، د ٤٨)

الإطلاق: هو أن تتصوّر معنى بدون أن تلاحظ معه أيّ وصف أو حالة أخرى. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

الإطلاق الأحوالي: هو الإطلاق الذي لمعناه أحوال، ويراد به جميع الأحوال. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

الإطلاق الأفرادي: هو الإطلاق الذي لمعناه أفراد، ويراد به جميع الأفراد. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

الإطلاق البدليّ: هو الإطلاق الذي يكفي فيه، إيجاد أحد الأفراد، لامتنال الحكم المجعول؛ كاسم الجنس المنكّر. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

الإطلاق الشموليّ: هو الإطلاق المقتضي لاستيعاب الحكم، لتمام أفراد الطبيعة؛ كاسم الجنس المعرّف باللام؛ أو الخالي من التعريف و التنكير. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)

الإطلاق اللفظيّ: هو حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلم و صدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

الإطلاق المقاميّ: يراد به نفي شيء، لو كان ثابتاً، لكان صورة ذهنيّة مستقلّة و عنصراً آخر؛ ويحتاج إلى قرينة خاصّة، دون قرينة الحكمة، على أنّه في مقام تمام البيان. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

الاعتبار: هو صياغة الشارع للحكم، صياغة جعلية، و اعتباره على ذمة المكلف. (ح ٢، ٢ د)

الإعداد الشخصي: هو إعداد المتكلم أحد كلامين، لتفسير مقصوده من كلامه الآخر، من قبل شخصه؛ في قبال الإعداد العرفي النوعي؛ وهو البناء العام للمتكلم العرفي، في جعل أنحاء خاصة من الكلام، قرينة على تفسير كلام آخر. (ح ٢، ٢ د ٦٢)

الإعداد العرفي النوعي: هي أن المتكلم العرفي، استقرّ بناءه عموماً على أن الأصل في كلامه، جريانه على أساس المواضع العرفية العامة للمحاورة؛ كإعداد الكلام الأخص، قرينة للأعمّ موضوعاً؛ أو تقييد المطلق بالمقيّد؛ أو تقديم كلّ ظاهر على ما هو أقلّ منه ظهوراً بدرجة ملحوظة و واضحة عرفاً. (ح ٢، ٢ د ٦٢)

اقتضاء الحرمة للبطان: تحريم العبادة، يستلزم بطلانها؛ وأما تحريم المعاملة، فإن أريد بها السبب المعاملي الذي يمارسه المتعاملان، فلا يستلزم تحريم السبب، بطلانه؛ وإن أريد بها تحريم التمليك الحاصل نتيجةً للسبب، ففي استلزامه البطان، خلاف. (ح ٢، ٢ د ٤٠)

اقتضاء وجوب الشيء، حرمة ضده الخاص: هو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب. فلا مقدّمة لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر؛ بل وجود أحد الفعلين وعدم الآخر، كلاهما مرتبطان باختيار المكلف. (ح ٢، ٢ د ٤٠)

اقتضاء وجوب الشيء، حرمة ضده العام: إن إيجاب شيء، يقتضي حرمة ضده العام؛ وهو نقيض الواجب. (ح ٢، ٢ د ٤٠)

الأمر: هي الدليل الظني الذي يؤدي إلى كشف الحكم الشرعي كشفاً ناقصاً ومحتّم الخطأ. (ح ٢، ٢ د ٦)

الأمر الإرشادي: هو الأمر الذي لا يدلّ على الوجوب؛ بل يُرشد إلى حكم وضعي أو يُخبر عنه (ح ٢، ٢ د ١٣)

الانحلال الحقيقي (للعلم الإجمالي): هو انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شكّ بدوي؛ فيسري العلم بالجامع إلى الفرد و يختلّ الركن الثاني. (ح ٢، ٢ د ٤٩ و ٥٠)

الانحلال الحكمي (للعلم الإجمالي): هو اختلال الركن الثالث من العلم الإجمالي؛ لكون

أحد الأطراف مجرئ لاستصحاب منجز للتكليف؛ فتجري الأصول المؤتمنة في سائر الأطراف، بلا معارض وتبطل بذلك منجزية العلم الإجمالي. (ح ٢، ٤٩ د و ٥٠) انحلال العلم الإجمالي (بالعلم التفصيلي والشك البدوي): هو انحلاله إلى العلم التفصيلي بأحد الأطراف أو عدد منها، و الشك البدوي في الأطراف الأخرى، بسبب ارتفاع الشك في بعض أطرافه. (ح ١، ٢٨ د و ٢٩).

انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير: هو أن يتضح انحصار أطراف العلم الإجمالي بعدد أقل؛ بشرط أن لا يزيد عدد المعلوم بالاجمال في العلم الأوّل المنحل، على المعلوم إجمالاً بالعلم الثاني. (ح ٢، ٤٩ د و ٥٠) الانسباق: أنظر: التبادر والظهور الذاتي.

الانشاء: هو أن يكون الكلام ظاهراً في إنشاء خبر في المستقبل؛ لا وقوعه في الماضي أو المستقبل؛ ويقابله الإخبار. (مبادي، ٦ د)

الانصراف: هو أنس ذهني خاص بحصة معينة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصة، على طريقة تعدد الدال والمدلول؛ فيكون الأنس الذهني الحاصل، قرينة على إرادة تلك الحصة، فعينئذ لا يمكن إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة. (ح ٢، ١٦ د و ١٧)

البراءة الشرعية: أنظر: أصالة البراءة الشرعية.

البراءة العقلية: أنظر: أصالة البراءة العقلية.

البراءة عن الاستحباب: المشهور، أن البراءة لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي. (ح ٢، ٤٧ د)

التأخر الزمني: هو التأخر الذي يكون من تأخر سلسلة الوجود؛ لا من الناحية الزمنية. (ح ١، ٢١ د)

التبادر: هو انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن، حيث ينشأ من عملية القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى؛ و على هذا، لا يتوقف التبادر على العلم بالوضع؛ بل على نفس الوضع؛ أنظر: الانسباق والظهور الذاتي (ح ٢، ١٠ د و ١١)

التخصيص: هو تقديم الخاصّ على العامّ، إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم.
(ح ١، د ٣١)

التخيير (في التعارض): هو علاج التعارض بين دليلين، في حالات خاصّة.
(مبادي، د ١٦)

التخيير الشرعي: هو أن يتعرّض الخطاب الشرعيّ مباشرة، للتخيير بين شيئين أو أشياء.
(ح ٢، د ٣٨)

التخيير العقليّ: هو أن يُبيّن في الخطاب الشرعيّ، وجوب عنوان كليّ واحد، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق البدليّ فيه. (ح ٢، د ٣٨)
الترادف: هو وجود لفظين لمعنى واحد. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

التزاحم: هو التنافي بين الامتثالين، مع عدم التنافي بين الجعلين والمجعولين.
(ح ٢، د ٦١)

التساقط: هو سقوط الخبرين اللفظيين المتعارضين عن الحجّية، حيث لا يمكن حلّ التعارض عن طريق قواعد الجمع العرفيّ. (ح ١، د ٣١)

التشريع: هو وضع الحدود على أساس ملاكات من المصالح والمفاسد، من قبيل الشارع - وهو الله (سبحانه وتعالى) - و من خلال القرآن الكريم أو بيان الرسول العظيم أو الأئمّة من بعده (صلوات الله عليهم أجمعين). (مبادي، د ٢)

التضادّ بين الوجوب والحرمة: هو أنّ الفعل الواحد لا يمكن أن يتّصف بالوجوب والحرمة معاً؛ لأنّ العلاقة بين الوجوب والحرمة هي علاقة تضادّ ولا يمكن اجتماعهما في فعل واحد. (ح ١، د ٢٢)

التعارض (تعارض الدليلين): هو التنافي بين مدلولي دليلين، الحاصل من أجل التضادّ بين الجعلين المفادين بهما؛ وهذا التنافي، على قسمين: أ. ذاتيّ؛ ب. غرضيّ، حصل بسبب العلم الإجماليّ من الخارج، بأنّ المدلولين غير ثابتين معاً. (ح ٢، د ٦١)

التعارض المستقرّ: هو التعارض الذي لا يتيسّر فيه الجمع العرفيّ بين الدليلين؛ وذلك لعدم وجود قرينة لأحدهما في تفسير الآخر. (ح ٢، د ٦٢)

التعارض غير المستقر: هو التعارض الذي يُشكّل فيه أحد الدليلين، قرينةً على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر؛ فينحلّ بالجمع العرفي. (ح ٢، د ٦٢)

التفقه بالمعنى الخاص: هو بمفاد آية النفر، معرفة الأحكام بأصولها وفروعها عن طريق الرجوع إلى المعصوم عليه السلام والأخذ عنه؛ و يختصّ بعصر التشريع. (مبادي، د ٢)

التفقه بالمعنى العام: هو دراسة المصادر واستخراج الأحكام الشرعية والوظيفة العملية، ببذل الجهد وإقامة الدليل؛ و يختصّ بما بعد عصر التشريع. (مبادي، د ٢)

التقرير (تقرير المعصوم عليه السلام): هو سكوت المعصوم عليه السلام عن تصرف يواجهه - سواء كان التصرف شخصياً أو نوعياً - ودلالة هذا الموقف منه على رضاه وإمضائه؛ بما أنه مسؤول عن تعليم الناس. (مبادي، د ١١ و ح ١، د ٢٠ و ح ٢، د ٦ و ٧)

التقييد: هو تقديم الخاص على العام، إذا كان عموماً ثابتاً بالإطلاق وعدم ذكر القيد. (ح ١، د ٣١)

التواتر: هو نقل عدد كبير من الرواة خبراً عن المعصوم عليه السلام. (ح ١، د ١٩)

التواتر الإجمالي: إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان لازماً منتزِعاً، فالتواتر إجماليّ. (ح ٢، د ٢٣)

التواتر اللفظي: إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان محدّداً، فالتواتر لفظيّ. (ح ٢، د ٢٣)

التواتر المعنوي: إنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات المتواترة، إن كان قضية معنوية محدّدة: فالتواتر معنويّ. (ح ٢، د ٢٣)

الجمع المعرف باللام: هو من الألفاظ المطلقة بقرينة الحكمة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

الجعل: هو ثبوت الحكم الشرعيّ بتشريع المولى؛ وهو ما يتكفّل الدليل الشرعيّ لبيانه. (ح ٢، د ٦١)

الجملة: هي كلّ كلمتين أو أكثر بينهما ترابط. (ح ١، د ١٣)

الجملة الإنشائية: هي الجملة الموضوعية للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (ح ١، د ١٦)

الجملة الخبرية: هي الجملة الموضوعة للنسبة التامة، منظوراً إليها بما هي حقيقة واقعة،
وشيء مفروغ عنه. (ح ١، د ١٤)

الحالة السابقة المتيقنة: هي الحكم أو الموضوع الشرعي الذي كُتِبَ على يقين منه قبل
شكنا. (ح ١، د ٣٠)

حالة الشك في الرفع: هي الحالة السابقة التي تكون قابلة بطبيعتها للامتداد زمانياً،
وإنما نشك في بقائها نتيجة لاحتمال وجود عامل خارجي أدى إلى ارتفاعها.
(ح ١، د ٣٠)

حالة الشك في المقتضي: هي الحالة السابقة غير القادرة على الامتداد زمانياً؛ بل
تنتهي بطبيعتها في وقت معين ونشك في بقائها نتيجة لاحتمال انتهائها
بطبيعتها، دون تدخل عامل خارجي في الموقف. (ح ١، د ٣٠)

الحجة الشرعية: هي ما جعله الشارع حجة علينا، مع أن العقل لم يقطع به؛ كظهور الكلام
في معنى خاص أو انتساب خبر الواحد الشقة إلى المعصوم عليه السلام. (مبادي، د ١٤)
الحجة العقلية: هي ما يدرك العقل حجته من دون جعل الشارع؛ كحجية القطع.
(مبادي، د ١٤)

الحجية: هي كون الدليل مماً سيحتج به الشارع علينا إن قصرنا في التكليف وما سنحتج
به على الشارع إن أدبنا التكليف وكنا قد أخطأنا في معرفة الحكم المراد للشارع.
(مبادي، د ١٠)

حجية الأمانة: هي الحكم الظاهري المرتبط بكاشفية الأمانة - أي: الدليل الظني
المعين -؛ على نحو تكون كاشفيتها، هي الملاك التام لجعلها حجة. (ح ٢، د ٣)
حجية الظهور: أنظر: أصالة الظهور.

حجية القطع: هي أن يكون انكشاف قضية في حكم شرعي - انكشافاً لا يشوبه شك -
منجزاً - أي: مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه -، ومعدراً - أي: نافياً
لاستحقاق العقاب، إذا عمل العبد وفقه؛ ولو كان في الواقع قد خالف المولى
نتيجة عمله به - (ح ٢، د ٣)؛ وهي من خصوصيات القطع بتكليف المولى الذي له
حق الطاعة حسب حدود مولويته؛ إما في التكاليف المعلومة بالقطع؛ أو في كل ما

ينكشف لنا من تكاليفه؛ بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال؛ ولهذا، ليست الحجّية خاصّة بالقطع ذاتاً؛ بل تلزمه، بما هو انكشاف. (ح ٢، د ٤)
 حجّية الوظيفة العمليّة: أنظر: الأصل (الأصل العمليّ).
 حجّية خبر الواحد: هي أنّ الخبر الواحد الشقة، حجّة على المكلف عند الشارع. (مبادي، د ١٢)

حديث الرفع: هو الحديث المرويّ عن النبي ﷺ؛ ونصّه: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةَ خَطَأٍ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشقة»؛ ويُستدلّ به على البراءة الشرعيّة. (ح ٢، د ٤٢ - ٤٤)

الحرف (في الأصول): هو كلّ ما يدلّ على معنىٍ ربطيٍّ نسبيّ. (ح ١، د ١٣)
 الحرمة: هي حكم شرعيّ يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام. (ح ١، د ٦ و ٧)
 الحُسن: هو ما ينبغي صدوره. (ح ٢، د ٤١)

حقّ الطاعة: هي إمّا التكليف المنكشف؛ فلا يكون المكلف المتجرّي حينئذٍ مُخِلًّا بها؛ إذ لا تكليف، فلا منجزية؛ أو مجرّد الانكشاف و لو لم يكن مصيباً؛ فالمتجرّي مُخِلٌّ بها، فيستحقّ العقاب؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى ورعاية حرّمته. (ح ٢، د ٥)

الحكم التكليفيّ: هو الحكم الذي يتعلّق بأفعال الإنسان، وله توجيه عمليّ مباشر. (ح ٢، د ٢)

الحكم الشرعيّ: هو التشريع الصادر من الله (تعالى) لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهها. (ح ٢، د ٢)

الحكم الظاهريّ: هو كلّ حكم افتراض في موضوعه الشكّ، في حكم شرعيّ مسبق. (ح ٢، د ٢)

الحكم العقليّ: هو إدراك العقل للحسن و القبح كأمرين واقعيّين يُعيّران عمّا ينبغي وعمّا لا ينبغي صدوره؛ ويُطلق الحكم على هذا الإدراك، توسّعاً. (ح ٢، د ٤١)

الحكم المشروط: هو ما يكون تحققه منوطاً بتحقق بعض القيود خارجاً. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

الحكم المعلق: هو كل حكم فعليته مشروطة بتحقق الشرط. (ح ٢، د ٥٨)

الحكم الواقعي (الأصولي): هو كل حكم لم يُفترض في موضوعه الشك، في حكم شرعي مسبق. (ح ٢، د ٢)

الحكم الواقعي (الفقهي): هو الحكم الشرعي الذي يحكي عن واقع الشريعة و نقطع بأنه نفس ما أراده الشارع. (مبادي، د ١٤)

الحكم الوضعي: هو الحكم الذي ليس له توجيه عملي مباشر؛ بل المعهود أنه يقع موضوعاً لحكم تكليفي و يوضح العلاقات بين موضوعات الأحكام التكليفية التي موضوعها أفعال الإنسان. (مبادي، د ٣ و ح ٢، د ٢)

الحيثيات التعليلية: هي القيود التي لا تُعتبر مقومة و منوعة للحكم. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

الحيثيات التقييدية: هي القيود التي تُعتبر مقومة و منوعة للحكم. (ح ٢، د ٥٥ و ٥٦)

الخبر الحدسي: هو ما حكى عن المعصوم عليه السلام دليلاً لم يصل إلينا؛ و لكن نعلم بوجوده عن طريق الحدس. (مبادي، د ١٢)

الخبر الحسي: هو ما حكى عن المعصوم عليه السلام قولاً أو فعلاً أو تقريراً عن طريق الحس (السمع أو البصر). (مبادي، د ١٢)

الخبر المتواتر: إخبار حسي متعدد، بدرجة يوجب اليقين. (ح ٢، د ٢٣)

خبر الواحد: هو كل خبر لا ينفيد العلم؛ أي: لا يحصل منه القطع بثبوت مؤداه؛ كنقله عن طريق شخص واحد، عن طرق لا تورث القطع بصدوره عن المعصوم عليه السلام؛ و من أقسامه خبر الثقة. (مبادي، د ١٢ و ح ٢، د ٢٦ و ٢٧)

خبر الواحد الثقة: هو خبر الواحد الذي روي ثقة عن ثقة. (مبادي، د ١٢)

الخصائص العامة في تقييم الاحتمال: هي كل خصوصية في المعنى، تُشكل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه. (ح ٢، د ٢٣)

الخصائص النسبية في تقسيم الاحتمال: هي كل خصوصية في المعنى، تُشكّل بحساب الاحتمال، عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظت نوعية الشخص المُخبر. (ح ٢، د ٢٣)

خصوصيات القطع: هي الكاشفية و المحركة و الحجية فيما إذا كان القطع متعلقاً بتكليف المولى. (ح ٢، د ٣)

الدالّ الحالىّ: هو ما يُحيط بالكلام من ظروف أو ملاسات تكون لها دلالة في الموضوع. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الدالّ اللفظيّ: هو ما يُشكّل (من الكلمات) مع اللفظ الذي تُريد فهمه، كلاماً مترابطاً. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الدلالة: هي انتقال الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصوّر المعنى. (ح ١، د ١٠ و ١١)
الدلالة الارتكازية: هي تفسير دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على أساس نظرية القرن الأكيد. (ح ٢، د ٩)

الدلالة الاعتبارية: هي تفسير وضع الواضع اللفظ للمعنى، على أساس نظرية الاعتبار. (ح ٢، د ٩)

الدلالة الالتزامية: هي ما يدلّ عليها اللفظ التزاماً. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)
الدلالة التصديقية: هي دلالة اللفظ عند صدوره من متكلّم واع، على قصد إخطار المعنى؛ و هي على نوعين: الأولى و الثانية. (ح ٢، د ٩)

الدلالة التصديقية الأولى: هي دلالة اللفظ على إرادة المتكلّم الواعي لاستعمال اللفظ. (ح ٢، د ٩)

الدلالة التصديقية الثانية: هي دلالة اللفظ على القصد الجدّي للمتكلّم الملتفت ومراده الغائيّ. (ح ٢، د ٩)

الدلالة التصورية: هي دلالة اللفظ على تصوّر المعنى. (ح ٢، د ٩)
الدلالة التعهّدية: هي تفسير دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على أساس مسلك التعهّد القائل بتعهّد الواضع، بأن لا يأتي باللفظ، إلا عند قصد تفهيم المعنى.

الدَّلالة الذاتية: الاعتقاد بدلالة اللفظ ذاتاً على المعنى الحقيقي. (ح ٢، د ٩)
الدَّلالة اللُّغوية: أنظر: الدلالة التصورية.

الدلالة المطابقة: هي الدلالة المطابقة لمعاني مفردات الكلام. (ح ٢، د ١٨٥ و ١٩)
الدليل الحاكم: هو كل دليل ثبت فيه إعداد المتكلم القرينية شخصياً على مفاد دليل آخر، بسوقه مساق التفسير صريحاً، أو بظهوره في النظر إلى الموضوع أو المحمول؛ ويُقدّم على الدليل المحكوم بالقرينية. (ح ٢، د ٦٢)
الدليل الشرعي: هو كل ما صدر من الشارع ممّاله دلالة على الحكم الشرعي، ككلام الله (سبحانه) أو كلام المعصوم عليه السلام. (ح ٢، د ٧)

الدليل الشرعي اللفظي: هو الكلام المعصوم، كتاباً أو سنة. (ح ٢، د ٧)
الدليل الشرعي غير اللفظي: هو الموقف الذي يتخذه المعصوم عليه السلام و يتمثل في فعله؛ سواء كان تصرفاً مستقلاً، أو موقفاً إمضائياً تجاه سلوك معيّن أو سيرة (وهو الذي يُسمّى بالتقرير). (ح ٢، د ٧ و ٢١ و ٢٢)
الدليل العقلي: هو ما يُعبّر عن قضايا يدركها العقل ويُمكن أن يُستنبط منها حكم شرعي. (ح ٢، د ٧)

الدليل العقلي التحليلي: هو ما كان البحث فيه يدور حول ظاهرة معينة؛ كالبحث عن حقيقة الوجوب التخيري. (ح ٢، د ٣١)
الدليل العقلي التركيبي: هو ما يكون البحث فيه حول استحالة شيء أو ضرورته، بعد الفراغ عن تصوّره و تحديد معناه؛ من قبيل البحث عن استحالة الأمر بالضدّ في وقت واحد. (ح ٢، د ٣١)

الدليل العقلي المستقل: هو ما لا يحتاج لاستنباط الحكم منه، إلى إثبات قضية شرعية. (ح ٢، د ٣١)

الدليل العقلي المستقل التركيبي الإيجابي: هو الدليل المستقل في استنباط إثبات حكم شرعي. (ح ٢، د ٣١)

الدليل العقلي المستقل التركيبي السلبي: هو الدليل المستقل في استنباط نفي حكم شرعي. (ح ٢، د ٣١)

الدليل العقلي غير المستقل: هو ما يحتاج لاستنباط الحكم منه، إلى إثبات قضية شرعية. (ح ٢، د ٣١)

الدليل العملي: انظر: الأصل العملي.

الدليل القطعي: هو الدليل الذي يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي. (ح ٢، د ٦)

الدليل المحرز: هو الدليل الذي يطلب به الفقيه، كشف الواقع من مراد الشارع وإحراز

الحكم الشرعي؛ لأنه إما دليل يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي، فحجته ناتجة

عن القطع؛ وإما دليل ظني قام دليل قطعي على حجته. (ح ٢، د ٣ و ٦ و د ٧)

الدليل المحرز الظني: هو دليل محرز يؤدي إلى كشف الحكم الشرعي كسفاً ناقصاً

محتمل الخطأ؛ ويسمى بالأمانة. (ح ٢، د ٦)

الدليل المحرز القطعي: هو دليل محرز يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي؛ كالخبر المتواتر

الدال عليه. (ح ٢، د ٦)

الدليل المحكوم: أنظر: الدليل الحاكم.

الدليل المورود: هو الدليل الذي ينفي موضوع مجعوله، مجعول دليل آخر؛ أو يحقق

الدليل الآخر فرداً من موضوعه؛ دون التنافي بين جعليهما. (ح ٢، د ١١)

الدليل الوارد: هو الدليل الذي يكون المجعول فيه، نافياً لموضوع المجعول في الدليل

الآخر أو موجداً لموضوعه فرداً من الأفراد؛ دون التنافي بين جعليهما. (ح ٢،

د ٦١)

الدليل غير المحرز: هو العنصر المشترك في عمليات الاستنباط، الذي يتخذ دليلاً

على تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعي المجهول؛ أنظر: الأصل (الأصل

العملي). (ح ٢، د ٣)

الدوال الحالية: أنظر: الدال الحالي.

الدوال اللفظية: أنظر: الدال اللفظي.

دوران الأمرين الأقل والأكثر: هو أن يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاء، ونعلم

باشتمال العملية على أجزاء معينة، ونشك في اشتغالها على جزء آخر، ولا يوجد

دليل يثبت أو ينفي ذلك. (ح ١، د ٢٧ و ٢٨)

الدين: هو الشريعة؛ أي: الحدود التي وضعها الشارع لتنظيم حياة الإنسان كمنهج يُحقَّق له سعادته في الدنيا والآخرة. (مبادي، د ٢)
ذي القرينة: هو الكلام الذي يبطل ظهوره التصديقيّ الأوّل بسبب القرينة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الرأي: أنظر: «الاجتهاد في الفقه السنّي».

السياق: هو كلّ ما يكتنف اللفظ من دوالّ لفظية و حالية. (ح ١، د ١٧ و ١٨)
السيرة العقلانية: إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام، إذا اتجهوا إلى سلوك معيّن بماهم عقلاء، فسكوت المعصوم عليه السلام على ذلك، دليل على الإمضاء للنكتة المركوزة عقلاً في السيرة؛ و تتوسّع دائرتها إلى غير المعاصرين لزمان حضور المعصومين عليهم السلام، إذا كانت أوسع من حدود السلوك الفعليّ. (ح ٢، د ٢١ و ٢٢)

سيرة المتشرّعة: إنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام إذا اتجهوا إلى سلوك معيّن، بوصفهم متشرّعة، يجب أن يكونوا متلقين ذلك من الشارع؛ وكلّما لوحظ شمول السيرة و تطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها، ضعف احتمال المغايرة مع الشرع. (ح ٢، د ٢٤)

السيرة المتشرّعية: أنظر: سيرة المتشرّعة.

الشبهة التحريمية: هي الشكّ في الحرمة. (ح ١، د ٢٧)
الشبهة الحكمية: هي شكنا في التكليف، إن كان ناشئاً عن عدم وضوح أصل جعل الشارع للتكليف. (ح ١، د ٢٧)

الشبهة الموضوعية: هي الشكّ في التكليف إن كان ناشئاً عن عدم وضوح موضوع الحكم. (ح ١، د ٢٧)

الشبهة الوجوبية: هي الشكّ في الوجوب. (ح ١، د ٢٧)

الشرط المتأخّر: هو القيد الذي يكون المقيد به موجوداً قبل وجوده. (ح ٢، د ٣٥)

الشرط المتقدّم: هو القيد الذي يوجد المقيد به، بعد وجوده. (ح ٢، د ٣٥)

الشرط المسوق لتحقّق الموضوع: هو الشرط المساوق لوجود الموضوع و تحقّقه؛ على نحو

لا يكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط و عدمه؛ كما في قولنا: إذا رُزقت ولدأ فاختنه. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)
 الشرط المقارن: هو القيد الذي يكون المقيد به، موجوداً حال وجوده. (ح ٢، د ٣٥)
 الشريعة: أنظر: الدين.

الشك الابتدائي: أنظر: «الشك البدوي».

الشك البدوي: هو شك محض غير ممتزج بأي لون من العلم. (ح ١، د ٢٧)
 الشك الساذج: أنظر: الشك البدوي.

الشك في البقاء: نعني به الشك في بقاء الحكم أو الموضوع المتيقن سابقاً. (ح ١، د ٣٠)
 الشك في الرفع: نعني به الشك في الرفع للحكم أو الموضوع المتيقن سابقاً؛ والاستصحاب يجري في موارد. (ح ٢، د ٥٧)

الشك في المقتضي: نعني به الشك في المقتضي لبقاء الحكم أو الموضوع المتيقن عندنا سابقاً؛ والاستصحاب يجري في موارد. (ح ٢، د ٥٧)

الشهرة: هو اتفاق أكثر الفقهاء القريبين من عصر المعصومين عليه السلام على فتوى واحدة، لم يصل إلينا دليلها. (ح ١، د ١٩)

صحّة الحمل: هو علامة على كون المحمول عليه، هو نفس المعنى المراد في المحمول (بالحمل الأولي الذاتي) أو مصداق المعنى المراد (بالحمل الشايغ)؛ ولا يثبت كون المعنى حقيقياً أو مجازياً. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

الضابط في جريان أصل البراءة: هو الشك في التكليف؛ لا الشك في المكلف به. (ح ٢، د ٤٧)

ضابطي المفهوم: ١. أن يكون الربط معبراً عن حالة توقّف انحصاري؛ ٢. أن يكون المرتبط، طبيعي الحكم و سنخه؛ لا شخصه. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)
 طرف العلم الإجمالي: أنظر: أطراف العلم الإجمالي.

طريقة تعدد الدال والمدلول: هي إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال وبيازاء كل دال واحد من تلك المعاني. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

الظاهر: هو الكلام الذي له أكثر من معنى و لكن أحدها أسرع انسباقاً إلى الذهن من غيرها. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الظهور: هو انسباق أحد معاني اللفظ، إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الظهور التصديقيّ: هو ظهور حال المتكلم في إرادة أقرب المعاني إلى اللفظ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الظهور التصوريّ: هو انسباق أحد معاني اللفظ، إلى تصوّر الإنسان عند سماع اللفظ في مرحلة الدلالة التصوريّة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

ظهور التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت: هو ظهور حال المتكلم في «أنّ ما يُريده - أي: الدلالة التصديقيّة -، مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة

التصوريّة»: أي: إنّهُ يُريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)
الظهور العرفيّ: هو كون دلالة اللفظ على أحد معانيه، أكثر ظهوراً من دلالته على سائر المعاني. (مبادي، د ٤)

العامّ: هو اللفظ الذي يدلّ على شموله لجميع المصاديق بدخول أداة العموم عليه. (ح ١، د ١٦)

العاصي: هو المكلف الذي قطع بالتكليف وخالفه، وكان التكليف ثابتاً في الواقع. (ح ٢، د ٥)

عصر التشريع: هو عصر الرسول ﷺ والأئمّة عليهم السلام (أي: زمن حضورهم). (مبادي، د ٢)
علاقات العالم التشريعيّ: هي العلاقات القائمة بين الأحكام. (ح ١، د ٢١)
علاقات العالم التكوينيّ: هي العلاقات القائمة بين الأشياء. (ح ١، د ٢١)
علماء الحديث والرجال: يدرسان المصادر الشرعيّة من جهة صحّتها واستنادها إلى الشارع. (مبادي، د ٢)

العلم الإجماليّ: هو القطع بأحد شيئين أو أشياء، لا على التعيين. (ح ٢، د ٥)
العلم الإجماليّ الصغير: هو العلم بأنّ عدد الأطراف في العلم الإجماليّ، أقلّ ممّا كانت سابقاً. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

العلم الإجماليّ الكبير: هو العلم الإجماليّ السابق الذي كان يضمّ عدداً من الأطراف يزيد عن العلم الإجماليّ الحاليّ. (ح ٢، د ٤٩ و ٥٠)

علم الأصول (أصول الفقه): هو علم يبحث عما يُترقّب أن يكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط ودرجات استعمالها و العلاقة بينها. (ح ٢، ١ د)

العلم التفصيلي: هو القطع الذي يتعلّق بشيء محدّد؛ لا بأحد شيئين أو أشياء، لا على التعيين. (ح ٢، ٥ د)

علم الفقه: هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة أو علم عمليّة الاستنباط. (ح ١، ١ د)

العموم: هو الاستيعاب، إذا كان مدلولاً للفظ بنفسه؛ فيُسمّى عموماً ويُسمّى اللفظ الدالّ عليه، عامّاً. (ح ٢، ١٦ و ١٧ د)

العناصر الخاصّة (في الاستنباط): هي العناصر التي تتغيّر من مسألة إلى أخرى و يتولّى دراستها علم الفقه. (ح ١، ١ د)

العناصر المشتركة (في الاستنباط): هي القواعد العامّة التي تدخل في عمليّات استنباط أحكام عديدة من أبواب مختلفة، وهي تُدرّس في علم الأصول. (ح ١، ١ د)

العنصر الخاصّ: هو العنصر الذي لا يصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل يختصّ بمسألة دون أخرى. (ح ٢، ١ د)

العنصر اللغويّ الخاصّ: هو كلّ أداة لغويّة لا تصلح للدخول في أيّ عمليّة استنباط؛ بل في عمليّة تعالج موضوعاً معيّناً. (ح ١، ١٥ د)

العنصر اللغويّ المشترك: هو العنصر الذي يصلح للدخول في استنباط الحكم من أيّ دليل لفظيّ، مهما كان نوع الموضوع الذي تعلّق به. (ح ١، ١٥ د)

العنصر المشترك: أنظر: العناصر المشتركة.

فعل المعصوم: هو عمل المعصوم عليه السلام و تصرّفه المستقلّ؛ ممّا له دلالة على الحكم الشرعيّ. (ح ١، ٢٠ د و ح ٢، ٦٥ و ٧ د)

فعلية الحكم: هي ثبوت الحكم على هذا المكلف بالذات أو ذاك. (ح ١، ٢٣ د)

قاعدة احترازية القيود: إنّ كلّ قيد يُؤخذ في المدلول التصوريّ للكلام، فالأصل فيه، أن يكون قيداً في المراد الجدّي؛ بحكم ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: أنّ كلّ ما يقوله المتكلّم يُريده؛ على هذا، فإنّ شخص الحكم الذي يُشكّل المدلول التصديقيّ الجدّي للكلام المقيد، لا يشمل من انتفى عنه القيد، ولكن لا ينفي وجود حكم آخر يشمله. (ح ٢، ١٤ و ١٥ د)

قاعدة استحالة التكليف بغير مقدور: إنَّ القدرة شرط ضروريّ في التكليف؛ و لكنّها ليست ضروريّة على مستوى الملاك و المبادئ؛ و إنّما يستحيل تعلّق التكليف بغير المقدور على مستوى الاعتبار الذي ينشأ من داعي البعث و التحريك. (ح ٢، ٣٢ د)

قاعدة البراءة العقلية: أنظر: أصالة البراءة العقلية و قاعدة قبح العقاب بلا بيان. قاعدة التخيير للروايات الخاصة: قد يقال بأنّه يوجد دليل خاصّ في روايات تُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ و لعلّ من أهمّها، رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام؛ و الصحيح: أنّ الرواية، لاتدلّ على الحجّة التخييرية. (ح ٢، ٦٣ د و ٦٤)

قاعدة الترجيح للروايات الخاصة: يوجد دليل خاصّ يتمثّل في روايات تُسمّى بأخبار الترجيح، يُخرج التعارض عن قاعدة التساقط؛ و أهمّ الروايات، رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله، و تشتمل على مرجّحين مترتّبين: ١. ترجيح ما وافق الكتاب، على ما خالفه. ٢. ترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم. (ح ٢، ٦٣ د و ٦٤)

قاعدة التزام: يتقدّم الدليل الأهمّ على الدليل الأقلّ أهميّة، إذا كان التنافي بين الدليلين في امتثالهما؛ دون التنافي بين الجعلين و المجعولين. (ح ٢، ٦١ د) قاعدة التسامح في أدلة السنن: إنّ الأخبار الدالة على المستحبات، أو على مطلق الأوامر و النواهي غير الإلزامية، حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة؛ ما لم يُعلم ببطلان مفادها. (ح ٢، ٢٨ د)

قاعدة الجمع العرفي: إنّ التعارض، إذا لم يكن مستقرّاً في نظر العرف؛ بل كان أحد الدليلين، قرينة على تفسير مقصود الشارع من الدليل الآخر، و جب الجمع بينهما؛ بتأويل الدليل الآخر، وفقاً للقرينة. (ح ٢، ٦١ د)

القاعدة العملية الأساسية: هي القاعدة في حالة عدم الحصول على دليل يدلّ على الحكم الشرعيّ، فيبقى الحكم مجهولاً إذا لم يصدر من الشارع علاج لهذه الحالة؛ و هي إمّا البراءة العقلية أو الاحتياط (على اختلاف الآراء). (ح ١، ٢٦ د)

القاعدة العملية الأولى في حالة الشك: هي القاعدة التي تُحدّد الموقف العمليّ تجاه شكّ المكلف في تكليف شرعيّ لم يتيسّر له إتيانه أو نفيه. (ح ٢، ٢)

القاعدة العملية الثانية: هي حكم الشارع بعدم وجوب الاحتياط أو وجوبه في موارد الشكّ. (ح ١، ٢٦ د)

قاعدة الفراغ: قاعدة فقهيّة، تحكم بصحّة عمل تمّ الفراغ من أجزائه و شروطه المحرّزة، وشكّ في صحّته، شكّاً ناشئاً عن احتمال الخطأ و السهو؛ دون ما لم تقم بيّنة على الخلاف. (ح ٢، ٣ د)

قاعدة المقتضي والمانع: هي القاعدة التي يُبنى فيها، عند إحراز المقتضي و الشكّ في وجود المانع، على انتفاء المانع و ثبوت المقتضى؛ و هذه القاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين و الشكّ؛ و لكنّها فيها، متعلّقان بأمرين متغيّرين ذاتاً؛ و هما المقتضي و المانع؛ خلافاً لوضعهما في الاستصحاب؛ حيث أنّ متعلّقيهما فيه، واحد ذاتاً. (ح ٢، ٥٢ د)

قاعدة الورد: هي أن يكون التنافي بين المجعولين مع عدم التنافي بين الجعلين؛ و ذلك إن كان أحد الدليلين، نافياً لموضوع الحكم في الدليل الآخر أو موجداً لفرد من موضوعه؛ فالدليل الوارد يتقدّم على المورد دائماً. (ح ٢، ٦١ د)

قاعدة اليقين: إنّ الشكّ في قاعدة اليقين، يتعلّق بنفس الفترة الزمنيّة التي تعلّق بها اليقين، و ينقضه تكويناً؛ خلافاً للاستصحاب؛ فإنّ الشكّ فيها، لا يتعلّق بفترة اليقين؛ بل ببعدها؛ و لا ينقضه حقيقة. (ح ٢، ٥٢ د)

قاعدة انحلال العلم الإجماليّ الكبير بالعلم الإجماليّ الصغير: هي تُعبّر عن حالة انحلال العلم الإجماليّ، بعدد أطراف يزيد عن الأطراف المعلومة حديثاً، بشرط أن لا يقلّ العدد معلوم، عن العدد المعلوم بالعلم الإجماليّ المنحلّ. (ح ٢، ٤٩ د و ٥٠)

قاعدة تساقط المتعارضين: إذا لم يكن أحد الدليلين، قرينة بالنسبة إلى تفسير مقصود الشارع. من الدليل الآخر، فالتعارض مستقرّ في نظر العرف؛ و حينئذ يتساقط الدليلان بلحاظ دليل الحجّيّة؛ لأنّه يستحيل أن يكون قد جعل الشارع الحجّيّة لكلّ من الدليلين المتعارضين؛ و غير معقول أن يجعلها لكلّ منهما مشروطة بعدم

الالتزام بالآخر؛ وإثبات حجّية أحد الدليلين دون الآخر، ترجيح بلا مرجح؛ والحجّية التخيريّة، تحتاج إلى لسان آخر في الدليل؛ فإن قلنا بتبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقيّة، تساقط بالكلّ؛ وإلا، تساقط في حدود تعارضهما في المدلول المطابقيّ، إذا كانا متّفقيين في مدلول التزاميّ مشترك بينهما. (ح ٢، ٦٣ و ٦٤) قاعدة تقدّم الأدلّة المحرّزة على الأصول العمليّة: إنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها، يوجد فيها أصل عمليّ؛ فإن توفّر للفقيه الحصول على دليل محرّز، أخذ به؛ وإن لم يتوفّر دليل محرّز، أخذ بالأصل العمليّ، فهو المرجع العامّ للفقيه. (ح ٢، ٦٥)

قاعدة تقديم الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ: كلّما كان أحد الأصلين يعالج مورد الأصل الثاني دون العكس، قدّم الأصل الأوّل على الثاني. (ح ٢، ٥٩ و ٦٠) قاعدة قبح العقاب بلا بيان: هي أنّ الأصل للمكفّف أن لا يكون مسؤولاً عن التكاليف المشكوكة ولو احتمل أهمّيّتها بدرجة كبيرة؛ وفي رأي القائلين بها، أنّ العقل هو الذي يحكم بنفي المسؤوليّة؛ لأنّه يُدرِك قبح العقاب من المولى على مخالفة المكفّف للتكليف الذي لم يصل إليه. (ح ١، ٦٥ و ٢٦٥)

قاعدة منجزية العلم الإجماليّ: أنظر: أصالة الاشتغال في موارد العلم الإجماليّ. القبح هو ما لا ينبغي صدوره؛ وهو أمر واقعيّ، يُدرِكه العقل تكوينياً؛ وهذا الإدراك يُسمّى بـ«الحكم العقليّ»، توسّعاً. (ح ٢، ٤١)

القدرة الشرعيّة: إن كانت مبادئ الحكم مختصّة بحالة القدرة وانتفاء التكليف عن العاجز لعدم الملاك والمقتضي رأساً، فيقال إنّ دخل القدرة شرعيّ. (ح ٢، ٣٢) القدرة العقليّة: إن كانت مبادئ الحكم ثابتة وفعليّة في حال القدرة والعجز على السواء، فيقال إنّ دخل القدرة عقليّ. (ح ٢، ٣٢)

القدرة بالمعنى الأخصّ: هي القدرة التكوينيّة التي يكون التكليف مشروط بها؛ فلا يشمل العاجز. (ح ٢، ٣٧)

القدرة بالمعنى الأعمّ: هي القدرة التي يكون التكليف مشروط بها؛ وهي أعمّ من القدرة التكوينيّة التي تُخرج العاجز عن شمول التكليف؛ بل تشمل غير العاجز المشغول فعلاً بامتنال واجب آخر مضادّ، لا يقلّ عن التكليف الأوّل أهمّيّة. (ح ٢،

القرينة: هي اللفظة أو الهيئة التي تدلّ على الصورة الكاملة للسياق، و تُبطل الظهور التصديقيّ الأوّليّ. (ح ١، د ١٧ و ١٨)
قرينة الحكمة: إنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّه في مقام بيان تمام مراده الجديّ بخطابه؛ وبهذا يثبت الإطلاق. (ح ٢، د ١٤ و ١٥)
القرينة الشخصيّة: أنظر: الإعداد الشخصيّ.

القرينة العرفيّة النوعيّة: أنظر: الإعداد العرفيّ النوعيّ.
القرينة المتّصلة: هي كلّ ما يتّصل بالكلام من دوالّ لفظيّة أو حالّيّة. (ح ١، د ١٧ و ١٨)
القرينة المنفصلة: هي القرينة التي لاتأتي متّصلة بالكلام؛ بل تصدر منفصلة عنه. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

القسم الأوّل من استصحاب الكلّيّ: هو الاستصحاب الذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في فرد موضوعه و في طبيعته. (ح ٢، د ٥٨)
القسم الثاني من استصحاب الكلّيّ: هو الاستصحاب الذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في طبيعيّ موضوعه؛ دون فردّه. (ح ٢، د ٥٨)
القسم الثالث من استصحاب الكلّيّ: هو الاستصحاب الذي يتواجد ركني اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء في فرد موضوعه دون طبيعته. (ح ٢، د ٥٨)

القضايا العقلية التحليليّة: أنظر: الدليل العقليّ التحليليّ.

القضايا العقلية التركيبية: أنظر: الدليل العقليّ التركيبيّ.

القضايا العقلية المستقلّة: أنظر: الدليل العقليّ المستقلّ.

القضايا العقلية غير المستقلّة: أنظر: الدليل العقليّ غير المستقلّ.

القطع: هو انكشاف قضية من القضايا بدرجة لا يشوبها شكّ. (ح ١، د ٨)

القطع الطريقيّ: إذا كان القطع بالنسبة إلى حكم شرعيّ، فيسمّى بـ«القطع الطريقيّ»؛

فهو طريق إلى الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٥)

القطع الموضوعيّ: هو القطع الذي يتعلّق بموضوع الحكم؛ و ليست له طريقيّة إلى نفس

الحكم الشرعيّ. (ح ٢، د ٥)

قواعد الجمع العرفيّ: هي القواعد التي تقتضي تقديم أحد الدليلين على الآخر.

(ح ١، د ٣١)

القياس الأصولي: هو التمثيل المنطقي الذي يعني معرفة الجزئي عن طريق جزئي آخر؛ وهو في علم الأصول أن نُحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناهلاً للحكم، وبالتأمل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة، يغلب على الظن أن واحداً منها، هو المناط، فيُعَمَّم الحكم إلى كلِّ حالة يوجد فيها ذلك المناط؛ وهو ظني دائماً؛ لأنَّه مبني على استنباط حدسي للمناط. (ح ٢، د ٤١)

القيد الشرعي: أنظر: المقدمة الشرعية.

القيد العقلي: هو القيد الذي يفرضه الواقع، بدون جعل من قبَل المولى. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

كاشفة القطع: هي أن القطع يكشف عن الخارج ذاتاً؛ لأنَّه عين الانكشاف والإراءة؛ وهذا بديهي. (ح ٢، د ٣)

الكرهية: هي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام. (ح ١، د ٦ و ٧)

الكلام الصريح: هو الكلام الذي له معنى حقيقي واحد ولا يحتمل معانٍ أخرى. (ح ١، د ١٧ و ١٨)

الكلمة البسيطة: هي موضوع بمادة حروفها وتركيبها الخاص بوضع واحد، للمعنى. (ح ٢، د ١٢)

الكلمة المركبة من هيئة ومادة: هي التي لهيئتها وضع خاص ولماذتها وضع آخر. (ح ٢، د ١٢)

اللحاظ الآلي المرآتي: هو تصوّر المستعمل للفظ، بما هو مرآة للمعنى وهو غافل عنه. (ح ١، د ١٢)

اللفظ المستعمل: هو اللفظ الذي يُستخدم لإخطار المعنى في ذهن السامع. (ح ١، د ١٢)

اللفظ المطلق: هو اللفظ المجرد عن القيد. (ح ١، د ١٦)

اللفظ الموضوع: هو اللفظ الذي خُصَّص لمعنى خاص. (ح ١، د ١٠ و ١١)

المادة: هي الأصل الذي اشتقَّ الفعل منه. (ح ١، د ١٣)

المباح: هو موضوع الحكم التكليفي الدال على أن نسبة الفعل إلى رضا الله (تعالى)، تساوي نسبته إلى سخطه. (مبادي، د ٣)

مبادئ الإباحة (بالمعنى الأخص): هي مساواة الفعل والترك في نظر المولى؛ إما لخلو الفعل من الملاك (الملاك اللاقتضائي)؛ أو لوجود ملاك إطلاق عنان المكلف (الملاك الاقتضائي). (ح ٢، د ٢)

مبادئ الاستحباب: هي المصلحة الأضعف درجة من مصلحة الوجوب، وتتبعها الإرادة غير الشديدة، بدرجة تسمح للمخالفة. (ح ٢، د ٢)

مبادئ الحرمة: هي المفسدة البالغة درجة عالية، تأبى عن الترخيص في المخالفة؛ وتتبعها المبغوضيّة الشديدة. (ح ٢، د ٢)

مبادئ الحكم: هي المراحل التي يمرّ بها تشريع الحكم بمستويين؛ وهما الثبوت (بما فيه من عناصر الملاك والإرادة والاعتبار) والإثبات (الذي يُبرز فيه المولى إرادته مباشرة أو بالاعتبار الكاشف عنه)؛ وقد يُطلق هذا المصطلح، على العنصرين الضروريين (الملاك والإرادة) على مستوى الثبوت؛ والاعتبار حينئذ، يُعدّ في مستوى الإثبات؛ وهو نفس الحكم عندئذ. (ح ٢، د ٢)

مبادئ الكراهة: هي المفسدة الأضعف درجة من مفسدة الحرمة؛ وتتبعها المبغوضيّة غير الشديدة، بدرجة تسمح للمخالفة. (ح ٢، د ٢)

مبادئ الوجوب: هي المصلحة البالغة درجة عالية، تأبى عن الترخيص في المخالفة، وتتبعها الإرادة الشديدة. (ح ٢، د ٢)

المتجرّي: هو المكلف الذي قطع بالتكليف وخالفه، ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً. (ح ٢، د ٥)

مُثَبِّتَات الدليل: هي مداليله الالتزاميّة. (ح ٢، د ٧)

المجموع: هو ثبوت الحكم على عهدة المكلف عند تحقّق موضوعه وقيوده خارجاً؛ وهو يختلف من فرد إلى آخر. (ح ٢، د ٦١)

المجمل: هو الكلام الذي له أكثر من معنى حقيقي، مع تساوى المعاني في سرعة انسباق الذهن إليها. (ح ١، ١٧ د و ١٨)

محرّكيّة القطع: هي أنّ القطع يُحرّك القاطع، نحو ما يوافق غرضه الشخصي؛ وهذه الخاصيّة من الآثار التكوينيّة للقطع؛ لأنّ المحرّك هو الغرض؛ والقطع يُكتمل هذه المحرّكيّة؛ وهي بديهيّة أيضاً. (ح ٢، د ٤)

المخالفة الاحتمالية: هي مراعاة أحد الطرفين وترك الآخر في مورد العلم الإجمالي؛ لأنّ المكلف في هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى ويحتمل أنه خالفه. (ح ١، ٢٨٥ و ٢٩)

المخالفة القطعية: هي في حالة العلم الإجمالي، عدم مراعاة جانب جميع الإطراف. (ح ٢، ٤٨٥)

المخصّص: هو الكلام الخاصّ الذي يُقدّم على العامّ بسبب تخصيصه له. (ح ١، ٣١٥)

المخصّص المتصل: هو القرينة التي تُخصّص العامّ مباشرة. (مبادي، ٨)

المخصّص المنفصل: هو القرينة التي تُخصّص العامّ بنحو غير مباشر. (مبادي، ٨)

مدخول أداة العموم: هو اللفظ الذي دخلت عليه أداة العموم. (ح ١، ١٦٥)

المدلول: هو المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ. (ح ١، ١٠٥ و ١١)

المدلول الالتزامي: هو معنى غير مطابق لمدلول الكلام؛ بل لازم له، في قبال المدلول

المطابقي. (ح ١، ١٦٥)

المدلول الإيجابي: هو المدلول الذي يُفهم من نفس اللفظ؛ ويُسمّى منطوقاً؛ في قبال

المدلول السلبي. (ح ١، ١٦٥)

المدلول التصديقي: أنظر: الدلالة التصديقية.

المدلول التصديقي للجملة الاستفهامية: هو طلب الفهم والاطلاع على وقوع النسبة.

(ح ٢، ١٢٥)

المدلول التصديقي للجملة الخبرية: هو قصد الإخبار عن النسبة التامة التي تدلّ

عليها هيئتها. (ح ٢، ١٢٥)

مدلول التصديقي للجملة الطلبية: هو طلب إيقاع النسبة. (ح ٢، ١٢٥)

المدلول التصوري: أنظر: الدلالة التصورية.

المدلول السلبي: هو المدلول الذي يُفهم من انتفاء القيد في الكلام؛ ويُسمّى مفهوماً؛

في قبال المدلول الإيجابي. (ح ١، ١٦٥)

المدلول اللغوي: أنظر: الدلالة التصورية.

المدلول المطابقي: هو المعنى المطابق لمدلول الكلام؛ في قبال المدلول الالتزامي. (ح ١،

المدلول النفسى: أنظر: الدلالة التصديقية.

مرحلة الإثبات (الإبراز): هي المرحلة التي يُبرز فيها المولى -بجملة إنشائية أو خبرية- مرحلة الثبوت، بدافع من الملاك والإرادة؛ وهذا الإبراز، قد يتعلّق

بالإرادة مباشرة؛ وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة. (ح ٢، ٢ د)

مرحلة الثبوت هي المرحلة الأولى التي يمرّ بها تشريع الحكم؛ وتحتوي على ثلاثة عناصر؛ هي الملاك والإرادة والاعتبار؛ أو الملاك والإرادة فحسب، بتعريف آخر؛

و حينئذ، فالاعتبار، يُمَثّل مرحلة الإثبات. (ح ٢، ٢ د)

المستحبّ: هو موضوع الحكم التكليفيّ الدالّ على أنّ الفعل يوجب رضا الله (تعالى) بدرجة يسع معها تركه. (مبادي، د ٣)

المستعمل فيه: هو المعنى الذي استعمل اللفظ له. (ح ١، ١٢ د)

مسلك الاعتبار: هو المسلك الذي يُفسّر وضع اللفظ على أساس اعتبار الواضع اللفظ للمعنى. (ح ٢، ٩ د)

مسلك التعهّد: هو المسلك الذي يُفسّر وضع اللفظ على أساس تعهّد الواضع أن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى. (ح ٢، ٩ د)

مسلك الدلالة الذاتية: هو المسلك الذي يُفسّر وضع اللفظ على أساس أنّ اللفظ بذاته يدلّ على المعنى. (ح ٢، ٩ د)

مسلك القرن الأكيد: هو مسلك تفسير الوضع على أساس قانون تكويني للذهن؛ وهو أنته: كلّما ارتبط شيئا في تصوّر الإنسان ارتباطاً مؤكداً، إمّا بصورة عفوية أو بعناية من

قبيل الواضع، أصبح بعد ذلك، تصوّر أحدهما مستديماً لتصوّر الآخر؛ فليس وضع الواضع واعتباره اللفظ للمعنى، إلا جزءاً من هذه العملية. (ح ٢، ٩ د)

مسلك حقّ الطاعة: هو المسلك الذي يبتني على الإيمان بأنّ حقّ الطاعة للمولى، يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم، ما لم يأذن المولى نفسه في عدم التحقّق من ناحيته؛

ويفترض أنّ المنجزية من شؤون حقّ الطاعة للمولى؛ وهي تشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، مهما كانت درجة الانكشاف؛ فإن كانت المنجزية في درجة القطع

تتأكد وليست معلّقة بعدم ترخيص الشارع. (ح ٢، ٥ د)

مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: هو المسلك المشهور القائل بأنّ التكليف مادام لم يتمّ

عليه البيان، فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته؛ وهو يعني أن حق الطاعة للمولى، مختص بالتكاليف المعلومة، ولا يشمل المشكوكة (ح ٢، د ٤٢ - ٤٤)؛ ويفترض الحجية لازمة للقطع ذاتاً؛ فحيث لا علم ولا قطع، فلا يصح العقاب. (ح ٢، د ٥)

المشهور: أنظر: الشهرة (في الفتوى).

المطلق: هو الكلام المجرد عن القيد. (ح ١، د ١٦٦)

معدرية القطع: هي أن العبد إذا تورط في مخالفة المولى نتيجة لعمله بقطعه واعتقاده، فليس للمولى معاقبته، وللعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى، بأنه عمل على وفق قطعه. (ح ١، د ٨)

المعنى الإخطاري: هو المعنى الثابت في ذهن المتكلم في المرتبة السابقة على الكلام. (ح ٢، د ١٢٥)

المعنى الاستقلالي: هو المعنى الذي يفهم مستقلاً عن الكلام في قبال المعنى الربطي. (ح ١، د ١٣٥)

المعنى الاسمي: هو معنى يستقل بنفسه، ويدل عليه غير الهيئات والحروف، من أنواع الألفاظ. (ح ٢، د ١٢٥)

المعنى الإيجادي: هو الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته؛ ولا يعبر عن معنى أسبق من هذه المرحلة. (ح ٢، د ١٢٥)

المعنى الحرفي: هو نسبة بين المعاني المستقلة؛ أي: معنى ربطي، تدل عليه؛ إما كلمة بسيطة من جنس الحرف، أو غيرها من جنس الهيئات؛ ولا تستقل بوحدها للدلالة عليه. (ح ٢، د ١٢٥)

المعنى الحقيقي: هو المعنى الذي وُضع له اللفظ. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

المعنى الربطي: انظر: المعنى الحرفي.

المعنى المجازي: هو المعنى الذي يشبه المعنى الحقيقي ويخطر في الذهن عند الاستعمال عن طريق المعنى الحقيقي. (ح ٢، د ١٠ و ١١)

المعنى النسبي: هو المعنى الذي لا يفهم مستقلاً عن الكلام؛ بل يربط المعاني المستقلة. (ح ١، د ١٣)

المفرد المعرّف باللام: هو من الألفاظ المطلقة بقرينة الحكمة و ليست دلالتة على العموم وضعيّة. (ح ٢، د ١٦ و ١٧)

المفهوم: هو مدلول التزامي لربط الحكم بقيوده في المنطوق. ويُعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم الاستثناء: هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى المستثنى. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم الشرط: هو مدلول التزامي لربط الحكم بشرطه في المنطوق؛ ويُعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم في المنطوق، إذا اختلّ الشرط المأخوذ في المدلول المطابقيّ. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم الغاية: هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى بعد الغاية. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)

مفهوم الوصف: هو إن يثبت، فهو بمعنى انتفاء طبيعيّ الحكم بالنسبة إلى حالات انتفاء الوصف. (ح ٢، د ١٨ و ١٩)
مقدّمات الحكمة: أنظر: قرينة الحكمة.

المقدّمة الشرعيّة (القيد الشرعيّ): هو القيد الذي يأخذه الشارع قيماً. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)
المقدّمة العقليّة (القيد العقليّ): هو القيد الذي يفرضه الواقع بدون جعل من قبّل المولى. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

مقدّمة المتعلّق: هي المقدّمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب. (ح ١، د ٢٤)
المقدّمة المفترّقة: هي كلّ مقدّمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى إتيانها قبل زمان الوجوب؛ والقاعدة تقتضي عدم كون المكلّف مسؤولاً عنها. (ح ٢، د ٣٣ و ٣٤)

مقدّمة الواجب: هي المقدّمة التي يتوقّف عليها الواجب (متعلّق الوجوب). (ح ١، د ٢٤)
المقدّمة الوجوبيّة: هي المقدّمة التي يتوقّف الوجوب عليها. (ح ١، د ٢٤)

المقيّد: هو الكلام الذي يُقدّم على المطلق بسبب تقييده له. (ح ١، د ٣١)
المكروه: هو موضوع الحكم التكليفيّ الذي يدلّ على أنّ فعلاً يوجب سخط الله (تعالى) بدرجة يسع معها إتيانه. (مبادي، د ٣)

الملاك: هو المصلحة التي يشتمل عليها الفعل. (ح ٢، د ٢)

منجزة العلم الإجمالي عقلاً: ١. بناء على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان: يلزم رفع اليد عن القاعدة، بقدر ما تنجز بالعلم؛ وهو الجامع؛ وينتج حينئذ، أن العلم الإجمالي، يستتبع عقلاً، حرمة المخالفة القطعية؛ دون وجوب الموافقة القطعية. ٢. بناء على مسلك حق الطاعة: الجامع منجز بالعلم؛ وكل واحد من الأطراف، منجز بالاحتمال؛ وبذلك تحرم المخالفة القطعية، وتجب الموافقة القطعية عقلاً. (ح ٢، د ٤٨)

منجزة القطع: هي أن يكون انكشاف قضية في حكم شرعي - انكشافاً لا يشوبه شك - منجزاً؛ أي: مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه؛ وهي غير معلقة؛ بل ثابتة على الإطلاق؛ خلافاً لمنجزة الظن والاحتمال؛ لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ. (ح ٢، د ٤)

منجزة القطع الموضوعي: القطع، إنما يُنجز التكليف، إذا كان طريقاً لكشف ذلك التكليف؛ وأما التكليف الذي يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً في أصل ثبوته، فهو لا يُنجز ذلك التكليف؛ بل يحتاج إلى قطع طريقي بالنسبة إلى نفس التكليف. (ح ٢، د ٥)

المنجزة المعلقة: هي منجزة العلم الإجمالي أو الظن والاحتمال؛ لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ. (ح ٢، د ٤)

المنجزة غير المعلقة: هي منجزة القطع أو العلم التفصيلي الثابتة على الإطلاق. (ح ٢، د ٤)

المنطوق: هو مدلول الكلام الذي دلّ عليه اللفظ مطابقة (أي: يفهم من نفس الكلام)؛ في قبال المفهوم الذي يدلّ عليه الكلام التزاماً بانتفاء قيد. (مبادي، د ٧ و ح ١، د ١٦)؛ أنظر: المدلول الإيجابي.

موارد الجمع العرفي: هي حالات القرينية بين كلامين، على أساس المواضع العرفية العامة للمحاورة؛ كالتخصيص والتقييد والظهور. (ح ٢، د ٦٢)

الموافقة الاحتمالية: هي مراعاة جانب بعض الأطراف، في حالة العلم الإجمالي. (ح ٢، د ٤٨)

الموافقة القطعية: هي مراعات جانب جميع الأطراف، في حالة العلم الإجمالي. (ح ٢، د ٤٨)

موضوع الحكم: يراد به مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول. (ح ١، ٢٣ د)

موضوع العلم: هو ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله؛ وينصبّ البحث في المسائل، على أحواله وشؤونه. (ح ٢، ١ د)

موضوع علم الأصول: هو العناصر المشتركة المترقّب دخولها في الاستدلال الفقهيّ من حيث دليّتها. (ح ٢، ١ د)

الموضوع للقضيّة الحقيقيّة: هو الحكم المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة (ح ٢، ٣ د) الموضوع له: هو المعنى الذي خُصّص له اللفظ. (ح ١، ١٠ د و ١١)

الموقف العمليّ: هو الوظيفة العمليّة تجاه الشارع (ح ٢، ٤٢ د - ٤٤)

النسبة الإرساليّة: هي النسبة بين مادة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها. (ح ١، ١٥ د)

النسبة الإمسائيّة: هي النسبة بين مادة الفعل والفاعل، منظوراً إليها بما هي نسبة يراد الإمساك عنها. (ح ١، ١٥ د)

النسبة الاندماجيّة: هي النسبة التي تندمج فيها الكلمتين على نحو يُصبح المجموع مفهوماً واحداً؛ وهي مدلول الهيئّة في الجمل الناقصة. (ح ٢، ١٢ د)

النسبة التامة: هي النسبة التي تتكوّن بها جملة تامة. (ح ٢، ١٢ د)

النسبة الناقصة: هي النسبة التي لم تكن بمفردتها كافية لتكوين جملة تامة. (ح ٢، ١٢ د)

النسبة غير الاندماجيّة: هي النسبة التي يبقى فيها الطرفان، متميّزاً أحدهما عن الآخر؛ وهي مدلول الهيئّة في الجمل التامة. (ح ٢، ١٢ د)

النسخ بالمعنى الحقيقيّ: هو أن يُشرّع المشرّع حكماً، مؤمّناً بصحّة تشريعه، ثمّ ينكشف له أنّ المصلحة على خلافه، فينسخه و يتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك؛ وهو غير معقول في مبادئ الحكم الشرعيّ؛ إلّا في

مرحلة الجعل والاعتبار، فيمكن تصوير النسخ بكلا معنييه معاً. (ح ٢، ٤١ د)

النسخ بالمعنى المجازيّ: هو أنّ المصلحة المقدّرة في الحكم، كان لها أمد محدّد من أوّل الأمر، وقد انتهى. (ح ٢، ٤١ د)

النص: هو الدليل الذي يكون للفظه معنىً وحيثُ في اللغة و لا يصلح للدلالة على معنى آخر في النظام اللغوي و العرفي العام. (ح ١، ١٧ د و ١٨)

الواجب التخيري: هو طلب أحد الأشياء و يكون الوجود فيه بالتخيير الشرعي. (ح ٢، ١٦ د و ١٧ و ٣٨)

الواجب التعبدي: هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه، قائماً بأن يأتي المكلف بالفعل، بقصد امتثال الأمر. (ح ٢، ٣٧ د)

الواجب التعيني: هو طلب شيء معين. (ح ٢، ١٦ د و ١٧)
الواجب التوضي: هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه، قائماً بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق. (ح ٢، ٣٧ د)

الواجب العيني: هو طلب الشيء من المكلف بنفسه. (ح ٢، ١٦ د و ١٧)
الواجب الغيري: هو طلب الشيء لغيره. (ح ٢، ١٥ د و ١٦)
الواجب الكفائي: هو طلب الشيء من أحد المكلفين على سبيل البدل. (ح ٢، ١٦ د و ١٧)

الواجب المشروط: هو الواجب الذي معه قيد أو شرط. (مبادي، ٩ د)
الواجب المطلق: هو الواجب الذي ليس له قيد أو شرط. (مبادي، ٩ د)
الواجب المعلق: هو كل واجب تتقدّم بداية زمان وجوبه، على زمان الواجب. (ح ٢، ٣٥ د)

الواجب النفسي: هو طلب الشيء لنفسه؛ لا لغيره. (ح ٢، ١٥ د و ١٦)
الواضع: هو الممارس لتخصيص اللفظ للمعنى. (ح ١، ١٠ د و ١١)
الوجوب: هو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام. (ح ١، ٦ د و ٧)
الوجوب الاستقلالي: هو وجوب المركّب. (ح ١، ٢٥ د)

الوجوب الضمني: يُطلق على وجوب كلّ جزء في المركّب. (ح ١، ٢٥ د)
الورود: هو التنافي بين المجعولين دون التنافي بين جعليهما؛ وذلك بأن ينفي الوارد، موضوع المورود؛ أو يوجد فرداً لموضوعه. (ح ٢، ٦١ د)

الوضع: هو تخصيص اللفظ للمعنى، من قبَل الأوائل و نتجت عنه الدلالة؛ أو هو اقتران اللفظ بالمعنى و تأكّده؛ على اختلاف الآراء. (ح ١، ١٠ د و ١١)

- الوضع التعميني: كثرة الاستعمال، بدرجة توجب الألفة الكاملة: (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع التعميني: هو جعل خاص، في تخصيص لفظ بمعنى. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع الخاص والموضوع له الخاص: هو أن يتصور الواضع معنى جزئياً ويضع اللفظ بإزائه. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع الخاص والموضوع له العام: هو أن يتصور الواضع فرداً ويضع اللفظ لمعنى جامع؛ وهو مستحيل. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع الشخصي: هو وضع اللفظ للمعنى بنفسه؛ لا بعنوان مشير إليه؛ كأسماء الأجناس. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع العام والموضوع له الخاص: هو أن يتصور الواضع عنواناً مشيراً إلى فردة ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع العام والموضوع له العام: هو أن يتصور الواضع، معنى كلياً ويضع اللفظ بإزائه. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوضع النوعي: هو وضع اللفظ للمعنى بعنوان مشير إليه؛ كهيئة «يفعل»، لوقوع الفعل في الحال أو الاستقبال. (ح ٢، د ١٠ و ١١)
- الوظيفة العملية: أنظر: الموقف العملي.
- الهيئة: هي الصيغة الخاصة التي صيغت بها المادة. (ح ١، د ١٣)
- الهيئة التركيبية: هي ما تحصل بانضمام كلمة إلى أخرى، وتكون موضوعة لمعنى خاص. (ح ٢، د ١٢)

فهرس المصادر

القرآن الكريم

أجود التقارير، تقرير بحث النائبي للخوي، تحقيق: حسن المصطوي التبريزي.
الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخراسان، طهران:
دار الكتب الإسلامية، الأولى: ١٣٩٠ هـ.ق.

بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، بيروت: مؤسسة الوفاء، الثانية: ١٤٠٣ هـ.ق.
تحري الغاية في ٣٨ سورة من القرآن الكريم، محمد كاظم الحسيني الحكيم، قم: آفاق
غدير، الأولى: ١٤٣٨ هـ.ق.

تحرير الوسيلة، روح الله الموسوي الخميني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرسين، الأولى: ١٤٠٤ هـ.ق.

تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش السلمي، تحقيق: السيد هاشم الرسولي
المحلتي، طهران: العلمية الإسلامية، الأولى: ١٣٨٠ هـ.ق.

تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي، طهران: دار
الكتب الإسلامية، الأولى: ١٣٩٠ هـ.ق.

جامع أحاديث الشيعة، حسين الطباطبائي البروجردي، قم: المطبعة العلمية، الطبعة:
١٩٩٧ هـ.ق.

دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر، لبنان: دار الكتاب اللبناني، الأولى: ١٩٧٨م.
دروس في علم الأصول، محمّد باقر الصدر، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الأولى:
١٤١٢هـ.ق.

دعائم الإسلام، القاضي نعمان المغربي، آصف بن علي أصغر فيضي، القاهرة: دار المعارف،
الأولى: ١٦٣٨م.

سنن الترمذي، محمّد بن عيسى الترمذي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت: دار
الفكر.

شرح الأخبار، القاضي نعمان المغربي، تحقيق: السيّد محمّد حسين الجلالي، قم: مؤسسة
النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، الأولى:

صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل البخاري، بيروت: دار الفكر، الطبعة: ١٤٠١ هـ.ق.
صحيح مسلم، مسلم بن حجّاج القشيري، بيروت: دار الفكر.

علل الشرايع، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (الصدوق)، النجف: المكتبة
الحيدريّة، الأولى: ١٣٨٥ هـ.ق ١٩٦٦م.

عوالي اللآلي العززيّة، ابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق: آغا مجتبي العراقي، قم:
المطبعة العلميّة، الأولى: ١٤٠٣ هـ.ق.

عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ (الصدوق)،
بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الأولى: ١٤٠٤ هـ.ق.

الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، تحقيق: علي الأكبر الغفاري، طهران: دار الكتب
الإسلاميّة، الثالثة: ١٣٨٨ هـ.ق.

كشف الغمّة في معرفة الأئمّة، علي بن عيسى الإربلي، بيروت: دار الأضواء، الثانية:
١٤٠٧ هـ.ق.

كفاية الأصول، الآخوند (محمّد كاظم الخراساني)، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء
التراث، الأولى: ١٤٠٩ هـ.ق.

مجمع الزوائد و منبع الفوائد، عليّ بن أبي بكر الهيثميّ بيروت: دار الكتب العلميّة،
الطبعة: ١٤٠٨ هـ.ق.

المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ، تحقيق: السيّد جلال الدين الحسينيّ
(المحدّث الأرمويّ).

مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، الميرزا حسين النوريّ، بيروت: مؤسّسة آل
البيت عليه السلام لإحياء التراث، الأولى، ١٤٠٨ هـ.ق.
المعالم الجديدة، محمد باقر الصدر.

من لا يحضره الفقيه، محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ (الصدوق)، تصحيح:
عليّ الأكبر الغفاريّ، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، الثانية.
الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائيّ، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة
العلميّة.

وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، محمد بن الحسن الحرّ العامليّ، قم: مؤسّسة آل
البيت عليه السلام لإحياء التراث، الثانية: ١٤١٤ هـ.ق.